

# *Dialogando con la secularización: el Instituto Fe y Secularidad (1967-2001)*

*Rafael Ruiz Andrés\**

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones  
Universidad Complutense de Madrid  
rafaelruizandres@ucm.es

*Resumen:* El Instituto Fe y Secularidad (1967-2002) representó una plataforma eclesial clave para el diálogo cristianismo-increencia durante la segunda mitad del siglo XX en España. A pesar de sus múltiples publicaciones, el archivo de la institución continúa siendo un territorio tan inexplorado como de interés para calibrar más certeramente el peso del proceso de secularización en España. El artículo pretende, en línea con las últimas aportaciones académicas sobre la secularización, analizar el cambio religioso en España a través de la documentación y la historia de Fe y Secularidad mediante una aproximación a tres periodos de especial importancia para el Instituto.

*Palabras Clave:* secularización, sociología histórica, España, Iglesia católica, cambio cultural.

*Abstract:* The Faith and Secularity Institute (1967-2002) was an ecclesial platform for Atheistic-Christian dialogue during the second half of the twentieth century in Spain. Despite its multiple publications and academic vitality, the archive of the Institution continues to be unexplored territory and proves to be of great interest in calibrating the process of secularization in Spain with greater precision. Consistent

---

\* El artículo fue realizado durante el periodo en el que el autor era beneficiario de una ayuda FPU-MEC (Ministerio de Educación y Ciencia, referencia FPU 14/05460). El autor quiere hacer constar su agradecimiento a Pedro Olassolo Benito, archivero del Archivo Histórico de la Universidad Pontificia de Comillas, por su labor, acogida y apoyo en esta investigación.

with the most recent academic contributions on secularization, the article attempts to analyse religious change in Spain by making use of the documentation and the history of the Institute. It focusses on three particularly important periods.

*Keywords:* secularization, contemporary history, Spain, Catholic Church, cultural change.

## **Introducción y objetivos: una mirada a la secularización a través de Fe y Secularidad**

El Instituto Fe y Secularidad, creado en 1967 por la Compañía de Jesús en España, supuso una plataforma de reflexión privilegiada en torno al profundo cambio cultural y religioso que se efectuó con el traspaso desde una España nacionalcatólica hacia una sociedad aconfesional y aceleradamente secularizada. Su local, sito en la madrileña calle de Diego de León, se convirtió en un foco de atracción e irradiación de diferentes perspectivas sobre el debate de la secularización a través de la organización de diversas propuestas (congresos, seminarios, foros) que contaron con la participación de miembros de la vida intelectual, eclesial y política del tardofranquismo y de la España democrática.

El Instituto desapareció en el año 2001. No obstante, el debate sobre la secularización ha continuado aportando nuevas perspectivas para el estudio, desde las cuales nos aproximaremos a Fe y Secularidad. En el actual contexto académico, protagonizado por voces como Habermas, Talal Asad, Casanova o Charles Taylor, una parte fundamental del énfasis se ubica en la necesidad de ahondar en las raíces genealógicas del proceso desde una concepción más plural y menos unívoca. De este modo, los investigadores que abordan el tema de la secularización hoy subrayan más claramente la necesidad del estudio del caso concreto<sup>1</sup>, en su realidad sociohistórica particular (Jean Bauberot)<sup>2</sup> y con el objetivo de reconstruir el proceso desde las distintas trayectorias históricas frente a décadas de

---

<sup>1</sup> Johannes QUACK: «Identifying with the secular», en Phil ZUCKERMAN y John R. SHOOK (eds.): *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 20-39, esp. p. 28.

<sup>2</sup> Jean BAUBÉROT: «Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité», *Archives de sciences sociales des religions*, 146 (2009), pp. 183-199.

debate en las que ha primado el planteamiento inverso: el caso concreto se adaptaba a una teorización general previamente estipulada y construida a partir de una idea de modernidad compleja para el estudio histórico.

A pesar de las posibilidades que las nuevas aproximaciones brindan a la historiografía, la secularización ha sido un concepto más incorporado genérica y tangencialmente dentro de los procesos de cambio del siglo xx que analizado en toda su profundidad sociohistórica, aunque contemos con las notables excepciones —entre otras— de H. McLeod, René Remond y Callum G. Brown o las publicaciones surgidas en torno a Feliciano Montero y Julio de la Cueva en el caso español.

A partir de esta apreciación, el presente artículo tiene como objetivo fundamental la reflexión sobre el proceso de secularización en España a través un sujeto histórico de particular interés, el Instituto Fe y Secularidad.

La importancia del Instituto para comprender la secularización se encuentra acreditada en el trabajo de destacados estudiosos del catolicismo en España (Alfonso Botti, Feliciano Montero, José Andrés-Gallego)<sup>3</sup> y en la obra-homenaje a Alfonso Álvarez Bolado<sup>4</sup>. Sin embargo, el Instituto es tratado en la mayor parte de las reflexiones como un punto interesante para comprender el cambio religioso de la segunda mitad del siglo xx en España y no como el objeto histórico de la investigación, como sí sucede excepcionalmente en el artículo «El “Instituto Fe y Secularidad” de la Universidad de Comillas (Madrid) y su actividad filosófica (1967-1987)» de Teresa Rodríguez de Lecea. Por nuestra parte, el presente artículo pivotará en torno al propio Instituto y la documentación

---

<sup>3</sup> Alfonso BOTTI y Nieves MONTESINOS: «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en Emilio LA PARRA y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 303-370, esp. p. 324; José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en la España contemporánea*, t. 2, Madrid, Encuentro, 1999, p. 195, y Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo*, t. 4, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 197-200.

<sup>4</sup> José GÓMEZ CAFFARENA: «Todavía un retorno a Honest to God», en Xavier QUINZÁ LLEÓ y José J. ALEMANY: *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado S.J.*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, pp. 224-236.

procedente de su archivo, la cual brinda una información parcialmente inédita, de gran valor histórico y esencial para nuestro objetivo de comprensión de la secularización por medio de la trayectoria del Instituto. Para lograr este diálogo entre la secularización y la evolución del Instituto planteamos dos líneas de interacción de la realidad del Instituto con el proceso de secularización, que nos servirán de vectores para el artículo: 1) el Instituto Fe y Secularidad, aunque no exclusivamente, fue esencialmente un espacio de reflexión continuada sobre la dinámica de la secularización en España y 2) los avatares de la evolución histórica del propio Instituto son a su vez reflejos del más amplio proceso de transformación socio-religiosa que conocemos como secularización.

1) En primer lugar, el Instituto Fe y Secularidad constituyó una plataforma de reflexión teórica sobre la secularización de manera ininterrumpida durante sus más de treinta años de existencia, hecho que lo convierte en un espacio de estudio único y especialmente relevante para la observación de la auto-comprensión de la secularización por parte de los actores históricos<sup>5</sup>. Su reflexión aporta una serie continuada de análisis de los cambios religiosos a partir de la cual el artículo construirá la evolución de los dilemas y transformaciones del catolicismo en España en la segunda mitad del siglo XX. Junto a otras series ya disponibles —fundamentalmente estadísticas— para el estudio del cambio religioso, la aproximación a la secularización desde las reflexiones emanadas del propio contexto y de la voz de un actor como Fe y Secularidad permite «que los conceptos utilizados por las ciencias sociales adquieran realidad empírica y que los acontecimientos históricos ayuden a intuir, más allá de la mera concreción temporal específica, problemas humanos de alcance general»<sup>6</sup>.

2) Además, en segundo lugar, la reflexión del Instituto se presentará en su contexto a través de las distintas relaciones con otros actores sociales, políticos y eclesiales del momento y con las complicaciones y oportunidades que el devenir histórico fue planteando al Instituto. En este marco, los avatares de Fe y Secularidad coincidie-

---

<sup>5</sup> Niklas LUHMANN: *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007, p. 24.

<sup>6</sup> Zira BOX: «Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria», *Historia y Política*, 12 (2004), pp. 133-160, esp. p. 135.

ron tanto con el desarrollo de un proceso de secularización sin precedentes en la sociedad española como con un consecuente cambio en la presencia de la religión católica en la sociedad. Por medio de las vicisitudes que el proceso de cambio religioso planteó al propio devenir del Instituto, profundizaremos en las consecuencias que el genérico concepto de secularización produce en la dinámica histórica concreta.

De tal modo, presentaremos la historia del Instituto y sus antecedentes —principalmente la Comisión para el Estudio del Ateísmo— a través de tres periodos de su desarrollo histórico y desde la doble línea expuesta: Fe y Secularidad como reflexión teórica continuada sobre la secularización y como una trayectoria histórica particular dentro de una sociedad en profunda transformación religiosa.

### **Diálogo con la España «atea» en el nacionalcatolicismo. De la Comisión para el Estudio del Ateísmo a la gestación del Instituto Fe y Secularidad (1966-1971)**

Como gran parte de los cambios eclesiales de la década de los sesenta, la historia de Fe y Secularidad se remonta a la Ciudad Eterna, foco del *aggiornamento* iniciado con el papa Roncalli, Juan XXIII. Tras años de conflicto entre el catolicismo y la modernidad, de conflictiva secularización<sup>7</sup>, el Concilio Vaticano II (1962-1965), a través fundamentalmente de su constitución *Gaudium et Spes* (1965), señalaba que la línea renovada del catolicismo con la modernidad y sus dilemas era la del diálogo, aunque este también tendría que ir configurándose. El 7 de mayo de 1965, aún sin haber finalizado el periodo conciliar, el papa Pablo VI situó a los jesuitas al comienzo de su XXXI Congregación ante un «terrible peligro que amenaza a la humanidad entera: el ateísmo»<sup>8</sup>. Sin embargo, y a pesar del aparente tono frentista del pontífice, Pablo VI combinó

---

<sup>7</sup> Julio DE LA CUEVA: «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395.

<sup>8</sup> Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: «Entre Barcelona y Madrid (1965-1968). El informe sobre el ateísmo y la Fundación del Instituto Fe y Secularidad», *Revista Catalana de Teología*, 25é aniversari (2000), pp. 441-454. Consultado el borrador del texto en el Archivo de la Universidad Pontificia de Comillas (en adelante, AHUPCO), Fondo del Archivo Instituto Fe y Secularidad (en adelante, FYS), caja 578, carpeta 2, p. 2.

esa consideración del ateísmo como «terrible peligro» con la única consigna que dio al cardenal F. König a la hora de Instituir el Secretariado para el Diálogo con los No Creyentes (*Secretariatus Pro non Credentibus*) en 1965: *Usus docebit* (*El uso enseña*)<sup>9</sup>, invitación al diálogo que el papa Montini ya había subrayado en su encíclica *Ecclesiam Suam* (1964).

Ante esta petición del pontífice, el padre Arrupe, prepósito general de la Compañía, respondió favorablemente a la invitación, encomendando a Andrew Varga —asistente general de los jesuitas— la promoción del apostolado en relación con el ateísmo<sup>10</sup>. En España el reto del diálogo que tomó la Compañía de Jesús fue especialmente desarrollado por dos jesuitas, pilares esenciales en el Instituto Fe y Secularidad: José Gómez Caffarena (1925-2013) y Alfonso Álvarez Bolado (1928-2013). El antecedente inmediato del Instituto se efectuó en el primer encuentro de los quince miembros de la recién nombrada Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo el día 6 de enero de 1966, fiesta de la Epifanía.

Como se recoge en la documentación, los asistentes a la reunión sentían la necesidad de reformular nuevos planteamientos que se aproximaran de un modo diferente a las distintas realidades religiosas que despuntaban. En palabras de Alfonso Álvarez Bolado, no se podía integrar el asunto del ateísmo en términos de lucha: «seriamente preocupados por el crecimiento del ateísmo, sobre todo en los sectores universitarios y obreros [...] el tono, un tanto “frentista”, del discurso de Pablo VI a los jesuitas no dejó de preocuparnos»<sup>11</sup>. En esta expansión del ateísmo, como señalaba el propio informe que redactó Caffarena sobre la justificación de la creación de la Comisión en 1966, había «que distinguir entre proclamación atea y actitud atea (puede darse aquella sin esta, como esta sin aquella. La actitud es más importante)»<sup>12</sup>, apreciación también compartida por el sociólogo J. I. Ruiz Olabuénaga en una carta fechada el 4 de fe-

<sup>9</sup> Paul POUPARD: «Visión panorámica de la no creencia: reto pastoral», conferencia, en *Signos y factores de increencia* (Madrid, 23-24 de febrero de 1985), AHUPCO, FYS, caja 545, carpeta 11, p. 19.

<sup>10</sup> Julio COLOMER: «El Instituto Fe y Secularidad» (s. l., 1988), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2.

<sup>11</sup> Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: «Entre Barcelona...», p. 2.

<sup>12</sup> José GÓMEZ CAFFARENA: «El apostolado de la Compañía ante el ateísmo actual» (1966), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 5.

brero de 1967: «Ya no solo era un laicismo francés o marxista sino [...] una orientación más joven; [...] la secularización por “abandono estructural” es más autosuficiente (tal vez precisamente por tener menos historia que el marxismo)»<sup>13</sup>. La Comisión se situaba para el sociólogo como «un gran alivio en el desierto de despreocupación que este tema ha recibido hasta ahora en España»<sup>14</sup>.

Para la comprensión de estos nuevos parámetros, y dos años antes de la inauguración de Fe y Secularidad, la Comisión se propuso en 1966 la empresa que supuso su mayor éxito y derrota: el *Decreto sobre el Ateísmo*, pensado para uso interno de la Compañía de Jesús. Este hito fue fundamental, ya que no solo constituyó la raíz de la que partió Fe y Secularidad, sino que también explicitó una serie de planteamientos y dilemas que marcarían su primera reflexión.

Según el citado *Decreto*, y continuando con los pareceres de Caffarena y Olabuénaga, el peligro real para el catolicismo no se encontraba principalmente en el marxismo, el cual estaba confrontándose en esos años 1965-1968 con los cristianos en los diálogos organizados por la *Paulusgesellschaft* en Colonia, Salzburgo e Innsbruck. El riesgo futuro se situaba, en primer lugar, en una nueva incredulidad que entraba en los espacios sociales tradicionalmente católicos de Europa y que hacía que los hijos de los que habían defendido ese «modo cultural de ser y estar» lo rechazaran<sup>15</sup>.

Además, segunda novedad, la secularización ya no era un factor simplemente externo a la Iglesia. El comentario al *Decreto* realizado por uno de los miembros de la Comisión, el jesuita Matías García, reconocía igualmente la parcial culpabilidad del propio catolicismo debido a que «Creyentes conformistas de fe o de costumbres farisaicas, pueden ser ateos prácticos y provocar con su conducta a la indiferencia religiosa y a la incredulidad»<sup>16</sup>. Por medio de apreciaciones como la de Matías García, la casuística de la secularización se trasladaba durante estos años sesenta desde el binomio Iglesia

---

<sup>13</sup> José Ignacio RUIZ OLABUENAGA: Carta a José Gómez Caffarena (Nueva York, 4 de febrero de 1967), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 5, pp. 1-2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>15</sup> Hugh MCLEOD: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 14-15.

<sup>16</sup> Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo, «Apéndice I. Informe de la Comisión Interprovincial, Decreto sobre el ateísmo» (s. l., 1966), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 2, p. 27.

frente a Estado laico/obreros/ marxistas/masones, etc., al seno de la propia Iglesia.

En tercer lugar, en el *Decreto sobre el Ateísmo* se especificaba claramente cómo la irrupción de nuevos conceptos no era únicamente teoría, sino una realidad presente en la sociedad española, ya que, «a pesar de que en España el proceso de descristianización y ateísmo ha venido ciertamente retardado por respecto al de otras naciones occidentales, y a pesar de que aun hoy es menos visible (por el catolicismo oficial y el mito de la “unidad religiosa” del pueblo español), en realidad el ateísmo en todas sus formas existe y tiende a crecer como fenómeno masivo»<sup>17</sup>, dato que se puede corroborar con las estadísticas de esta etapa. Junto con la tradicional increencia de los obreros —denominada hasta el momento como «apostasía de las masas»— tendió a crecer de manera clara la no práctica religiosa del sector juvenil: durante la última parte del Régimen el número de jóvenes que declaraba asistir todos los domingos a misa pasó del 53 por 100 en 1968 al 25,3 por 100 en 1975<sup>18</sup>.

El *Decreto sobre el Ateísmo* llegó a comienzos de 1967 a todas las casas de una Compañía dividida a raíz de los profundos cambios religiosos de la década de los sesenta. En consecuencia, el escrito generó una fuerte polémica que se vio incrementada por su filtración a Blas Piñar, quien con su serie de artículos críticos hacia el *Decreto* en el diario *Informaciones* alimentó la «profunda irritación en los sectores conservadores e integristas»<sup>19</sup>. De hecho, a pesar del apoyo del padre provincial en España, Luis Carvajal, del apoyo del Secretariado Pro Non Credentibus e incluso de Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid<sup>20</sup>, se generó un *Contrainforme*<sup>21</sup>, igual-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>18</sup> Rafael DÍAZ-SALAZAR: «La transición religiosa de los españoles», en Rafael DÍAZ-SALAZAR y Salvador GINER (eds.): *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 93-174, esp. p. 152.

<sup>19</sup> Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: «Entre Barcelona y Madrid (1965-1968)...», p. 13.

<sup>20</sup> Cartas de Luis Carvajal, Víctor Blajot, Franz König y Casimiro Morcillo al Instituto Fe y Secularidad (1966-1967), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 4.

<sup>21</sup> Blas PIÑAR: «Oficialidad religiosa», *Informaciones*, 4 de febrero de 1966; *id.*: Comentario que alude al documento de la Comisión titulado «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II», *Informaciones*, 29 de junio de 1966, e *id.*: «Trabas» al apostolado seglar», *Informaciones*, 11 de febrero de 1967. En AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2.



mente redactado por jesuitas. El documento de réplica constituía una muestra más de la posibilidad real que hubo en esos años de separar a la Compañía en dos, tensión presente en otros espacios de la Iglesia católica entre los considerados reformistas y tradicionalistas<sup>22</sup>, y que ha conformado una de las líneas clave para comprender las transformaciones vividas por el catolicismo durante el último medio siglo<sup>23</sup>.

En medio de estos debates, reflexiones y polémicas en torno a la Comisión del Ateísmo, surgió desde sus propios miembros la creación del Instituto Fe y Secularidad el día 2 de abril de 1967. En las reflexiones que precedieron a la puesta en marcha del Instituto, se debatieron distintas opciones para el nombre de la plataforma: Instituto para el Estudio de la Creencia y de la Increencia, Fe y Existencia Laica e incluso Fe y Ateísmo, alternativas rápidamente descartadas. En el entorno de la Escuela de Teología para seculares de Barcelona, a la que se encontraba vinculado Álvarez Bolado, la búsqueda de una denominación se fue encauzando a raíz de la lectura del libro del obispo anglicano J. A. T. Robinson, *Honest to God*, publicado en 1963<sup>24</sup>. Este hecho fue trascendental, ya que, como reconocía Álvarez Bolado, el nombre “secularidad” vino gracias a la citada obra del obispo anglicano Robinson, que en esos años estaba revolucionando la comprensión del fenómeno secular<sup>25</sup>.

Tras contemplar la opción de convertir a los centros de teología para seculares de Madrid, Barcelona y Bilbao en Centros de Estudios del Ateísmo, finalmente se instaló un único Instituto en Madrid, vinculado a la Universidad Pontificia de Comillas. Su presentación en sociedad se efectuó en 1968 en la calle Maldonado de Madrid, siendo su primer director el propio Alfonso Álvarez Bolado. Durante este periodo, se siguieron tres líneas fundamentales de actuación para continuar y ampliar la experiencia de la Comisión: la formulación de objetivos, la creación de una estructura

---

<sup>22</sup> Contrainforme al decreto sobre el ateísmo (s. l., 1967), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 3.

<sup>23</sup> Rafael DÍAZ-SALAZAR: *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, Ediciones HOAC, 1988, p. 200.

<sup>24</sup> Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: «Entre Barcelona...», p. 3.

<sup>25</sup> Hugh McLEOD: *The Religious Crisis...*, p. 11.

organizativa y la programación de actividades propias<sup>26</sup>, las cuales mostraban su amplitud de miras y el deseo de comprensión integral del proceso de secularización y del cambio social en España. En estos primeros años, se llevaron a cabo seminarios como *Las perspectivas del contexto sociorreligioso de la vida religiosa femenina* (J. López García), *El joven Hegel y la interpretación teológica de la muerte de Dios* (Álvarez Bolado), *Sociología y teología de la confesionalidad estatal* (M. García), efectuados en el curso 1968-1969. En 1969-1970 tuvieron lugar los seminarios *Incidencias del marxismo en la actual transformación sociopolítica* y en 1970-1971, *Elementos teóricos para una sociología de la secularización* (E. Recio, J. F. Fontecha y J. Martínez Cortés), entre otras propuestas. Muy destacables fueron igualmente tanto la publicación del primer número del *Boletín de Fe y Secularidad* en 1970 como la redacción de una bibliografía sobre sociología de la religión, que comenzó —precisamente— por el tema «Secularización». Esta tarea fue complementada en 1975 y 1978 con otros dos tomos, realizando en total un análisis de 23.000 títulos<sup>27</sup>.

En este desempeño, el Instituto contaba con el claro apoyo de la Roma del papa Montini a través del cardenal König, presidente del Secretariado Pro Non Credentibus, quien se interesó postalmente en varias ocasiones por el Instituto. Como expresaba el cardenal a través de una carta enviada a Gómez Caffarena: «El universal proceso de secularización, muy avanzado en otras naciones, comienza a sentirse también en vuestra nación, pero vosotros podéis ayudarnos tanto de la más profunda y auténtica vena de vuestra propia tradición [...] a fin de conseguir una fé más adulta de vuestro pueblo, más desnuda de toda falsa apoyatura, más integrada en lo que hay de auténtico en la experiencia del mundo moderno»<sup>28</sup>.

El significativo escrito de König subrayaba cómo el análisis de la secularización realizado en este periodo por plataformas como Fe y Secularidad también se alimentaba de un amplio deseo de «purificación de la fe» y de «adulterez creyente» hacia una religiosidad

---

<sup>26</sup> S. A. [José GÓMEZ CAFFARENA]: «Vicisitudes de la presencia y actuación S.J. en FEYSEC: Esquema» (s. l., s. d.), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2.

<sup>27</sup> Julio COLOMER: «El Instituto...», p. 7.

<sup>28</sup> Franz KÖNING: Carta a José Gómez Caffarena (Viena, 25 de enero de 1968), AHUPCO, FYS, caja 543, carpeta 1, p. 1.

transformada, de autenticidad. En definitiva, la fe en la secularidad era una posibilidad aún contemplada desde el optimismo en este momento y a pesar de los primeros síntomas de transformación religiosa. Como consecuencia de este ambiente de renovación del que participaba Fe y Secularidad, el propio Instituto no solo confeccionó la obra *Conferencias-libro, fe y nueva sensibilidad histórica* (1972), sino que se integró y dinamizó las redes del cristianismo posconciliar que anhelaban esa purificación del catolicismo, tal y como señalaba el cura obrero Benito Santos al hablar en su escrito autobiográfico «de grupos de sacerdotes en torno a centros de interés, al estilo de Fe y Secularidad»<sup>29</sup> surgidos también en Galicia. Este deseo de «sumar fuerzas» se concretó en vínculos con otras plataformas como *Cuadernos para el Diálogo*. Caffarena publicó varios artículos en *Cuadernos para el Diálogo* y la «Mesa redonda sobre el ateísmo», organizada en la Universidad de Deusto en 1967, conformó el primer suplemento de la colección de *Cuadernos* en 1968. Por su parte, *cuadernícolas* destacados como Peces-Barba o el propio Ruiz-Giménez formaron parte de varios seminarios del Instituto. En medio de esta expansión hacia otras instituciones y plataformas y desde el optimismo por una renovada primavera cristiana, Fe y Secularidad encaraba el final del franquismo y la Transición democrática.

## Tiempos de cambio, tiempos de expansión del Instituto Fe y Secularidad (1972-1981)

Frente al languidecimiento que se contemplaba en la matriz del Instituto —la Comisión del Ateísmo— tras la elaboración de un informe sobre la izquierda social cristiana en 1972, última gran obra de la Comisión, Fe y Secularidad experimentó durante esta década una progresiva estabilización, que se acompañó con el traslado de la sede desde la madrileña calle Pablo Aranda a Diego de León en el año 1970. La consolidación se completó con la creación de los estatutos en 1973, en los que se fijaban claramente unos objetivos que ya estaban siendo desarrollandos: 1) «Estudio del pro-

---

<sup>29</sup> José CENTENO GARCÍA, Luis DIEZ MAESTRO y Julio PÉREZ PINILLOS (coords.): *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio*, Barcelona, Herder, 2009, p. 52.

ceso de Secularización», 2) «Promoción de un diálogo crítico entre las concepciones del mundo vigentes en la sociedad contemporánea y fomento de la colaboración entre ellas (hacia un mundo más humano)» y 3) «Estudio específico del hecho cristiano, desde un doble ángulo de interés; para su comprensión por los actuales no-creyentes y para la iluminación de los presupuestos de una realística evangelización actual»<sup>30</sup>.

Por otra parte, más allá del espacio «parapolítico» que las instituciones eclesiales desempeñaron durante el franquismo, y que fue especialmente relevante en esta última etapa del Régimen<sup>31</sup>, Fe y Secularidad también gozó durante la década de los setenta de amplia visibilidad dentro de la vibrante etapa posconciliar, situación que favorecía el aumento de su presencia tanto en los medios eclesiales como políticos. En ambos, el Instituto alcanzó probablemente el culmen de su influencia durante esta época de profundo cambio religioso.

En primer lugar, el Instituto incrementó su participación y contacto con el aparato institucional católico. Tras el pronto despegue de la «Iglesia de base» desde el inmediato posconcilio, la jerarquía también fue alejándose tanto del Régimen como del nacionalcatolicismo a través de hitos como la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes 1971 o la polémica en torno a Añoveros, obispo de Bilbao, en 1974<sup>32</sup>. En paralelo a este proceso de «desenganche», se incrementaron los potenciales puntos de colaboración entre el Instituto y el episcopado a medida que aumentaba el interés por el diálogo con la «no creencia» en la jerarquía. Esta creciente relación favorecía la sugerencia de propuestas desde el Instituto a ordinarios como el arzobispo de Granada, Emilio Benavent, a quien el Instituto alentó a la creación de un Secretariado Español para los No Creyentes. El Instituto aprovechaba el momento de cese del polémico arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero, como responsable episcopal en el área del Ecumenismo para efectuar el envío de su iniciativa por carta. Como señalaba Fe y Secularidad, en la justificación de este Secretariado, que hubiera supuesto la institucio-

---

<sup>30</sup> Julio COLOMER: «El Instituto...», p. 5.

<sup>31</sup> Guy HERMET: *Los católicos en la España franquista*, 2 vols., Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985.

<sup>32</sup> Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración...*, p. 25.

nalización episcopal del diálogo con la no creencia, «casi lo más importante de la fundación sería la «plasmación objetiva» de una voluntad de diálogo por parte de la Jerarquía española. Después, habría que «mentalizar ad intra» antes que nada»<sup>33</sup>.

A medida que el *taranconismo* se fue afianzando en el episcopado y con la llegada de la democracia, la relación episcopado-Instituto continuó estrechándose en torno a la reflexión sobre la «in-creencia». El propio nuncio L. Dadaglio escribió a Fe y Secularidad en 1977 para solicitar información sobre una posible «Asociación de Ateos» que habría surgido a raíz de los cambios profundos de la sociedad<sup>34</sup>, otra muestra más de la transformación en la sociedad española y de la colaboración del Instituto con la Iglesia para la comprensión del cambio.

La labor del Instituto como asesor-consultor de la estructura eclesiástica no se limitó al ámbito nacional, sino que también se hacía presente en la participación de miembros del Instituto en plataformas internacionales. Dos jesuitas vinculados al Instituto, Luis Acebal y Gómez Caffarena, redactaron a petición del Secretariado para los No Creyentes de Roma informes preparatorios para una reunión internacional sobre diferentes perspectivas de la increencia en 1977<sup>35</sup>, titulada *Les jeunes et l'avenir de la foi*. En ellos se recogía parte de la reflexión teórica que el Instituto ya había acumulado en un considerable número de seminarios para la fecha y confirmaba a la plataforma como la interlocutora española para la Iglesia universal sobre la temática de la secularización, tal y como se materializó en la continuación del asesoramiento al Secretariado en la siguiente reunión sobre la increencia de 1981 en torno al dilema entre ciencia y fe.

Por otra parte, el Instituto también se convirtió en espacio de reflexión sobre la política y sus relaciones con el factor religioso en

---

<sup>33</sup> S. A. [José GÓMEZ CAFFARENA], Carta a Emilio Benavent, arzobispo de Granada (22 de junio de 1969), AHUPCO, FYS, caja 545, carpeta 11.

<sup>34</sup> Luigi DADAGLIO: Carta para solicitar información sobre una asociación de ateos (Madrid, 10 de diciembre de 1977), AHUPCO, FYS, caja 546, carpeta 5.

<sup>35</sup> Luis ACEBAL: Respuesta a la petición de informe del Secretariado Pro Non Credentibus (Madrid, 4 de febrero de 1976), AHUPCO, FYS, caja 545, carpeta 10, y José GÓMEZ CAFFARENA: Respuesta a la petición de informe del Secretariado Pro Non Credentibus (Madrid, 23 de diciembre de 1976), AHUPCO, FYS, caja 545, carpeta 10.

torno a dos líneas fundamentales en esta década: el marxismo, por un lado, y, cada vez más intensamente desde 1975, los dilemas en la construcción de la España democrática, por otro.

Si bien desde el inicio hemos visto que la novedad del Instituto radicaba en el intento de comprensión del ateísmo práctico, su ambicioso proyecto abarcó un diálogo con todo el fenómeno del ateísmo en general, máxime teniendo en cuenta la fuerza que poseyó el marxismo en el tardofranquismo y su popularidad en el mundo de base cristiano que había protagonizado y sobrevivido a la crisis de la Acción Católica (1966-1967). Aunque el marxismo podía percibirse más ligado a las categorías previas de secularización de «apostasía de las masas» obreras, Fe y Secularidad no ignoró la importancia radical del mismo en la minoría más activa de la Iglesia, así como las implicaciones que poseía para su propio proceso de transformación religiosa. José Antonio Gimbernat y Alfonso Álvarez Bolado se convirtieron en los coordinadores de esta cuestión gracias a sus trayectorias personales, siendo el fruto más destacado de este diálogo la preparación con el Instituto Misionológico de Bériz de las jornadas «Fe Cristiana y Cambio social en América Latina» (El Escorial, julio de 1972).

Las Jornadas atrajeron a la España nacionalcatólica a exponentes de la Teología de la Liberación, como al propio Gustavo Gutiérrez, y confirmaron la impronta de esta corriente en el presente y el futuro del cristianismo progresista en España. Era un hito indudable que los responsables de la Teología de la Liberación reunieran a 400 asistentes en Europa y más concretamente en una España que aún bebía del recuerdo de su «propia victoria» contra el marxismo, como se recogió en la profunda crítica que desde los sectores próximos al Régimen se efectuó contra el evento. En este sentido, las Jornadas no solo acarrearón dificultades al Instituto por el tema económico —problemática que Fe y Secularidad tratará de resolver más adelante, en 1979, con la creación de una institución de apoyo, la Fundación de Estudios Socioculturales—<sup>36</sup>, sino que sus complicaciones excedieron las cuestiones de presupuesto e implicaron a la Dirección General de Seguridad. El impacto quedó corroborado por la creación en el Gabinete de En-

---

<sup>36</sup> S. A. [José GÓMEZ CAFFARENA]: «Vicisitudes de la...», p. 1.

lace, organismo de control de la información política durante el tardofranquismo, de un fichero dedicado tanto al Instituto Fe y Secularidad como al propio Álvarez Bolado a raíz de las jornadas, que son descritas como reunión de «la parte más conspicua de los teólogos de la liberación»<sup>37</sup>.

Los problemas asociados llevaron al agotamiento de Álvarez Bolado y su sustitución en 1972 por Gómez Caffarena. Sin embargo, y a pesar de las dificultades, las Jornadas de El Escorial y sus reflexiones iluminaron toda la década a través de la continuación de los seminarios cristianismo/marxismo. En ellos se puede observar la evolución de esta relación durante el periodo del tardofranquismo a la Transición: desde la expectativa y la ilusión por la colaboración conjunta en los estertores del Régimen, al desánimo y la separación progresiva a medida que se afianzaba la democracia, para concluir en cierta reactivación del recelo mutuo a partir de los ochenta. Sin duda, el cambio de la Transición durante los setenta suponía un contexto cualitativamente diferente al desaparecer el enemigo común de cristianos progresistas y de comunistas: el Régimen. Aun así, el destacado peso cultural del marxismo y el particular interés del Instituto por él motivaron que durante los años 1976 y 1978 se continuase con el debate en propuestas como el seminario *Estudio empírico sobre socialismo y cristianismo* (1976-1977) o la encuesta *Los marxistas españoles y la religión*<sup>38</sup>. En el contexto de esta reflexión, la propia Conferencia Episcopal, por medio del contacto entre su secretario—Elías Yanes— con Gómez Caffarena —director del Instituto—, solicitó un informe sobre el cristianismo y el marxismo para el propio discernimiento de los obispos sobre el fenómeno<sup>39</sup>. La carta de Caffarena a Elías

---

<sup>37</sup> Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, «Memoria anual de la Iglesia española» (Madrid, 15 de enero de 1973), AGA (3), caja 107.1-42/08992, carpeta 1, p. 6.

<sup>38</sup> INSTITUTO FE Y SECULARIDAD: *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, Edicusa, 1977.

<sup>39</sup> Elías YANES: «Para una reflexión pastoral sobre actitudes de los cristianos ante el marxismo» (Ávila, 5 de agosto de 1976), AHUPCO, FYS, caja 551, carpeta 1. La respuesta se encuentra en José GÓMEZ CAFFARENA: Carta a Mons. Elías Yanes y anexos (Madrid, 28 de enero de 1977), AHUPCO, Archivo Instituto Fe y Secularidad, caja 551, carpeta 1. En la misiva se habla de una reunión para el 5-6 de febrero de 1977 y se encuentra seguida de escritos sobre el marxismo de Caffarena

Yanes data de enero de 1977 (meses previos a la legalización del Partido Comunista en el Sábado Santo de aquel año) y se sitúa en el archivo inmediatamente antes de varios análisis que recogían el fruto de la reflexión amplia del Instituto sobre las relaciones cristianismo-marxismo. La profundidad del análisis filosófico del propio Caffarena constituía el pórtico de una serie de documentos: una relación del magisterio pontificio y sus contradicciones con el marxismo; un documento de Ricardo Alberdi en el que reclamaba declaraciones episcopales más explícitas sobre «el carácter anticristiano del capitalismo en sus principios y estructuras (p. 8)» o la reflexión de Rafael Belda sobre la complementariedad entre la lucha de clases y el Evangelio, en las que afirmaba que «el evangelio no se opone al proyecto socialista de una sociedad sin clases, sino a ciertas interpretaciones de ese proyecto (p. 6)». Sin duda, el documento del anexo que iba más lejos era el que incidía en la posibilidad real de integración cristiana en los partidos de inspiración marxista. No obstante, este último análisis afirmaba una doble (y curiosa) diferenciación: por un lado, en «la situación española se constata una fuerte carga de dogmatismo agnóstico y ateo (p. 2)», con la recomendación del mantenimiento de las precauciones de la *Octogesima Adveniens* (1971) para el Partido Socialista, la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT) y el Partido del Trabajo (PT); pero, por otro, señalaba que el Partido Comunista había dado un cambio real hacia un «comunismo laico» entendido como «comunismo de libertad» y había, por tanto, eliminado las contradicciones entre cristianismo y marxismo.

Los documentos episcopales más próximos a la citada correspondencia fueron la *Nota sobre Participación Política* (febrero de 1977) y el *Extracto del comunicado final de la reunión de la Permanente de la CEE* del 22 de abril de 1977. En ambos, se observaba una continuidad con *Iglesia y Comunidad Política* (1973) al señalar que ningún partido político agotaba la potencialidad del Evangelio, pero con un marcado énfasis —en línea con los documentos situados en el archivo junto a la carta de Caffarena— en la significativa incompatibilidad del cristiano con cualquier opción en la que «se suprimen los derechos fundamentales y las libertades del hombre;

---

Rafael Belda, Tomás Malagón, Ricardo Alberdi y Manuel Bermudo (nombres que se citan, aunque no todos los escritos aparecen con su autor correspondiente).



o en la que el lucro sea el motor esencial del progreso económico; la concurrencia, la ley suprema de la economía, y la propiedad privada de los medios de producción, un derecho absoluto»<sup>40</sup>, párrafo que provocó la crítica de Garrigues-Walker a la Iglesia y a su «incultura económica» en *El País*<sup>41</sup>. Sin embargo, en el segundo documento episcopal, del 22 de abril de 1977, se incluyó un significativo añadido a la base anterior, llamado a tener un peso destacado en los futuros debates democráticos: la incompatibilidad del católico con «los que propugnan la estatificación de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieren para sus hijos» así como la necesidad de la defensa de «valores como la libertad, la moralidad, la estabilidad de la familia, el derecho a la vida aun antes de nacer...»<sup>42</sup>.

Más allá de la reflexión cristianismo-marxismo, la democracia propiciaba un nuevo espacio público y político en el que la Iglesia devenía un actor más en una sociedad plural. En este contexto, el Instituto se prestó a sí mismo como punto de encuentro entre diversos protagonistas del momento en los locales de Diego de León. ¿El objetivo?: debatir en clave de Fe y Secularidad sobre el fenómeno político, cívico y constitucional y el papel de lo religioso y de lo ético. Desde esa base, se organizaron seminarios sobre la relación entre *Ética y Política* (1976-1978)<sup>43</sup> y sobre los *Presupuestos éticos y teórico-críticos del quehacer político*, que incluyó un coloquio sobre la actuación del PSOE y del PCE en las sesiones parlamentarias de 1977 y contó con la presencia de J. L. Aranguren, M. Villa Arregui, G. Caffarena. Rafael Arias Salgado, Pérez Ledesma (catedrático), Salustiano del Campo (Sociólogo), el jurista Rubio Llorente,

---

<sup>40</sup> OFICINA DE INFORMACIÓN: «Nota sobre la participación política de los cristianos» [2 de febrero de 1977]. Recuperado de Internet ([http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win\\_main.jsp](http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp)), y COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «Extracto del comunicado final de la LXII Reunión de la Comisión Permanente de la CEE ante las próximas Elecciones generales» (22 de abril de 1977). Recuperado de Internet ([www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es)), p. 2.

<sup>41</sup> Antonio GARRIGUES-WALKER: «El capitalismo y la Iglesia católica», *El País*, 4 de mayo de 1977, p. 42.

<sup>42</sup> COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «Extracto del...», p. 1.

<sup>43</sup> Julio COLOMER: «El Instituto...», p. 4.

Vidal Beneyto y Tierno Galván. A este momento corresponde también el seminario *La actitud eclesial ante la Constitución de 1978*, al que asistieron Peces Barba, Eugenio Nasarre, Miguel Herrero de Miñón y Fernando Claudín.

La reflexión sobre la política y la labor de asesoría a la Iglesia no supusieron el abandono de la actividad académica e intelectual sobre el cambio religioso, que se intensificó y se re-estructuró durante el final de la década de los setenta con el objetivo de comprender las nuevas dinámicas de un proceso secularización acelerado. A través de las propuestas del Instituto podemos vislumbrar el carácter de la Transición como una suerte de cierre de una etapa religiosa anterior y «a lo largo de un periodo de dos-tres años (1979-1982) se celebraron en el Instituto Fe y Secularidad unos seminarios de investigación del tema “Cambio social y conciencia religiosa”»<sup>44</sup>. Sin embargo, la Transición representaba igualmente la apertura de una etapa con diferentes exigencias en cuanto al diálogo entre fe y secularidad. En primer lugar, porque la democracia garantizaba un espacio de pluralidad que posibilitó, como reconocía Gómez Caffarena<sup>45</sup>, la irrupción de una nueva propuesta del Instituto: los Foros sobre el Hecho Religioso en 1978 como «ámbito de diálogo entre intelectuales cristianos, agnósticos y ateos»<sup>46</sup>. En sus objetivos, los organizadores trataban de «reeditar para nuestra situación lo que fueron en su momento las «Conversaciones Católicas Internacionales» de San Sebastián y algo después, las «Conversaciones de Gredos para intelectuales»»<sup>47</sup>. Los Foros, cuya primera edición se efectuó en 1978, fueron divulgados por medio de la revista *Vida Nueva*, hecho que favoreció su difusión al público interesado.

Igualmente, la apertura de una nueva etapa también implicaba un reacomodo del catolicismo en este espacio democrático. Tanto en los seminarios sobre la actuación eclesial en democracia como

---

<sup>44</sup> Javier MARTÍNEZ CORTÉS: «VII: Religión, cultura, sociedad», en FUNDACIÓN FOESSA: *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983*, Madrid, Editorial Euramérica, 1983, pp. 609-633, esp. p. 609.

<sup>45</sup> S. A. [José GÓMEZ CAFFARENA (¿?)]: «Vicisitudes...», p. 1.

<sup>46</sup> Rafael DÍAZ-SALAZAR: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, p. 161.

<sup>47</sup> Julio COLOMER: «El Instituto...», p. 7.

en el tercero de los Foros sobre el Hecho Religioso (septiembre de 1979) y su significativa ponencia *La religión, hecho inútil* de Joan Estruch<sup>48</sup> se reflexionaba sobre los posibles nuevos (no) espacios de lo religioso en medio de una sociedad cada vez más pluralista y que estaba perdiendo la anterior carga impositiva, moral y legal del catolicismo. Reflexiones en esa línea constituían el reflejo teórico en el Instituto de los cambios que estaban acaeciendo en la sociedad española con el paso del nacionalcatolicismo a la sociedad democrática: tras la muerte del dictador, el porcentaje de católicos practicantes descendió del 87 al 59 por 100 solo entre 1976 y 1978, mientras que el volumen de las respuestas no religiosas ascendió del 2 al 20 por 100, en ese mismo periodo<sup>49</sup>.

### **El Instituto Fe y Secularidad: del diálogo en el conflicto entre fe y secularidad a su disolución en la secularización (1982-2001)**

A través de reflexiones y estadísticas como las presentadas, los años setenta se revelan como un hito fundamental en el cambio de tendencia de la presencia del catolicismo en España. Además, la progresiva consolidación de las dinámicas en torno una sociedad plural, democrática y secularizada generaba el replanteamiento de los actores sociales y eclesiales en torno a la cuestión religiosa.

Concretamente, desde los años ochenta el Instituto tuvo que afrontar y responder a los diferentes distanciamientos que se evidenciaron entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil. En ellos, aunque siempre dentro de un marco democrático y de consensos básicos que diferenciaban esta tensión de épocas precedentes, se reanudaron los conflictos sobre el propio tema religioso<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Ponencias en el III Foro sobre el Hecho Religioso (Madrid, 1979), AHUPCO, FYS, caja 569, carpeta 3.

<sup>49</sup> La estadística incorpora la ambigua categoría de «poco practicante», dato que puede distorsionar la presentación de las cifras. Sin embargo, los cambios que las cifras revelan muestran la importancia de este periodo de la Transición en el proceso de secularización en España. Pedro GONZÁLEZ BLASCO y Juan GONZÁLEZ-ÁNLEO: *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, Fundación SM, 1992, p. 25.

<sup>50</sup> Susana AGUILAR: «La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a

Esta creciente tensión condicionaba la propuesta de diálogo entre fe y secularidad del Instituto. Mientras, el proceso de secularización continuaba.

De hecho, y como consecuencia del desgaste que iba generando el proceso de secularización y las tensiones internas eclesiales que se arrastraban desde los sesenta, la vitalidad del debate posconciliar fue cediendo paso al desánimo, el desánimo a la pasividad, y la pasividad a la nostalgia en la comunidad católica<sup>51</sup>. En paralelo a este cambio en el «estado de ánimo» del catolicismo, continuaba la división entre episcopado e Iglesia de base, que se hizo más clara a medida que se acentuaba la línea de relectura de los debates posconciliares por parte de Juan Pablo II, nombrado Papa en 1978. El inicio del pontificado de Wojtyła se tradujo rápidamente en España en un cambio de actitud del episcopado y, posteriormente, en una modificación de las cabezas visibles de la Iglesia. Este giro generó un distanciamiento notable entre la jerarquía eclesial y Fe y Secularidad respecto a la década anterior. La colaboración entre ambos se volvió menos frecuente y fueron los obispos *taranconianos* —como el propio Vicente Enrique y Tarancón o Ramón Echarren— los que la continuaron protagonizando.

Respecto a este conflicto intra-eclesial, Caffarena —director del Instituto— ya se había situado en 1975 del lado de los sectores más cuestionados por parte de la jerarquía, como era el caso de los sacerdotes secularizados, con una carta en la que denunciaba que «Las discriminaciones que en la Iglesia afectan a los que se secularizan deben desaparecer»<sup>52</sup>. Por otra parte, miembros y participantes del Instituto continuaron presentes en diferentes hitos del desentendimiento con el episcopado durante este periodo: la creación de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, fundada en el año 1982; la «carta abierta sobre el devenir de la teología» en 1986 o la firma de la carta de los teólogos en 1993 contra la encíclica *Veri-*

---

comienzos del siglo XXI», *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 71, 2 (2013), pp. 309-334, p. 321.

<sup>51</sup> Ramón ECHARREN: «Veinticinco años en la vida de la Iglesia española», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL: *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Estella, Verbo Divino, 1990, pp. 25-78.

<sup>52</sup> Juan MARTÍN VELASCO: Carta a José Gómez Caffarena para demandar una mejor consideración de los curas secularizados (Madrid, 25 de abril de 1975), AHUPCO, FYS, caja 546, carpeta 5, p. 3.

*tatis Splendor*<sup>53</sup> de Juan Pablo II. Además, pensadores como Juan José Tamayo, miembro de la citada Asociación Juan XXIII —que se encontraba en creciente tensión con el episcopado español—, o Juan Antonio Estada, teólogo sancionado por el episcopado en 1988, estuvieron presentes en las publicaciones y debates del propio Instituto. Por si no quedaba claro de qué lado de la balanza se situaba el estilo Fe y Secularidad, uno de los colaboradores más asiduos del Instituto —el filósofo José Luis Aranguren— comparaba en *El País* a raíz del seminario sobre *La función de la Iglesia en el desarrollo de los Estados Modernos* (1983) «el estilo comunicación interdisciplinar e interpersonal» del Instituto frente a Juan Pablo II y «Las concentraciones papales [que] nos devuelven a los tiempos de la preguerra mundial, a la pura aclamación pasiva de un protagonista»<sup>54</sup>. Merece la pena subrayar la función de Aranguren como relator en *El País* de los anteriormente citados Foros del Hecho Religioso. En sus escritos, Aranguren contribuía a la presencia de los Foros dentro del «intelectual colectivo» de la Transición. A pesar de la importante función como interlocutor eclesial que el filósofo subrayaba para el Instituto, Fe y Secularidad se situaba en un sector de la Iglesia cada vez más cuestionado por el episcopado, hecho que condicionaba en la práctica el alcance intraclesial de su planteamiento.

En cuanto a su papel como actor social en el debate político, mientras el marxismo, que en el anterior punto se mencionaba como uno de los grandes ejes de reflexión del Instituto, abandonaba definitivamente peso en los debates de Fe y Secularidad, los seminarios se fueron centrando más en las consecuencias de la victoria del PSOE en 1982. Este hecho marcó un cambio progresivo en las relaciones Iglesia-Estado a través de los debates impulsados por la política socialista en la sociedad española. Entre todos estos dilemas (aborto, educación...), fue la cuestión del encaje de lo religioso en la escuela de un sistema aconfesional la que más atención del Instituto atrajo y a la cual dedicó seminarios como *Escuela*

---

<sup>53</sup> Álex RODRÍGUEZ: «Teólogos españoles consideran la encíclica *Veritatis splendor* premoderna y preconciiliar», *El País*, 7 de octubre de 1993, [https://elpais.com/diario/1993/10/07/sociedad/7499484018\\_50215.html](https://elpais.com/diario/1993/10/07/sociedad/7499484018_50215.html).

<sup>54</sup> José Luis LÓPEZ ARANGUREN: «El catolicismo de masas», *El País*, 13 de mayo de 1983, [https://el.pais.com/diario/1982/05/13/sociedad/390088801\\_850215.html](https://el.pais.com/diario/1982/05/13/sociedad/390088801_850215.html).

*pública y religión* en 1987-1988 (coordinadores: Emma Martínez Ocaña, Javier Martínez Cortés); *Identidad disciplinar de la Enseñanza escolar de la religión en el marco educativo español* en 1989-1990 (coordinador: Rafael Artacho); y los dos seminarios sobre *El hecho religioso en el Sistema Educativo Español* organizados por Caffarena entre 1997-1999<sup>55</sup>. En el desarrollo de los seminarios se procuraba la generación de un espacio diálogo entre las posiciones de los diferentes protagonistas políticos y sociales del debate (Luis Gómez Llorente, Emma Martínez Ocaña, Eugenio Nasarre, Herrero de Miñón, José Blanco, Martín Patino...) a través del diálogo sobre las cuestiones que polarizaban a los actores. Este era el caso de la asignatura de Religión y Moral Católica. El Instituto generó un importante corpus de reflexión en el que se contemplaban diferentes propuestas para la asignatura de Religión y sus posibles alternativas, además de estudiar otros modos de presencia de lo religioso en la escuela que fueran a la vez de carácter obligatorio y laico (Historia de las Religiones)<sup>56</sup>.

Paradójicamente, la diferencia entre el debate político en torno a estos temas, en los que progresivamente se afianzó el desentendimiento entre la Iglesia institucional y el gobierno socialista, y la propuesta de diálogo de los seminarios generó que el Instituto pudiera perder también proyección en el espacio político. Ciertamente, el Instituto mostraba su capacidad de convertir los seminarios en espacios de encuentro entre posturas, dinámica que también se extendía a los Foros. No obstante, la nota realista era dada por el profesor Javier Fernández Vallina en la quinta sesión del seminario de *El hecho religioso en el Sistema Educativo Español* (1997-1998) cuando señalaba la creciente desconexión entre las iniciativas del Instituto y la situación social, con la consiguiente posibilidad de conversión de la plataforma en una acción voluntarista y minoritaria.

---

<sup>55</sup> Los seminarios citados se encuentran en AHUPCO, FYS, caja 556, carpetas 1 [*Escuela Pública y Religión*] y 10 [*Identidad disciplinar de la Enseñanza Escolar de la religión en el marco educativo español*], y caja 558, carpetas 13 [*El hecho religioso en el sistema educativo español (I)*] y 16 [*El hecho religioso en el sistema educativo español (II)*].

<sup>56</sup> El estudio de las distintas alternativas está presente Javier MARTÍNEZ CORTÉS y Emma MARTÍNEZ OCAÑA (coords.): Seminario 206-*Escuela pública y religión* (1987-1988), AHUPCO, FYS, caja 556, carpeta 1.

Junto con el reposicionamiento en la estructura eclesial y en el debate político, la diversidad que alcanzaba el fenómeno de la increencia siguió promoviendo la reflexión sobre la secularización a través de las *Jornadas sobre Increencia*. La primera de estas iniciativas se realizó en 1986 y contó con la presencia del preposito general de los jesuitas, Peter Hans Kolvenbach. La reflexión sobre increencia fue continuada en las *Jornadas de Increencia y Medios de Comunicación Social* (1989) y en el encuentro sobre *Fe en el Mundo de Hoy* (1994). El Instituto, además, promovió otra apuesta novedosa durante esta época final de su existencia: desde 1988 aparecieron —en colaboración con la editorial Sal Terrae— los *Cuadernos Fe y Secularidad*. Por medio de los cuadernos, el Instituto pretendía llegar a un mayor número de interesados con ediciones de 3.000 ejemplares<sup>57</sup>. En la documentación justificativa de estas distintas iniciativas se destacaba la necesidad de responder con más medios a las distintas variantes de increencia que la sociedad democrática había hecho explícitas. En esta década de los ochenta, los fenómenos asociados a la secularización se hacían cada vez más plurales y complejos a través de una deriva posmoderna, sobre la cual también reflexionó el Instituto<sup>58</sup>, que posibilitaba la irrupción de nuevas realidades religiosas que progresivamente se alejaban de la primera etapa del Instituto. Ya no era en sí el ateísmo práctico, sino la base de una nueva oleada de secularización entre la *exculturación* cristiana de las estructuras sociales y la irrupción de nebulosas místico-esotéricas apartadas de la formulación católica<sup>59</sup>.

El Instituto dedicó parte de su esfuerzo intelectual durante los noventa a la comprensión de estas transformaciones de la secularización. Tal fue el caso del soporte que brindó a la obra de Andrés Tornos y Rosa Aparicio de 1995 *¿Quién es creyente en España hoy?*<sup>60</sup>, confeccionada a partir de un trabajo de campo que comenzó en 1993. En los informes preparatorios se evidenciaban

---

<sup>57</sup> Antonio BLANCH: «Informe sobre Fe y Secularidad» (16 de diciembre 1992), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2, p. 1.

<sup>58</sup> Antonio BLANCH y José GÓMEZ CAFFARENA: Seminario 194-*La crisis de la Modernidad: la Postmodernidad* (1986-1987), AHUPCO, FYS, caja 555, carpeta 1.

<sup>59</sup> Alfonso PÉREZ-ÁGOTE: *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2012, p. 136.

<sup>60</sup> Andrés TORNOS y Rosa APARICIO: *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 1995.

las bases de la intensificación de la secularización a medida que un porcentaje creciente de la población consultada consideraba la respuesta cristiana como «anticuada, propia de gente atrasada», «insuficientemente crítica», «rígida, intolerante»; «ligada a un aparato eclesástico inadmisibles», tal y como recogían los escritos elaborados por los autores y conservados en el archivo del Instituto<sup>61</sup>. Más aún, como reflexionaba Juan Antonio Estrada en un número de los *Cuadernos Fe y Secularidad* surgido a raíz del XXXIII Foro sobre el Hecho Religioso, el progresivo aumento de la indiferencia mostraba que languidecía la respuesta cristiana, pero también quizá la pregunta por Dios, quien «desaparece, pierde sentido y significación y se convierte en un nombre del pasado sin referente para el hombre de hoy»<sup>62</sup>.

La suma de todos estos cambios sociales, políticos y eclesiales favoreció que a medida que se aproximaba el año 2000 el Instituto se fuera quedando cada vez más reducido a lo académico y con un alcance limitado a los ya «fieles» de sus iniciativas. Junto con los cambios en la dirección —Julio Colomer relevó a Caffarena y posteriormente Antonio Blanch asumió la dirección—, la acentuada sensación de crisis forzaba el replanteamiento sobre la esencia misma del Instituto a través de diferentes revisiones y autocríticas que se realizaron durante este periodo, y que se conservan en el archivo<sup>63</sup>. En primer lugar, el Instituto a pesar de su carácter plural había sido llevado esencialmente por jesuitas. Como señalaba un informe de Julio Colomer, «La disminución del número de jesuitas que trabajaban en el Instituto [suponía una] nueva perspectiva del fenómeno de la increencia en España»<sup>64</sup>, a la par que añadía una dificultad a su organización. Por su parte, el jesuita Andrés Tornos, otro de los históricos del mismo, indicaba en su informe que uno de los posibles fallos había sido su crecimiento hacia «afuera» de la

<sup>61</sup> Andrés TORNOS y Rosa APARICIO: «Las identidades del creyente y del no creyente— Investigación cualitativa» (1993), AHUPCO, FYS, caja 563, carpeta 5, p. 78.

<sup>62</sup> Juan Antonio ESTRADA: «La atracción del creyente por la increencia», en Javier MUGUERZA y Juan Antonio ESTRADA (eds.): *Creencia e increencia: un debate en la frontera, Cuadernos Fe y Secularidad* 48/49, Maliaño, Sal Terrae, 2000, pp. 37-63, p. 51.

<sup>63</sup> Estos informes se encuentran concentrados en la siguiente referencia: AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2.

<sup>64</sup> Julio COLOMER: «El Instituto...», p. 3.



propia Compañía que la gestó<sup>65</sup>. Si ello había explicado su supervivencia respecto de la Comisión del Ateísmo en los setenta, también contribuía a su progresivo repliegue final cuando en ese «hacia afuera» había cada vez menos audiencia que quisiera escuchar, una tendencia que se venía acentuando desde los ochenta. Así pues, tras experimentar un progresivo envejecimiento de sus organizadores, un languidecimiento de su alcance y quedar prácticamente encargado de la organización del Foro del Hecho Religioso, las publicaciones y la gestión de un máster en la Universidad Pontificia de Comillas, finalmente se desestructuró su autonomía en el año 2001. En la carta de integración del Instituto en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Antonio Blanch, el director que cerró la última etapa del Instituto, explicaba con claridad las razones del fin: «La gran transformación de las circunstancias sociales y culturales, en lo referente a la vida religiosa de los españoles, que se manifiesta ahora en formas muy generalizadas de indiferencia o de pragmatismo escéptico, mientras que los objetivos del Instituto habían sido sobre todo el estudio del ateísmo y de la secularidad en su sentido más originario. A lo cual se añade, en segundo lugar, el envejecimiento de muchos de los miembros del Instituto»<sup>66</sup>.

### **Conclusiones: Fe y Secularidad, teoría y alcance de la secularización en España**

Tras haber presentado la trayectoria del Instituto a partir de la documentación de su archivo y en diálogo con el desarrollo del proceso de secularización en España, concluiremos el artículo retomando las dos líneas de partida: la presentación de la reflexión sobre la secularización de Fe y Secularidad y los avatares en la trayectoria del Instituto como reflejo de las transformaciones socio-religiosas de la segunda mitad del siglo xx.

En cuanto a la primera cuestión, la documentación del Instituto nos revela un espacio amplio para la continuación de la profundiza-

---

<sup>65</sup> Andrés TORNOS: «Documento: sobre el Instituto Fe y secularidad (ideas de A. Tornos)» (s. l., diciembre de 1985), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2, p. 1.

<sup>66</sup> Antonio BLANCH: Carta de disolución del Instituto (Madrid, 16 de mayo, 2001), AHUPCO, FYS, caja 547, carpeta 13, p. 1.

ción en el estudio de la secularización. La concreción del estudio de la secularización a través de una mirada particular, el Instituto Fe y Secularidad, en un contexto determinado, España entre 1966 y 2001, facilita la incorporación de fuentes documentales y de trayectorias particulares en el cambio religioso, las grandes ausentes en el estudio de la secularización. Más allá de las limitaciones temporales para acceder a la documentación relativa al gran proceso de cambio religioso acaecido desde los años 1960, el material histórico ya disponible y escasamente estudiado, como es el caso del archivo de Fe y Secularidad, nos permite trazar la reconstrucción histórica del concepto desde las reflexiones e impresiones de los actores y no únicamente desde la conjunción entre la teoría de la secularización y los datos estadísticos.

La secularización a partir de las reflexiones de Fe y Secularidad se nos muestra como una realidad histórica que ha sido y es modificada y conceptualizada por los propios agentes históricos, cuyas visiones dotan al concepto de diacronía, sincronía y dinamismo. De este modo, las constataciones sobre el cambio religioso de las fuentes sociológicas no solo son complementadas por las fuentes históricas del Instituto, sino que la propia reconstrucción historiográfica de los debates del Instituto permite profundizar en la dimensión histórica de los cambios a través de la «observación de los observadores» del proceso<sup>67</sup>. El Instituto participó de esta interacción con la secularización desde sus comienzos a través de su particular empeño por buscar una «fe purificada» dentro de una transformación secular, renovadora de las estructuras religiosas y con la que deseaba dialogar. El propio hecho de que una de las principales iniciativas de reflexión sobre la secularidad en España, el Instituto, surgiera en la Iglesia católica es muestra de que esta historia sobre la secularización centrada en los actores históricos constituye no solo una narración de pérdida de religiosidad, sino también de capacidad de innovación de los propios agentes religiosos<sup>68</sup>.

Las reflexiones del Instituto nos revelan igualmente el juego de reconfiguraciones políticas y religiosas en el paso del nacionalcatolicismo a la democracia, un replanteamiento del papel de la religión

---

<sup>67</sup> Niklas LUHMANN: *La religión...*, p. 16.

<sup>68</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER: *La religión hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, p. 47.

que también condujo a una reactivación de la conflictividad entre fe y secularidad en los ochenta. Por entonces, una plataforma eclesial como el Instituto intentó generar en la esfera pública un espacio de diálogo entre los actores, dinámica que contrastaba con una década en la que la religiosidad parecía retirarse a la esfera de la intimidad.

La secularización entendida exclusivamente como proceso meta-histórico nos priva de esta perspectiva dinámica e histórica que revela el estudio de la reflexión de Fe y Secularidad como observador histórico involucrado en el propio proceso.

Por otra parte, en cuanto a las condiciones que enmarcaron la trayectoria del Instituto, el estudio histórico de un sujeto particular como Fe y Secularidad nos facilita el contraste entre su evolución y el desarrollo del proceso de secularización, es decir, el condicionamiento que el propio proceso de cambio religioso fue imprimiendo sobre el horizonte de expectativa del Instituto<sup>69</sup>. Las condiciones cambiantes de la religiosidad durante las cuatro décadas estudiadas imprimieron indeleblemente su huella en la evolución de Fe y Secularidad. Frente al momento de vitalidad del debate católico de los sesenta y setenta, que favoreció la expansión del Instituto, a partir de los ochenta comenzó su repliegue ante unas circunstancias cambiantes de religiosidad que fueron minando las bases de la propuesta de Fe y Secularidad, tal y como ha ido revelando la propia documentación. Finalmente, como explícitamente indicaba la carta de disolución, una secularización que adoptó un rostro distinto al esperado en los sesenta hizo que el Instituto perdiera su sentido, posibilidad y plausibilidad. El Instituto, su actividad y sus avatares constituyen reflejos prácticos de la materialización concreta del abstracto proceso de secularización y, por tanto, un espacio desde donde contrastar las trayectorias históricas particulares con la abundante bibliografía sociológica sobre la secularización.

La reflexión teórica y la evolución del Instituto Fe y Secularidad, una experiencia pasada que tuvo lugar en medio de las profundas transformaciones del catolicismo en España, nos muestran un camino para la continuación del estudio histórico de la secularización. Sin evitar la necesaria confrontación con el rico acervo conceptual ya existente, el análisis de la secularización desde la sociolo-

---

<sup>69</sup> Reinhart KOSELLECK: *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

gía histórica construye su comprensión del cambio religioso desde los actores que se hallan tras las estadísticas y a partir de procesos necesariamente contextualizados. Así pues, a través de voces como Fe y Secularidad, conservadas en la documentación, se hace posible la inserción de la secularización en la historia, es decir, la inserción de nuestra situación contingente de individuos seculares en nuestra condición perenne de individuos históricos.