**La “edad de oro” del *Instituto Fe y Secularidad* de Madrid**

**Las “Jornadas Fe Cristiana y cambio social en América Latina” (El Escorial, julio de 1972) supusieron su lanzamiento internacional**

 **[Leandro Sequeiros] 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. La organización y desarrollo de las “Jornadas Fe Cristiana y cambio social en América Latina” supusieron su internacionalización. Dos décadas después de su cierre incomprensible, 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. Desde nuestro punto de vista, los 20 años que discurren entre 1972 y 1992 pueden ser considerados la “edad de oro” de Fe y Secularidad.**

**Introducción**

El [*Instituto Fe y Secularidad*](https://redib.org/Record/oai_articulo2738229-el-instituto-fe-y-secularidad-y-el-di%C3%A1logo-de-los-jesuitas-espa%C3%B1oles-sobre-marxismo-y-secularizaci%C3%B3n-1967-1987-%C2%ABeuropa-como-espacio-de-paz%C2%BB), 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.

El inicio de los años 70 del siglo XX supuso el inicio de edad de Oro del Instituto, cuando los jesuitas José Antonio Gimbernat y Alfonso Álvarez Bolado aceptaron ser los coordinadores de unas Jornadas que los llevaron muy lejos. Junto con el [Instituto Misionológico de Bérriz](https://www.mmb-esp.net/) organizaron y llevaron a cabo las jornadas ***«Fe Cristiana y Cambio social en América Latina***» (El Escorial, julio de 1972).

**El Instituto Fe y Secularidad**

Durante 35 años, el ***Instituto Fe y Secularidad***  fue un referente en toda España de las relaciones entre la Iglesia y la secularización. Pero hubo veinte años (1972-1992) durante los cuales su luz brilló con más intensidad. A estos años hemos llamado “la edad de oro”. Los primeros cinco años de vida (1967-1972) fueron de tanteos previos. Y los últimos diez años (1992-2002) pueden considerarse inadaptación a una sociedad cambiante y a la que no supo o no pudo dar respuestas.

Pero tenemos fuentes: un documentado artículo de [Rafael Ruiz Andrés, profesor del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones Universidad Complutense de Madrid, titulado “Dialogando con la secularización: el Instituto Fe y Secularidad (1967-2002)” -](http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/789/900) *[Ayer](http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/789/900)*[125/2022 (1): 323-350](http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/789/900) indaga sobre el papel que representó en el escenario de la transición política y religiosa de España.

El [*Instituto Fe y Secularidad* fue disuelto por la Compañía de Jesús hace ya 20 años, en el año 2002](https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7032646). Con su desaparición, la Iglesia y la Compañía de Jesús ha dejado de estar presente en las fronteras de las filosofías de las culturas, de las ciencias y de las religiones. Y esta desaparición no solo ha dejado un vacío intelectual a nivel europeo, sino que ha originado un abismo de silencio en los discursos sobre Europa como espacio histórico, cultural y político.

En el caso de España [los jesuitas tuvieron la gran intuición de empujar la reapertura de la Iglesia hacia Europa, sobre todo mediante el *Instituto Fe y Secularidad*](https://www.iberlibro.com/buscar-libro/autor/instituto-fe-y-secularidad/)*.*  El *Instituto* representó una respuesta a los retos planteados por el Concilio Vaticano II en 1967.

[*Fe y Secularidad* formó una nueva generación de intelectuales](https://canal.uned.es/video/5a6f4f20b1111f6e3a8b46a1) que aspiraba a renovar tanto la sociedad española como la Iglesia católica mediante una europeización del mundo cultural y académico en España. Uno de sus enfoques más [importantes se centraba en la idea de la paz en Europa](http://insidewashington.net/centros/cent_inst_fese_pres.aspx).

**Dar respuestas de mañana a los problemas de hoy**

El análisis del presente estudio se centrará en las ideas de convivencia, diálogo, encuentro y aceptación de los dos Jesuitas fundadores y primeros directores del *Instituto Fe y Secularidad,*  [Alfonso Álvarez Bolado SJ](https://elpais.com/sociedad/2013/07/15/actualidad/1373924959_742337.html#:~:text=Fue%20uno%20de%20los%20intelectuales%20m%C3%A1s%20destacados%20del%20pensamiento%20cristiano&text=El%20sacerdote%20jesuita%20Alfonso%20%C3%81,cristiano%20en%20el%20siglo%20XX.) (1928-2013) y [José Gómez Caffarena SJ](https://www.filosofia.org/bol/not/bn066.htm) (1923-2013).

El 7 de mayo de 1965, cuando la [Congregación General 31 de la Compañía de Jesús, inicia sus tareas en Roma](https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/mundo/Padre-General-Compania-Jesus-explica/20160911174232015096.html), todavía faltan siete meses para la conclusión del Concilio Vaticano II. El padre Pedro Arrupe, de 57 años, será elegido en ella como Prepósito General el 22 de mayo iniciando una corriente de renovación de corte progresista sin precedentes. Este texto de Pedro Arrupe (1907-1991) es significativo: "No tengo miedo al nuevo mundo que surge. Temo más bien el que los jesuitas tengan poco o nada que ofrecer a este mundo, poco que decir o hacer que pueda justificar nuestra existencia como jesuitas. Me espanta que podamos dar respuestas de ayer a los problemas de mañana. No pretendemos defender nuestras equivocaciones, pero tampoco cometer la mayor de todas: la de esperar con los brazos cruzados y no hacer nada por miedo a equivocarnos". (Pedro Arrupe sj)

Por eso, Fe y Secularidad quiso dar respuestas de mañana a los problemas de hoy. Anticiparse proféticamente a la realidad. En el actual contexto académico, protagonizado por voces como el filósofo Jürgen Habermas, el antropólogo saudí-norteamericano (nacido en 1932) Talal Asad, el mexicano Pablo Gonzalez Casanova o el filósofo social Charles Taylor (Montreal, 1932), 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, en su realidad sociohistórica particular (como el historiador y filósofo francés Jean Bauberot) y con el objetivo de reconstruir el proceso desde las distintas trayectorias históricas frente a décadas de 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 la socióloga Jane H. McLeod, el historiador y politólogo francés René Remond y el historiador escocés experto en secularización, Callum G. Brown o las publicaciones surgidas, en el caso español, en torno a Feliciano Montero  ([Guijo de Granadilla](https://es.wikipedia.org/wiki/Guijo_de_Granadilla), 1948-[Madrid](https://es.wikipedia.org/wiki/Madrid), 2018) que fue un historiador y profesor español, especializado en el estudio del [catolicismo social](https://es.wikipedia.org/wiki/Catolicismo_social). y Julio de la Cueva  ([Santander](https://es.wikipedia.org/wiki/Santander_%28Espa%C3%B1a%29), 1964) ​ un historiador español, profesor de la [Universidad de Castilla-La Mancha](https://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_de_Castilla-La_Mancha)​ y autor de varios estudios sobre el [anticlericalismo en España](https://es.wikipedia.org/wiki/Anticlericalismo_en_Espa%C3%B1a).

**El conflicto entre creencias, secularismo y racionalidad en España.**

Siguiendo el hilo del interesante artículo ya citado de [Rafael Ruiz Andrés, “Dialogando con la secularización: el Instituto Fe y Secularidad (1967-2002)” *Ayer* 125/2022 (1): 323-350](http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/789/900) se puede documentar que el nacimiento del *Instituto Fe y Secularidad* está relacionado con 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, 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» (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 anniversari (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).

Sin embargo, y a pesar del aparente tono frentista del pontífice, Pablo VI combinó 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)*, invitación al diálogo que el papa Montini ya había subrayado en su encíclica *Ecclesiam Suam*(1964).

**El Papa Pablo VI se dirige a los jesuitas en 1965**

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» [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 anniversari (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].

Sin embargo, y a pesar del aparente tono frentista del pontífice, Pablo VI combinó 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)* [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] 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 [Julio Colomer: «El Instituto Fe y Secularidad» (s. l., 1988), AHUPCO, FYS, caja 578, carpeta 2]

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» [ Álvarez Bolado: «Entre Barcelona...», p. 2]

En esta expansión del ateísmo, como señalaba el propio informe que redactó Gómez 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)» [José Gómez Caffarena: «El apostolado de la Compañía ante el ateísmo actual» (1966), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 5], apreciación también compartida por el sociólogo J. I. Ruiz Olabuénaga en una carta fechada el 4 de febrero 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)».  [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].

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» [José Ignacio Ruiz Olabuenaga: Carta a José Gómez Caffarena (Nueva York, 4 de febrero de 1967), AHUPCO, FYS, caja 542, carpeta 5, pp. 1]

El Papa Pablo VI, dirigió una carta en 1965 a los jesuitas de todo el mundo, reunidos en Roma para la Congregación General 31 encargando a la Compañía de Jesús la lucha contra el ateísmo. Esa misma Congregación aprobó un Decreto (el número 29) sobre la investigación científica y recibió y aceptó el encargo del Papa. La Congregación era consciente de que se trata de estar presentes en los cambios culturales del mundo contemporáneo con el espíritu del Concilio Vaticano II.

En España, finalizada la Congregación General, los jesuitas pronto se movilizaron y se creó una *Comisión* *Interprovincial para el estudio del ateísmo.* Tras unos meses de trabajo elaboraron y aprobaron el documento de trabajo *Decreto sobre el Ateísmo.* Los debates sobre la aplicación de este Decreto dieron lugar a la creación en 1967 del *Instituto Fe y Secularidad* con sede en Madrid.

Podemos considerar que la “edad de oro” del Instituto se desarrolla entre los años 1972 y 1992. Años revueltos política y eclesialmente, pero fascinantes para los que vivimos el riesgo de la emergencia de la libertad.

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

En el año 1972 comenzó a evidenciarse el agotamiento creativo que se detectaba en lo que se puede considerar la matriz originaria del *Instituto,* la llamada *Comisión Interprovincial para el estudio del ateísmo.* Este agotamiento se debía a la falta de unanimidad en los contenidos de un informe sobre la izquierda social cristiana en 1972, la que puede considerarse la última gran obra de la *Comisión del Ateísmo*.

Por otra parte, *Fe y Secularidad,*  que se había creado en 1967, 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 desarrollados:

1) «Estudio del proceso 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», según escribe Julio Colomer.

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, 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.

***El Instituto Fe y Secularidad y sus contactos con la Iglesia española***

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.

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 institucionalización 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»

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 «increencia».

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, 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, 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.

***El Instituto Fe y Secularidad y la reflexión política***

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

Aquí tenemos un momento “clave” en la densa historia del ***Instituto Fe y Secularidad:*** 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 Bérriz 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 acarrearon 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—, 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 Enlace, 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» [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]

**José Gómez Caffarena toma el rumbo del Instituto desde 1972**

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*.

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.

La carta de Caffarena a Elías 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.

***Aportaciones de Fe y Secularidad al debate sobre el marxismo***

Siguiendo el hilo del trabajo de Rafael Ruiz, podemos decir que 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 *Octogessima 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; 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», párrafo que provocó la crítica de Garrigues-Walker a la Iglesia y a su «incultura económica» en *El País*.

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...».

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) 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, 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 de Fe y Secularidad sobre el cambio religioso en España***

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”».

**Los Foros del Hecho Religioso desde 1978**

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, 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».

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».

Los ***Foros del Hecho Religioso***, 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 en el tercero de losForos sobre el Hecho Religioso(septiembre de 1979) y su significativa ponencia *La religión, hecho inútil* de Joan Estruch 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.

**El Instituto Fe y Secularidad: del diálogo en el conflicto entre fe y secularidad a su disolución en la secularización forzada (1982-2002)**

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. 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

. 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 Wojtyla 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 —como director del ***Instituto Fe y Secularidad***— 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».

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 *Veritatis ­Splendor* 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».

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 intra-eclesial 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 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.

 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).

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.

**La reflexión en Fe y Secularidad sobre la Increencia religiosa**

Junto con una nueva postura socio-religiosa en la estructura eclesial y en el debate político, la diversidad que alcanzaba el fenómeno de la increencia religiosa 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 prepósito general de los jesuitas, Peter Hans Kolvenbach. Esto da una idea de la importancia que daban los jesuitas en este tiempo al *Instituto Fe y Secularidad.*

La reflexión sobre el fenómeno de la increencia religiosa en España y en Europa 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).

***Los Cuadernos Fe y Secularidad desde 1988 y el debate posmoderno***

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. 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.

Quien esto firma tuvo la fortuna de publicar uno de los *Cuadernos* (el 19) en 1992.

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, 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.

**Las transformaciones de la secularidad**

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?*, confeccionada a partir de un trabajo de campo que comenzó en 1993.

En los informes preparatorios se evidenciaban 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 eclesiástico inadmisible», tal y como recogían los escritos elaborados por los autores y conservados en el archivo del Instituto.

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».

**Conclusión: el declive del *Instituto Fe y Secularidad***

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.

***La falta de jesuitas***

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», a la par que añadía una dificultad a su organización.

***Fe y Secularidad se fue alejando del mundo jesuita***

 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 propia Compañía que la gestó. 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.

***Envejecimiento de los organizadores y de los “fieles”***

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 2002, hace 20 años.

***Hibernación de Fe y Secularidad***

En un intento de supervivencia, el *Instituto Fe y Secularidad* no se disolvió. Se “hibernó” integrándolo en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.

El último de los directores, Antonio Blanch, que cerró la última etapa del Instituto, explicaba en una carta 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». [Antonio Blanch: Carta de disolución del Instituto (Madrid, 16 de mayo, 2001), AHUPCO, FYS, caja 547, carpeta 13, p. 1]