

EL ÁNGEL DEL HOGAR Y SUS DEMONIOS

Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX*

Nerea Aresti Esteban

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

La ideología de la domesticidad en la España del siglo XIX era una peculiar amalgama de nociones tradicionales, ideas religiosas y valores burgueses. El presente artículo pretende contribuir al estudio de la evolución de este ideal de feminidad en la segunda mitad de este siglo XIX. En concreto, hemos dirigido la mirada a lo que consideramos un aspecto fundamental de esta evolución, la relación entre el pensamiento religioso y el liberal burgués, particularmente el científico. En nuestra opinión, dos elementos resultaron jugar un papel fundamental en la configuración de los ideales de género a lo largo de aquellas décadas. Por un lado, consideraremos la incidencia de la corriente krausista, cuyos ideólogos articularon ideas de origen religioso y otras de raigambre liberal en sus propuestas sobre el tema. Por otro, hemos destacado el impacto de la introducción de la doctrina positivista en torno a 1875, y sus consecuencias negativas en la visión social de las mujeres.

Entre las conclusiones de este trabajo, destacaremos tres. En primer lugar, plantearemos que, a diferencia de otros países de cultura liberal más arraigada, en España el ideario burgués liberal se mostró incapaz de reemplazar las viejas concepciones sobre las mujeres. En esos otros países, la misoginia tradicional, aquella que categorizaba a las mujeres como seres inferiores al hombre y moralmente despreciables, fue superada por una visión dignificadora de la feminidad, creada a partir de la maternidad,

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación financiado por la UPV/EHU: «Evolución de las relaciones de género en el País Vasco (1876-1976). Ciencia, modernidad y tradición» (UPV 021.323-HA156 98).

de su lugar central en la familia, y de una supuesta espiritualidad superior a la de los hombres. En aquellos países también, una pretendida naturaleza femenina permitió definir a todas las mujeres en oposición a todos los hombres, relegando a un segundo término otras consideraciones de tipo social y jerárquico, y el tradicional concepto de libre albedrío. Aquellas clases medias pujantes lograron imponer un modelo de feminidad, un ideal de domesticidad, que para las décadas de 1830 y 1840 se había convertido en un discurso secularizado y socialmente dominante. La consideración de las mujeres como una especie moral —y ontológica— aparte justificó su expulsión de la categoría de ciudadanía y su confinamiento en el ámbito privado, al tiempo que dio alas a los primeros movimientos feministas, empeñados en extender al ámbito público las excelencias espirituales femeninas. En el caso de la sociedad española, en cambio, las viejas concepciones, tanto religiosas como de origen laico, demostraron una vitalidad enorme, una vigencia que quedó reflejada en los textos más influyentes sobre este tipo de cuestiones.

La segunda conclusión está asociada a la peculiar relación, en la sociedad española, de la Iglesia y el pensamiento religioso con el liberalismo. La difícil convivencia entre unos y otro generó una *idea-fuerza* que demostraría una extraordinaria capacidad para moldear las visiones de género de las nuevas clases sociales: la división del mundo en dos frentes antagónicos, el representado por la religión, la tradición y la feminidad, por un lado, y el progreso, la ciencia y los hombres, por otro. Esta visión excluiría a las mujeres de cualquier proyecto de renovación social, y, más aún, las situaría tanto simbólicamente como políticamente en posición enfrentada al éxito de tales proyectos. Hasta los años veinte del siglo siguiente no existió una preocupación generalizada en las filas de la burguesía por construir un modelo de feminidad alternativo y diferente al heredado del Antiguo Régimen. Hasta entonces, sólo determinados sectores liberales, concretamente los krausistas y los positivistas, dedicaron una atención considerable a esta labor, los primeros para mejorar la condición de las mujeres de su clase¹, y los segundos para demostrar la supuesta inferioridad femenina respecto a los hombres.

¹ El sector de las clases medias relacionadas con el pensamiento krausista e institucionalista tuvo también un papel protagonista en el movimiento de reforma social preocupado por la situación de las mujeres trabajadoras. La historiadora Mercedes Arbaiza ha profundizado en el significado de este movimiento reformista dirigido a la clase obrera en este mismo volumen.

Junto a la perdurabilidad de las nociones tradicionales, tanto religiosas como seculares, y la expulsión de las mujeres del horizonte de un futuro mejor, concluiremos también que la introducción de las tendencias radicalmente materialistas y científicistas en el último cuarto de siglo tuvo un efecto pernicioso para la percepción social de las mujeres, agravando los aspectos más ignominiosos de la imagen femenina. Los planteamientos positivistas profundizaron el foso que separaba a las mujeres del liberalismo progresista. Este efecto de agudización misógina obliga a reevaluar la introducción del positivismo en nuestro país, una revisión obligada, en definitiva, por la inclusión de la perspectiva de género al análisis histórico. La feminista Emilia Pardo Bazán afirmaba en 1892 que le causaban tristeza la dirección y carácter del movimiento científico español, un desaliento infecundo y amargo que le llevaba a preferir ignorarlo². Se distanciaba así la escritora gallega de las demandas de todos los sectores sociales progresistas de la época en favor del desarrollo del conocimiento científico, convertido entonces en bandera de la lucha contra la intolerancia y la ortodoxia católicas. En nuestra opinión, la actitud de Pardo Bazán no la coloca en el lado del conservadurismo. Al contrario, la hace portadora de una concepción crítica del avance científico y de lo que era considerado como progresista en la España del siglo XIX. A menudo, la introducción de la perspectiva de género arroja luz sobre aspectos contradictorios del pasado. Esta perspectiva de género, junto a una actitud de sospecha hacia la ciencia y el progreso, nos ayudará a ofrecer otra lectura del viraje ideológico que supuso la introducción del positivismo en España.

Los interrogantes acerca de la evolución de los ideales de género en el siglo XIX español son incontables. Desde luego, las siguientes páginas no aspiran a responder a todos ellos, pero pensamos que las conclusiones planteadas permitirán una mejor comprensión de la naturaleza del concepto del «ángel del hogar» en aquella sociedad, a la vez que subrayarán la complejidad de este concepto. Las reflexiones expuestas a continuación han partido de la convicción acerca de la necesidad de estudiar en mayor profundidad la evolución de este peculiar y todavía difuso ideal de domesticidad decimonónico, huyendo de cualquier tentación de aplicar a nuestro contexto conclusiones extraídas de una realidad diferente.

² Emilia PARDO BAZÁN, *La mujer española* (Madrid: Editora Nacional, 1981), p. 155, en su artículo «Una opinión sobre la mujer», publicado en el *Nuevo Teatro Crítico* en Marzo de 1882.

1. La confusa imagen del «ángel del hogar»

Los discursos destinados a definir lo que una mujer de la España del siglo XIX debía ser, y lo que debía no ser, fueron muy diversos, y de ningún modo asimilables en su conjunto al ideario liberal burgués. El concepto del «ángel del hogar» ha venido siendo considerado como figura central a la hora de definir el modelo decimonónico de mujer ideal. Sin embargo, este popular concepto encierra una realidad compleja, y su utilización puede llegar a presentar ciertos inconvenientes. Utilizaré el ejemplo de una publicación reciente, el libro de Catherine Jagoe, Alda Blanco y Cristina Enríquez de Salamanca titulado *La mujer en los discursos de género*, para situar a la lectora o lector sobre la pista del tipo de problema al que nos referimos.

En opinión de las autoras, en la España del siglo XIX los discursos burgueses conformaban la mentalidad hegemónica de la época acerca de la mujer, mentalidad simbolizada por la figura del «ángel del hogar»³. El ideal de domesticidad asociado al del «ángel del hogar» habría constituido, como en otras naciones, un elemento fundamental en el proceso de construcción de la burguesía como clase, en oposición y contraste con la aristocracia y las clases trabajadoras⁴. Los rasgos de esta figura del «ángel del hogar» y las motivaciones de clase que esta imagen encerraba en el caso de la sociedad española, se presentan en el libro como similares a los que acompañaron el nacimiento del ideal de la domesticidad en otros países occidentales a lo largo del siglo XIX. El uso del mismo término, «ángel del hogar», tanto por los teóricos anglosajones como por autores españoles parece avalar esta hipótesis con la lógica más elemental. De hecho, en opinión de Catherine Jagoe, el conjunto de discursos elogiando el «ángel del hogar» en España formaría parte de un fenómeno que tuvo lugar en muchos países occidentales al entrar en la modernidad⁵. Esta valoración general, sin embargo, no nos libraría de la labor de discernir el modo particular en el que se produjo el fenómeno de tránsito a la modernidad en España, un proceso común al mundo occidental, pero diverso según los países. Así, resulta que la afirmación sobre la hegemonía ideológica de los discursos burgueses

³ Catherine JAGOE, Alda BLANCO y Cristina ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX* (Barcelona: Icaria, 1998), p. 14.

⁴ Catherine JAGOE, *Ambiguous Angels. Gender in the Novels of Galdós* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 21.

⁵ Catherine JAGOE, *La mujer en los discursos*, p. 24.

en este terreno aparece cuestionada por los propios estudios, muy interesantes estudios, que el propio libro nos ofrece.

El análisis de los discursos legales y jurídicos de la época lleva a Cristina Enríquez de Salamanca a concluir que existe «una falta de acuerdo» entre los diferentes ideales de género propugnados desde las instancias legales, y que junto a este discurso del «ángel del hogar» pervive una fuerte tradición misógina anterior al mundo liberal⁶. A la hora de analizar los discursos médicos, Catherine Jagoe reconoce que la ideología del ángel del hogar «dista mucho de ser monolítica, y no se extiende al campo de la medicina», desde donde se proyectaría, afirma, un ser que nada tiene de angelical y etéreo⁷. Por su parte, Alda Blanco, en su estudio sobre los discursos feministas de la época, destaca el esfuerzo de aquellas mujeres por combatir la idea de que la mujer era un ser inferior, y por ensalzar los valores morales asociados a la feminidad. De hecho, añadiríamos por nuestro lado, la dignificación de la feminidad sería más a menudo el fruto del esfuerzo de ciertas mujeres por elevar su condición frente a las ideas dominantes, que una idea o visión comúnmente aceptada entonces. Así parecen reflejarlo tanto los textos de la época como la propia evaluación posterior de feministas como María Pilar de Oñate; cuando en 1938 la escritora apuntaba los logros del feminismo hasta la fecha, destacaba entre ellos el hecho de que para entonces ya nadie negara las cualidades morales de las mujeres⁸. El panorama general ofrecido por las autoras del libro dista mucho de corroborar el enunciado que preside el texto, el relativo a la hegemonía del punto de vista burgués liberal en los discursos sobre los ideales de género. Así, pensamos que es necesario cuestionar la idea de que el ideal de domesticidad en el contexto de la sociedad española estuvo compuesto de ingredientes semejantes y dotado de un significado de clase similar al de este ideal en otros países, particularmente anglosajones, que resultan ser utilizados de forma sistemática como referente en el análisis.

En nuestro contexto académico, el peso referencial de los estudios anglosajones sobre el ideal de la domesticidad es muy importante. Estos estudios han construido un retrato del «ángel del hogar» que responde a una realidad pasada concreta y diferente a la nuestra. Los rasgos de este

⁶ Las leyes electorales, por ejemplo, reflejaban una visión diferente a la resultante de una total sexualización de los seres humanos, visión inherente al discurso clásico sobre el «ángel del hogar». Así, hasta la ley electoral de 1890, la cual establecía el sufragio masculino universal, las mujeres no estaban expresamente excluidas del derecho a voto. *Ibidem*, p. 241.

⁷ *Ibidem*, p. 314.

⁸ María del Pilar OÑATE, *El feminismo en la literatura española* (Madrid, 1938), p. 247.

retrato angelical fueron trazados por unas clases medias pujantes, portadoras de los valores de una burguesía floreciente empeñada en crear las bases de una sociedad nueva, también en lo referente a las relaciones entre los sexos, y al papel de la familia y de las mujeres en un mundo nuevo. Pero el «ángel del hogar» anglosajón, aquel descrito por Coventry Patmore y John Ruskin, difería grandemente del dibujado en los textos más emblemáticos del discurso español de la domesticidad, llevados a cabo por los ultracatólicos y conservadores María Pilar Sinués de Marco y Severo Catalina también a mediados del siglo XIX. Sin duda, ambos modelos no eran totalmente extraños entre sí, pero pertenecían a tradiciones o corrientes ideológicas distintas.

Tanto las reflexiones de Severo Catalina, como las de Sinués de Marco evolucionaron dentro de los parámetros discursivos del pensamiento católico tradicional. En el caso de Severo Catalina, estos parámetros tradicionales señalaban, por ejemplo, que las mujeres no son ni buenas ni malas en tanto que tales, de modo que no existe una naturaleza ética inherente a todo el sexo femenino; se establece la defensa de un código ético, muy restrictivo, común a hombres y a mujeres; se mantiene la idea de que la mujer está dotada de una razón semejante a la del hombre, aunque la discreción resultaría ser el valor supremo asociado a la feminidad⁹. Pilar Sinués de Marco, por su parte, difícilmente puede ser considerada como artífice de la creación del ideal de domesticidad burgués liberal. Su conocido libro *El ángel del hogar* es, sobre todas las cosas, una exaltación del sentimiento católico, en ambos sexos, frente a la ola de modernidad que amenazaba con alterar el orden tradicional. El eje del libro es un cuento en el que la autora narra la historia de una mujer española enfrentada a las expectativas de su esposo inglés, quien esperaba encontrar en la recién casada una compañera capaz que le ayudara y compartiera con él las preocupaciones del negocio familiar. El ideal «nacional» de mujer es retratado en contraste al de la mujer inglesa, descrita esta última como laboriosa, avara, ilustrada e impía. Inglaterra y Estados Unidos representan en la obra los valores asociados al protestantismo y al individualismo hereje. El ideal erróneo de domesticidad conduciría a la emancipación femenina, a la cual Sinués de Marco enfrenta la verdadera domesticidad, un ideal repleto de sentido patriótico y religioso.

Las coordenadas discursivas del texto de Sinués de Marco son en buena medida las tradicionales y también mucho menos innovadoras de

⁹ Severo CATALINA. *La mujer. Apuntes para un libro* (Madrid, 1858), pp. 2 a 5; 116 a 118, y 260 a 264.

lo que se ha pretendido. La misión doméstica de las mujeres es planteada en términos de un deber dictado por Dios y la sociedad, y no tanto un honor sagrado¹⁰; el matrimonio es presentado como una posibilidad, no la única, en la vida de las mujeres, una vida en la que la religión y amor a Dios debían configurar el eje esencial¹¹. Lejos de establecer un juicio común al conjunto de su sexo, que estaría así unido por una única naturaleza femenina, Sinués de Marco recuerda que «una mujer puede ser un ángel o un demonio del hogar doméstico, según sean su educación e inclinaciones»¹². La educación apropiada exigiría enseñar el camino de la religión, no solamente a la mujer buena, sino también a la mujer «de malos instintos»¹³. Los conceptos tradicionales de naturaleza humana, pecado, fe, libre albedrío y privilegio social calan el conjunto de la obra.

Ciertamente, la evolución desde textos clásicos como el de *La perfecta casada* de Fray Luis de León es enorme, pero los lazos argumentativos con aquél son muy importantes también, tanto en el caso de Severo Catalina como en el de Pilar Sinués de Marco. Elementos de continuidad y renovación se combinan de un modo que impone la necesidad de una mirada cautelosa. Por ejemplo, se ha planteado que, a diferencia de otras épocas, el eje fundamental de este discurso se sentaba en la idea de la división de las esferas pública y privada¹⁴. Pero, ¿en qué medida los diferentes textos sobre el ideal del «ángel del hogar» respondían a este empeño por delimitar el mundo público y privado modernos, o estaban en cambio guiados por el deseo de perpetuar la secular segregación de las mujeres en el ámbito familiar? De acuerdo al espíritu de la Contrarreforma, Fray Luis de León defendía en 1583 la reclusión de las mujeres, quienes debían ofrecer a los hombres «puertos deseados y seguros en que, viniendo a sus casas, reposen y se rehagan de las tormentas de negocios pesadísimos que corren fuera de ellas»¹⁵. ¿Hasta qué punto es posible hablar de un nuevo ideal burgués? ¿Dónde debemos situar los elementos de ruptura? ¿Quiénes fueron los artífices de este nuevo modelo de mujer?

¹⁰ Pilar SINUÉS DE MARCO, *El ángel del hogar* (Madrid, 1881 sexta edición), Tomo I, p. 225.

¹¹ *Ibidem*, Tomo II, p. 332.

¹² *Ibidem*, Tomo II, p. 77.

¹³ *Ibidem*, Tomo I, p. 247.

¹⁴ Mary NASH, «Identidad cultural de género. discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX», en Georges DUBY y Michelle PERROT (direc.), *Historia de las mujeres*, Tomo IV, p. 588.

¹⁵ FRAY LUIS DE LEÓN, *La perfecta casada*, en FRAY LUIS DE GRANADA, SANTA TERESA DE JESÚS, FRAY LUIS DE LEÓN, *Escritores místicos españoles* (Barcelona: Océano, 1998), p. 290.

Por otro lado, afirmar como hemos hecho el papel central de la religión en la formación de los ideales de género decimonónicos resulta escasamente significativo desde el punto de vista que estamos planteando, dado que también el ideal de domesticidad anglosajón estuvo revestido de nociones religiosas, especialmente en épocas tempranas. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que estamos hablando de religiones diferentes, con significados sociales y políticos distintos en cada caso. Se hace obligado por lo tanto aludir al problema de la articulación entre los pensamientos religioso y liberal en los diferentes contextos históricos, con el ánimo de explorar las repercusiones de esta articulación en las cuestiones de género.

En las sociedades protestantes, la relación entre la religión y la modernidad fue más armoniosa, menos conflictiva que en las sociedades católicas. Se ha afirmado que Lutero situó a la religión claramente dentro de la esfera masculina, de modo que el ámbito público, en oposición al privado, no solamente incluyó la política o la educación, sino también la religión, al considerar a ésta como materia pública, racional y trascendente¹⁶. El Evangelismo jugó un papel mediador fundamental en sociedades como la estadounidense, en el tránsito a la modernidad; ciertas iglesias protestantes se convirtieron en un elemento constitutivo básico de la nueva sociedad burguesa, tanto desde el punto de vista social como ideológico¹⁷. El ideal evangélico de la domesticidad era también parte esencial y constitutiva de la ideología burguesa, en un contexto en el que las nuevas clases dominantes intentaban construir un nuevo modelo de sociedad; podríamos afirmar que ambas propuestas, la protestante y la burguesa, eran una misma cosa, y que una y otra empujaban en una misma dirección. Ambas propuestas tendían a profundizar la diferenciación sexual entre hombres y mujeres, a enaltecer la maternidad y los valores morales de la feminidad, a segregar a las mujeres en el ámbito familiar, y a superar las viejas nociones aristocráticas y la tradición misógina que consideraban a la mujer como un ser inferior, también moralmente inferior, al hombre. La alusión a una peculiar naturaleza femenina permitía poner límites a un concepto de ciudadanía, teóricamente universal, pero que

¹⁶ WIESNER, Merry, «Luther and Women: The Death of Two Marys», en Jim OBELKE-RICH (ed.), *Disciplines of Faith, Studies in Religion, Politics, and Patriarchy* (Londres, Nueva York: Routledge, 1987), p. 305.

¹⁷ Catherine HALL, *White, Male and Middle Class. Explorations on Feminism and History* (Nueva York: Routledge, 1992), pp. 78 a 81.

en la práctica era construido en clave de género, y era enormemente restrictivo para las mujeres. Cuando, en el siglo XIX, se produjo un proceso de «feminización de la religión»¹⁸, las mujeres de estos países anglosajones pudieron beneficiarse del papel crucial que la iglesia protestante estaba jugando en la construcción de la nueva sociedad burguesa, y recabar así autoridad moral y autoestima de su privilegiada relación con el mundo espiritual. El nacimiento de los primeros movimientos feministas no fue ajeno a este proceso.

La relación entre la Iglesia y las nacientes clases burguesas y el liberalismo en los países católicos fue, sin embargo, bien distinta. La burguesía española decimonónica estuvo lejos de imponer plenamente sus puntos de vista en la vida política y social, y, desde luego, el mundo privado no logró convertirse en una excepción. Por otro lado, la Iglesia católica española y los discursos asociados a ella fueron muy beligerantes con el liberalismo y los principios de la modernidad, y difícilmente podrían ser considerados expresión de la burguesía española, aun cuando un sector importante de ésta optara por un compromiso abierto con las fuerzas del Antiguo Régimen. Los elementos progresistas de esta burguesía y de estas clases medias mantuvieron una pugna constante con el conservadurismo católico. Este antagonismo tuvo una dimensión de género de enormes consecuencias para las mujeres. Una idea fundamental pobló las mentes de los teóricos progresistas y sirvió de punto de partida en todas las polémicas sobre estas cuestiones. En su opinión, tanto en el campo social, como político e incluso epistemológico, de un lado se situaban el progreso, la ciencia, la educación, el materialismo más o menos radical, las nuevas clases sociales, la razón, el futuro, y también la masculinidad. Del otro, la religión, el espíritu, la tradición, la ignorancia, la oscuridad, el pasado, y las mujeres. Esta visión del mundo en los mitades irreconciliables demostró una vitalidad extraordinaria, y perduró hasta bien entrado el siglo XX. Bien es cierto que algunas corrientes políticas e ideológicas intentaron soslayar este antagonismo entre la religión católica y el pensamiento liberal. Nos referimos concretamente al krausismo.

¹⁸ Este proceso fue primeramente analizado por Barbara Welter, y desarrollado por autoras como Nancy Cott. Ver Barbara WELTER, «The Feminization of American Religion: 1800-1860», en *Clio's Consciousness Raised*. (Nueva York: Hartman and Banner, 1976); Nancy COTT, *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England 1780-1835* (New Haven: Yale University Press, 1977); y para el caso francés, Paul SMITH, *Feminism and the Third Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

2. Krausismo y feminismo

Brevemente expuesto, el krausismo español se definía por un racionalismo armónico desde el punto de vista filosófico, y un liberalismo reformista desde el punto de vista político. El pensamiento krausista tenía como fundamento un cristianismo racional y tolerante, que abogaba por la libertad religiosa. Era una filosofía para la práctica, dirigida a la reforma tanto individual como colectiva, conseguida ésta por medio de la educación. Los krausistas profesaban una fe en el progreso a través de la ciencia¹⁹. Adolfo Posada definía en torno a 1925 el krausismo como «esencialmente una filosofía política, dinámica, de enjundia ética y de valor social»²⁰.

Destacamos para nuestro propósito tres aspectos de la propuesta krausista: su contenido religioso, su posición de defensa de la ciencia y el énfasis en la educación como instrumento de reforma social. Añadimos a ellos otro de gran transcendencia, su voluntad favorable al mejoramiento de la condición de las mujeres y su defensa, teórica y práctica también, de la educación femenina. Su liderazgo en este campo no pudo ser negado ni por sus más beligerantes enemigos. Cuando en 1908, el jesuita Alarcón y Meléndez, firmemente antikrausista, hacía referencia a los «paladines de los derechos de la mujer», aun en tono lógicamente descalificador se veía obligado a nombrar a los krausistas María de Labra, Fernando de Castro y el propio Sanz del Río, así como su labor educativa a través de la *Institución Libre de la Enseñanza*, las *Conferencias Dominicales para la Educación de la Mujer*, el *Ateneo de Señoras* y la *Escuela de Institutrices*²¹.

La pregunta que nos interesa plantear es la siguiente, ¿qué elementos del pensamiento krausista propiciaron actitudes y políticas favorables a las mujeres? A diferencia de otras corrientes del liberalismo, el krausismo albergaba un sentimiento humanista y un propósito de transformación de la realidad hacia una sociedad mejor. De hecho, los sectores de la burguesía asociados a esta corriente del liberalismo fueron responsables en muy buena medida de las iniciativas del reformismo

¹⁹ Las caracterizaciones llevadas a cabo por Elías Díaz y Elena M. de Jongh-Rossel han ayudado a esta breve descripción. Elías DÍAZ, *La filosofía social del Krausismo español*, (Madrid: Debate, 1989, primera edición en 1972), y Elena M. DE JONGH-ROSSEL, *El Krausismo y la Generación de 1898* (Valencia: Albatros, 1985).

²⁰ Adolfo POSADA, *Breve historia del Krausismo español* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1981), p. 43.

²¹ Julio ALARCÓN Y MELÉNDEZ, *Un feminismo aceptable* (Madrid, 1908), p. 35.

social, tanto en su dimensión ideológica como en su actividad desde las instancias del Estado. Sin embargo, la adscripción de los movimientos krausista e institucionalista a la burguesía liberal progresista no ofrece una respuesta del todo satisfactoria a nuestra pregunta. Muchos liberales, republicanos, e incluso socialistas adoptaron una opinión contraria a cualquier mejora en la condición y en la consideración social de las mujeres. Algo de ello le llevó a Emilia Pardo Bazán a afirmar: «Punto es el de la situación de la mujer en que coinciden y se dan la mano racionalistas y neo-católicos, carlistas y republicano-federales»²². Por otro lado, sectores católicos antiliberales plantearon en ocasiones demandas de tipo feminista. Determinadas señas ideológicas del krausismo favorecieron su talante favorable la emancipación de las mujeres. Entre estos elementos, la resistencia del krausismo a enfrentar los universos científico y religioso, y sus supuestos correlativos masculino y femenino, desempeñó un papel importante. Asimismo, y a diferencia de los partidarios del positivismo científico, los krausistas defendieron la capacidad transformadora e incluso emancipadora de la educación, frente a aquellos que proclamaron la inviolabilidad de unas supuestas leyes naturales.

Ya señalamos anteriormente que el krausismo era un pensamiento contrario a la intolerancia practicada por la jerarquía católica pero hondamente religioso. Esta religiosidad creaba las condiciones de posibilidad discursivas para la idea de un alma común a hombres y mujeres que compartirían, de este modo, la naturaleza humana concedida por Dios a unos y otras²³. Hablamos de condiciones de posibilidad porque no se trataba de una consecuencia inevitable de los planteamientos religiosos (existían otras soluciones de tipo misógino, como la negación del alma a la mujer, que también tuvieron cabida en el seno de la Iglesia). Pero esta idea de unidad de la especie humana, unida a la confianza depositada por los krausistas en la perfectibilidad humana por medio de la educación, derivaba en actitudes propiciatorias del mejoramiento femenino a través del cultivo de sus facultades racionales, comunes en su opinión a todos los seres humanos. Una vez más, Pardo Bazán nos ofrece una lúcida interpretación del asunto, y de un modo que anuncia el debate entre krausistas y positivistas a propósito de la educación. Decía la escritora en la ponencia presentada por ella en el Congreso

²² Emilia PARDO BAZÁN, *op. cit.*, p. 156.

²³ Ver Denise RILEY, «*Am I That Name?*» *Feminism and the Category of «Women» in History* (Minneapolis: University of Minnesota, 1988), pp. 18 y ss.

Pedagógico de 1892 que, cuando menos, la educación religiosa partía del supuesto de que las almas son entitativamente iguales, mientras la educación intelectual fundaba sus anomalías y desigualdades en la presunción de la inferioridad intelectual congénita de todo el sexo femenino²⁴.

El propio Krause inspiraría una opinión favorable a las mujeres al escribir: «La función sexual y sus consecuencias morales y jurídicas (educación de los hijos, gobierno de la casa) no suprimen ni para la mujer ni para el hombre la exigencia y posibilidad de una cultura general humana y de una vocación predominante en su vida en todas las esferas del destino humano»²⁵. Defendía también Fernando de Castro la unidad humana como integrada, y no dividida por la dualidad y oposición de los sexos²⁶. Los pensadores krausistas tendieron a mostrar un talante igualitarista de inspiración cristiana, y se expresaron en términos semejantes a los del catalán Salvador Sanpere y Miquel, quien aseguraba: «Dios no se abre a un solo hombre, ni a una categoría o clase de hombres: Dios está con todos los hombres (...) sin distinción de cultos, razas, sexos, de condiciones sociales...»²⁷.

Otra idea que funcionó en pro del talante feminista de muchos krausistas fue su percepción del proceso educativo, entendido por ellos como un desarrollo de las facultades humanas regidas por el principio de la razón en lucha contra la ignorancia y el fanatismo. Las expectativas que la educación generaba en las filas del krausismo provenían de la creencia en la perfectibilidad humana con respecto a un ideal armónico²⁸. Los límites de este optimismo pedagógico se relacionaban más con la definición del ideal hacia el cual tenía que ir encaminada la formación, que con las capacidades concretas del educando. No eran las limitaciones de estas capacidades las que ponían coto a la educación femenina, sino el ideal femenino que se defendía

²⁴ Emilia PARDO BAZÁN, «La educación del hombre y de la mujer. Sus relaciones y diferencias». Memoria leída en el Congreso pedagógico de 1892. En *La mujer...*, pp. 85 y 86.

²⁵ Citado por M. ROMERA NAVARRO en su *Ensayo de una filosofía feminista. Refutación a Moebius* (Madrid, 1909), p. 191.

²⁶ Fernando DE CASTRO, *Discurso de inauguración de las Conferencias Dominicales para la educación de la mujer* (Madrid, 1869), pp. 3 y 4.

²⁷ Salvador SANPERE Y MIQUEL, con epílogo de Nicolás Salmerón, *La emancipación del hombre* (Barcelona, 1892), p. XLVII.

²⁸ El texto que sirvió de base de inspiración a muchos krausistas españoles fue SANZ DEL RÍO Y KRAUSE, *Ideal de la humanidad para la vida* (Madrid: Orbis, 1985).

en cada momento y hacia el cual iba dirigida la labor educativa. Y ese ideal era algo sometido a debate, un horizonte utópico, una propuesta. No es casualidad que Concepción Arenal, cuyo progresismo convivió con su fe religiosa, manifestase su propia evolución ideológica hacia una postura más feminista por medio de una redefinición del ideal femenino, de una crítica del ideal del ama de casa como un anacronismo y una advertencia sobre la necesidad de crear un nuevo ideal social para las mujeres²⁹.

La confianza en la razón y en el espíritu científico eran otras características del krausismo español de directas implicaciones para el tema que nos ocupa. El elemento a destacar aquí es que su racionalismo y su culto a la ciencia eran compatibles con su religiosidad. Mejor aún, religión y ciencia eran dos conceptos inseparables, hasta tal punto que el quehacer científico se convertía en actividad religiosa y la ciencia devenía, en su más elevada expresión, en instrumento para conocer a Dios³⁰. Consideramos transcendental esta compatibilidad e incluso identificación de la ciencia y la religión en una sociedad en la que las mujeres eran representadas como el baluarte para el mantenimiento de la fe católica y en la que, de hecho, las mujeres eran más religiosas que los hombres. De este modo, el ingeniero de caminos y krausista, José Echegaray, tras defender ante una audiencia femenina la unidad de la razón humana por encima de los sexos, declaraba que la ciencia era accesible a la mujer no sólo por ser ésta un ser racional «sino por razones aún más concluyentes y más elevadas, por el sentimiento eminentemente religioso que a toda verdad científica acompaña»³¹. La identificación de las mujeres y la religión era tan evidente que no le resultó necesario explicar a Echegaray por qué el carácter religioso de la ciencia hacía a esta última accesible a las mujeres de un modo concluyente y elevado.

Las ideas favorables a la educación de las mujeres no quedaron en simple declaración de principios sino que tuvieron su plasmación práctica, como sabemos, en diversas iniciativas que, si bien con ca-

²⁹ Concepción ARENAL, *La mujer de su casa*, escrito en 1881 y publicado en *La emancipación de la mujer en España* (Madrid: Biblioteca Júcar, 1974).

³⁰ Tales ideas aparecen expresadas, por ejemplo en SANZ DEL RÍO Y KRAUSE, *op. cit.*, p. 93 y G. TIBERGHIEU, *Krause y Spencer* (Madrid, 1883), traducción y presentación de Giner de los Ríos, p. 78.

³¹ José ECHEGARAY, *Octava Conferencia Dominical sobre la educación de la mujer, sobre el tema «Influencia del estudio de las ciencias físicas en la educación de la mujer»* (Madrid, 1869), p. 10.

rácter minoritario y dirigidas a las mujeres de clase media, dieron los primeros pasos hacia el acceso de las mujeres a la educación en la España decimonónica. Por otro lado, es necesario señalar que de ninguna de las afirmaciones mencionadas en los párrafos anteriores se desprendía una total igualdad entre hombres y mujeres. Aun en las propuestas más elaboradas, es decir, en los escritos de Concepción Arenal, el ambiente krausista no fue capaz de provocar una ruptura total con los ideales tradicionales de mujeres y hombres. Sin embargo, podemos afirmar que, con todas las limitaciones, los esfuerzos feministas más significativos de todo el siglo XIX español estuvieron vinculados a las iniciativas pedagógicas surgidas de los círculos krausistas.

3. La introducción del positivismo

Durante los cursos académicos de 1874-75 y 1875-76, el Ateneo de Madrid sirvió de marco a unas jornadas de debate transcendentales para la evolución ideológica de diferentes sectores de la burguesía española. Tras el fracaso del Sexenio Revolucionario, se produjo una verdadera inflexión del pensamiento español decimonónico, marcada por el tránsito de una metafísica idealista a una mentalidad positiva³². Este viraje puso fin al protagonismo que el pensamiento krausista, de corte liberal idealista, había tenido durante el periodo anterior. A lo largo del último cuarto del siglo XIX, la ciencia positiva se fue progresivamente convirtiendo en juez incuestionable para discriminar lo verdadero de lo falso, y fuente inapelable de legitimación ideológica en los medios liberales.

La introducción de positivismo tuvo un efecto social ambivalente. Por un lado, el empuje del positivismo afectó a algunos sectores conservadores, especialmente en Cataluña, y ofreció ciertos elementos aglutinadores a grupos sociales que apoyaban la Restauración borbónica³³. Sin embargo, la práctica totalidad de los estudiosos del tema han coincidido en destacar el carácter fundamentalmente progresista de la nueva corriente de pensamiento en el contexto español, donde la defensa

³² Diego NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España* (Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1975), p. 17.

³³ José Luis ABELLÁN, *Historia del pensamiento español* (Madrid: Espasa, 1996), p. 441.

de la ciencia y el cuestionamiento del dogmatismo católico quedaban situados siempre en una posición enfrentada al poder³⁴.

Ciertamente, el positivismo, lejos de proyectar una imagen conservadora y de defensa del orden social, apareció a menudo bajo la acusación de promover las ideas socialistas. El krausista Gumersindo de Azcárate advertía, en 1877, que si bien era verdad que existían individualistas positivistas, no lo era menos que los había socialistas, a la vez que subrayaba con actitud crítica las conexiones ideológicas entre socialismo y positivismo³⁵. Los temores de Azcárate eran infundados en lo que hacía a buena parte de los defensores del positivismo en el Ateneo madrileño, quienes se movían dentro de los límites del liberalismo burgués. Pero la afirmación de Azcárate de que nadie podía poner en duda que «el positivismo es la doctrina que priva entre las masas» apuntaba a un hecho real: la influencia del positivismo en el socialismo y anarquismo españoles. Esta influencia ha reforzado la visión del positivismo como progresista a diferencia de su función casi exclusivamente conservadora en otros países europeos³⁶.

La problemática positivista irrumpió inicialmente en los círculos naturalistas y médicos, quienes representaron en el Ateneo madrileño lo que fue denominado *positivismo dogmático*. Junto a este tipo de positivismo, participó también del debate ateniense el llamado *positivismo crítico*, de inspiración neokantiana. Manuel de la Revilla fue uno de los defensores de esta segunda corriente. En 1878, Revilla declaraba en un artículo sobre «La emancipación de la mujer» que, desgraciadamente,

³⁴ Antonio Jiménez García ha destacado la «utilización política vinculada al liberalismo progresista» del positivismo. En su opinión, «sus seguidores se erigieron en paladines de la libertad frente al elemento conservador y reaccionario». ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Madrid: Cincel, 1985), p. 113. López Morillas, en un estudio ya clásico, señaló que «el calificativo de progresistas pasó entonces a los afiliados del positivismo, al neokantianismo, al evolucionismo spenceriano y, muy en particular, a los dedicados a las ciencias naturales», en JUAN LÓPEZ MORILLAS, *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956), p. 99. Otros autores han destacado también el balance positivo del giro hacia el positivismo: ver JUAN MONTAÑES RODRIGUEZ, *Urbano González Serrano y la introducción del positivismo en España* (Cáceres: Institución Cultural «El Brocense», 1989), p. 69 y Diego NÚÑEZ, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

³⁵ Gumersindo de AZCÁRATE, *Estudios filosóficos y políticos* (Madrid, 1877), p. 104.

³⁶ Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA, *Marxismo y positivismo en el socialismo español* (Madrid: s.e., 1981), p. 53. Campra Bassols ha puesto de relieve los límites que la influencia del positivismo impuso a los planteamientos revolucionarios de líderes anarquistas como Francisco Ferrer. JORDI DE CAMBRA BASSOLS, *Anarquismo y positivismo: El caso Ferrer* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981).

los buenos propósitos de los filántropos modernos obedecían más al sentimiento que a la razón y se lamentaba del desconocimiento por estos reformadores de la naturaleza humana. El autor analizaba lo que eran en su opinión los dos falsos supuestos sobre los que se asentaban las ideas de estos reformistas sociales: «El de que los males que afligen a los hombres no son producto de la naturaleza, sino de la imperfección de las leyes sociales, y el de que todos los individuos del género humano son iguales»³⁷. En opinión de los defensores de las nuevas teorías, se hacía necesario que la razón fría y serena tomara la palabra en el debate y ofreciera soluciones a los males que afligían a la sociedad. Revilla exponía así no solamente su crítica a lo que él denominaba un «desatentado idealismo», sino que también señalaba el principal obstáculo que la introducción del positivismo impondría al avance de las ideas feministas.

Debemos recordar que Manuel de la Revilla representaba al sector de positivistas más preocupado por el peligro revolucionario, y que, en consecuencia, la declaración contraria a la igualdad social era coherente con su defensa de la división de clases. Pero es importante subrayar que allí donde el positivismo tuvo influencia operó, coherente o contradictoriamente, en un sentido de enfatizar las diferencias entre los seres humanos y aplicar las leyes naturales al análisis social. La introducción del positivismo y el científicismo radical impusieron cambios fundamentales en la concepción de los seres humanos, sus capacidades, sus derechos, y su lugar en el universo. Las nuevas teorías hicieron ley de la máxima según la cual la biología se convertía en destino, de forma que el individuo era incapaz de actuar sobre las condiciones impuestas por la naturaleza. Estos planteamientos desmentían dos de los principios argumentales del krausismo y en general de los ideales feministas forjados en la sociedad española del siglo XIX, es decir, la perfectibilidad humana y la capacidad reformadora de la educación.

Las nuevas ideas no sólo calaron en los jóvenes médicos que defendían entusiásticamente el positivismo en el Ateneo, y en los defensores del positivismo crítico, sino que afectó al conjunto de la intelectualidad del momento. Todos ellos y ellas tuvieron que hacer frente a los retos que las verdades científicas, cargadas de creciente autoridad, planteaban. Buena parte de esas ideas venían a presentar argumentos sobre la inferioridad e incapacidad femeninas. Ello no significó que todos los

³⁷ Manuel DE LA REVILLA, «La emancipación de la mujer». *Revista Contemporánea*, Tomo XVIII, Vol. IV (1878), p. 448.

intelectuales pasaran al bando antifeminista, pero tanto en los que abrazaron la nueva doctrina como en los que opusieron mayores resistencias a aceptarla, observamos una fuerte tensión que muestra la fuerza del *ejército* formado por los defensores de las ciencias naturales, por utilizar los expresivos términos bélicos empleados por el doctor José Ustáriz³⁸.

Las apreciaciones de Revilla estaban relacionadas con una idea que acompañó todo el proceso de implantación del positivismo: la identificación de los fenómenos naturales con los sociales, y de las leyes naturales con aquéllas que regían las comunidades humanas. Así, se hizo común plantear, como lo hizo Eduardo Sanz y Escartín, que las mismas leyes que presidían los procesos cósmicos y los procesos biológicos, explicaban también el desarrollo de la razón y el progreso social³⁹. Esta noción derivaba de determinados planteamientos positivistas y evolucionistas, y tendría el efecto de justificar las injusticias sociales a través de paralelismo con el mundo natural. De acuerdo con esta visión, que gozó de enorme popularidad, los biólogos y expertos en ciencias naturales se convertían en jueces de los problemas sociales, los cuales obedecían a leyes que sólo los hombres de ciencia podían desvelar.

La «doctrina invasora», tal y como definía Gumersindo de Azcárate al positivismo, fue capaz de hacer vacilar las convicciones más firmes de la época sobre las capacidades femeninas. La propia Concepción Arenal admitía, en 1881, «que no albergamos hoy aquel íntimo convencimiento en la igualdad de la inteligencia de los dos sexos manifestado en *La mujer del porvenir*. Nuevos datos observados y una reflexión más detenida nos han inspirado dudas que sinceramente exponemos»⁴⁰. Sus dudas se referían a la posibilidad de una inteligencia superior y un genio femeninos. La que años atrás había sabido responder sin titubeos a las teorías de F. J. Gall sobre la menor capacidad craneal de las mujeres, se rindió ante las novedades científicas del momento. Si bien es arriesgado calibrar la influencia que pudo tener en este cambio el debate en torno al positivismo iniciado en el Ateneo madrileño, parece claro que ambos hechos debieron tener alguna relación.

³⁸ José USTÁRIZ, *Discurso de inauguración de la Sociedad Histológica de Madrid, ofrecido el 22 de Febrero de 1874* (Madrid, 1874), pp. 9 y 11.

³⁹ Eduardo SANZ Y ESCARTÍN, *Algunas indicaciones acerca de la doctrina evolucionista y su aplicación a las ciencias morales y políticas*, Memoria leída en la Academia de Ciencias Morales y Políticas en Junio de 1898, p. 27.

⁴⁰ Concepción ARENAL, *La mujer de su casa*, publicada en 1881 por primera vez, recopilada en Concepción ARENAL, *La emancipación de la mujer ...*, p. 269.

La introducción del positivismo supuso un retroceso considerable en un debate social de especial importancia para el feminismo, el relativo a la educación y el acceso de las mujeres a ella. La educación fue por muchos años la piedra de toque del debate sobre lo que una mujer podía y debía hacer dentro y fuera de la familia. En este sentido, ofrece una gran interés el intercambio de opiniones llevado a cabo en la última década del siglo por gentes tan dispares como Urbano González Serrano, Adolfo Posada, Emilia Pardo Bazán y Concepción Sáiz. Creemos que esta polémica es ilustrativa de los términos en los que se produjo el debate feminista sobre la educación en el ambiente creado en torno al Congreso Pedagógico de 1892, y del efecto en el mismo de la creciente autoridad de la ciencia positiva.

Urbano González Serrano desempeñó un papel significativo en la penetración del ideario positivista en España y contribuyó a la positivización de la psicología en este país. Inicialmente formado en la filosofía krausista, mostró ya su interés por la doctrina positivista desde principios de los setenta⁴¹. Sin menoscabo de su evolución hacia el positivismo, mantuvo siempre ciertas áreas de su pensamiento al margen de los nuevos postulados, concretamente los aspectos relativos a la moral. Desde el punto de vista político, González Urbano ha sido calificado de republicano con tendencias socialistas⁴² y ciertamente mantuvo una posición progresista respecto a lo que se denominaba en la época «la cuestión social». González Serrano fue, sin embargo, un convencido antifeminista durante toda su vida, si bien sus opiniones sobre el tema fueron evolucionando con el tiempo. El sentido de esta evolución fue el de una creciente beligerancia contra las demandas feministas y, particularmente, contra el acceso femenino a la educación. Pensamos que esta evolución estuvo en relación directa con la progresiva positivización de su pensamiento.

En 1875, al comienzo de su carrera, González Serrano publicó sus *Estudios de moral y filosofía*, en cuyo prólogo Manuel de la Revilla hacía ya referencia a la *invasión* del positivismo y el retroceso del resto de doctrinas a su paso⁴³. El discurso del autor del libro era en esta ocasión marcadamente contradictorio en lo referente a las mujeres. Por un lado, anunciaba ya las futuras constantes de su planteamiento al afirmar

⁴¹ Su tesis doctoral versó sobre «Los principios de la moral y la doctrina positivista».

⁴² MONTAÑÉS RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 66.

⁴³ Urbano GONZÁLEZ SERRANO, con prólogo de Manuel de la Revilla, *Estudios de moral y filosofía* (Madrid, 1875), pp. XII y XIII.

que «no puede menos que notarse en las mujeres cierta inferioridad intelectual respecto a los hombres», porque les faltaba la fuerza creadora y no podían acceder por ello a la esfera superior de las ideas. Planteaba asimismo que había en la misma constitución del cuerpo de la mujer una fatalidad invencible, que le impedía dedicarse por largos transcurros de tiempo al estudio, afirmando que la mujer, desde que es mujer, estaba enferma, y por lo tanto, no podía dedicarse a la especulación «que los estudios serios requieren»⁴⁴. Pero a la vez que calificaba de artificial e ilusoria toda educación que intentara modificar la naturaleza del educando, afirmaba, en una línea que nos recuerda su formación krausista, que «la mujer forma parte de la naturaleza humana, y que es (...), ante todo, un ser humano, y después sexual». Insistía González Urbano en que el varón y la mujer poseían toda la esencia de la naturaleza humana, lo mismo en el organismo de sus propiedades que en el conjunto de sus facultades, y que por lo tanto el principio general a que debía obedecer la educación de la mujer y del hombre había de ser el mismo, aunque la aplicación de él fuera distinta después según el sexo de los educandos⁴⁵. Su propuesta pedagógica era una enseñanza igual en los primeros pasos dirigida a despertar las aptitudes comunes, y una enseñanza separada en función del sexo a partir de la adolescencia. El catedrático de filosofía intentaba así solucionar la contradicción entre su defensa de una naturaleza humana común y una visión de las mujeres como tiránicamente determinadas por su condición sexual. La tendencia a una total *sexualización* de todos los aspectos de la personalidad femenina fue la dominante en su obra posterior.

Años después González Serrano publicó sus *Estudios psicológicos*⁴⁶, libro en el que incluyó una reflexión contraria a la posibilidad de la amistad entre hombres y mujeres. Esta idea vino a ser objeto de una dura polémica, a partir de que Emilia Pardo Bazán arremetiera con valentía contra los argumentos de González Serrano⁴⁷. Pardo Bazán atacó el determinismo biológico del que irónicamente denominaba «pensador avanzado con sus ribetes de heterodoxo»⁴⁸, para después tratarle abiertamente de reaccionario. La feminista gallega concluía: «No

⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 108 y 110.

⁴⁶ Urbano GONZÁLEZ SERRANO, *Estudios Psicológicos* (Madrid, 1892).

⁴⁷ Emilia PARDO BAZÁN, *Del amor y la amistad (A pretexto de un libro reciente)*, 1892, publicado en *La mujer* ...

⁴⁸ González Serrano denominó esta afirmación como *puñalada* en una publicación posterior.

es la naturaleza; es la sociedad tal cual hoy se encuentra constituida quien acaso desequilibra a la mujer»⁴⁹. Quizás lo más polémico de su réplica resultó ser la comparación que la autora realizaba entre el progresista González Serrano y Ortí de Lara, católico integrista y ultramontano. Afirmaba Pardo Bazán: «De fijo que el Sr. González Serrano tiene a su compañero de profesión y de glorias y fatigas en el cultivo de la metafísica, el señor Ortí y Lara, por un inquisidor tremebundo. Pues no me admiraría que el señor Ortí y Lara, preguntando [sic] acerca de la capacidad amistosa de la mujer, respondiese: “Ya se ve que creo en ella. Me basta recordar la nobilísima y celestial afición de Santa Teresa a San Juan de la Cruz...”»⁵⁰. El ejemplo mostraba la paradójica situación en la que el pensador ultraconservador Ortí y Lara era más proclive a aceptar la posibilidad de una amistad entre un hombre y una mujer que el progresista González Serrano. La escritora supo así poner de relieve las contradicciones que la lógica del determinismo biológico, unida a sus prejuicios antifeministas, habían provocado en el pensamiento del catedrático de filosofía.

La crítica de Pardo Bazán a González Serrano, en la que la escritora le trataba de reaccionario y enemigo de la igualdad pedagógica y social de los sexos, animó al psicólogo a pedir la opinión de Adolfo Posada sobre el tema. Adolfo Posada, abogado de formación krausista y decidido defensor de la causa feminista, no estaba tampoco exento de una fuerte influencia del positivismo, y profesaba una sincera admiración a la prestigiosa figura de González Serrano. Sin embargo, Posada no compartía con el positivismo ideas claves referentes al papel de la cultura y de las leyes naturales en los fenómenos sociales, y su acusado ambientalismo fue coherente con un ideario favorable a la educación femenina. Así, ante la pregunta de González Serrano, Posada tímidamente sugeriría la existencia de «una *miajita* de contradicción entre esa afirmación particular y la que resulta de toda su filosofía»⁵¹.

Tras mostrar su desprecio por la opinión de Pardo Bazán, González Serrano contestaba a Posada con un dato a su entender evidente: «que ni la educación, ni ningún principio filosófico podrán cambiar la índole

⁴⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁵¹ Adolfo POSADA y Urbano GONZÁLEZ SERRANO, *La amistad y el sexo. Cartas sobre la educación de la mujer* (Madrid, 1893), p. 16. El título del libro pone de manifiesto el significado que el debate sobre la posibilidad de amistad entre hombres y mujeres tenía. En definitiva, se trataba de un debate sobre la naturaleza y capacidades intelectuales de las mujeres en relación a los hombres.

fisiológica del sexo»⁵². En una carta posterior, González Serrano insistió en la misma idea criticando esta vez a la *Institución Libre de Enseñanza*, inspirada en los principios del krausismo. Pensamos que el autor planteaba el núcleo del problema al afirmar: «Me parece que usted (y todos los pedagogos de la *Institución*) ve con cristal de aumento los soñados efectos de una educación total y humana», la cual «no puede llegar a alterar leyes fisiológicas que sirven de base, no de simple resultante, a todo empeño pedagógico»⁵³. *Base*, y no *resultante*, es decir, punto de partida y no ideal hacia el que caminar. Este ideal femenino, aquel que Concepción Arenal intentaba definir en diferentes momentos de su vida, era debatible, construible, cambiante. Sin embargo, la base fisiológica que marcaba los límites de la capacidad intelectual femenina y la educación de las mujeres era una *realidad* unívoca, un dato *objetivo* que podía ser únicamente descubierto, para poder ser así respetado.

La réplica de Posada en su siguiente carta mostraba ya una actitud dubitativa y humilde al admitir que, según reconocía entonces, llegó a sus conclusiones en torno a la cuestión «probablemente sin todos los datos experimentales que hacen al caso», lo que le colocaba, decía, en una situación de aprender de su contrincante en el debate, González Serrano, y nunca al revés⁵⁴. En esta carta, Posada recapitulaba parcialmente con respecto a su posición inicial, aceptando el riesgo de ir contra *naturam*, y aceptando también los obstáculos que la amistad entre hombres y mujeres encontraba en la sociedad de entonces. «Nos acercamos algo», contestó González Serrano, a la vez que concluía con lo que él identificaba como escollo fundamental de la polémica: «Da usted, sin embargo, un alcance a la educación de la mujer, que yo no concedo». Tras exponer una vez más los presupuestos teóricos de su determinismo biológico, condensaba su postura en la expresiva frase: «No lo dude usted: el calor del ovario enfría el cerebro (...) La ley de la diferenciación se impone»⁵⁵.

Formalmente González Serrano había triunfado en la polémica, o al menos así pareció a los ojos del literato naturalista Leopoldo Alas Clarín, quien en la Revista Literaria de *El Imparcial* valoraba del siguiente modo el resultado de la contienda dialéctica: el señor Posada «en ciertos respectos del asunto vacila y casi acaba por declarar triunfante a su

⁵² *Ibidem*, p. 21.

⁵³ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 25 y 26.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 31.

adversario, el cual, con gallardía, fresca, gracia, profundo sentimiento práctico ... defiende los fueros de la integridad moral de los sexos, a su juicio, en gran peligro con las tendencias modernas, groseramente democráticas e igualitarias...»⁵⁶. En realidad, la actitud de Adolfo Posada respondía más a un reconocimiento de la autoridad intelectual de su interlocutor y su dominio de los aspectos psicológicos desde un punto de vista *científico*, que a un verdadero cambio de opinión. De hecho, cuando publicó en 1899 su libro *El feminismo*, Posada tuvo la ocasión de matizar sus argumentos. Explicaba entonces que la cuestión, en verdad, ofrecía sus dificultades, «sobre todo para los que no podemos argumentar desde el terreno experimental de la fisiología» y lamentaba que si la fisiología demostraba la incapacidad femenina «¿qué vamos a argumentar en contra los que no somos fisiólogos?»⁵⁷. Pero a continuación Posada rebatía los argumentos provenientes de la fisiología aludiendo a los desacuerdos entre los científicos mismos y reclamando además para la sociología una parcela de autoridad intelectual, que las ciencias naturales intentaban monopolizar.

Con todo, podemos afirmar que, en los ambientes progresistas, una incontestable autoridad asistía a aquellos que tenían acceso a los nuevos datos de la fisiología y la psicología experimental. Se trataba de una constante que es posible observar en todo el debate social de finales de siglo. Pensamos que el desafío abierto a esta autoridad fuera del marco de la derecha tradicional es una actitud excepcional, ejemplificada honrosamente por personas como Emilia Pardo Bazán. Las consecuencias perniciosas de esta supuesta infalibilidad de las verdades científicas para el debate feminista quedaron también de manifiesto en el debate mantenido, en esta ocasión, entre González Serrano y la pedagoga feminista Concepción Sáiz de Otero. Ambos autores intercambiaron una serie de cartas sobre cuestiones de pedagogía.

Concepción Sáiz de Otero incorporó a la discusión un aspecto de importancia trascendental; ella mostró su resistencia a la positivización de las teorías pedagógicas desde sus convicciones religiosas. Sin embargo, sus cartas evidencian un cambio en sus puntos de vista, desde una actitud crítica hacia los excesos cientificistas hasta una aceptación de los planteamientos de González Serrano. Sáiz de Otero denunciaba en un principio «cierta tendencia a someter la vida entera a los resultados de

⁵⁶ Escrito en 1893 y reproducido en Urbano GONZÁLEZ SERRANO, *Psicología del amor* (Madrid, 1897, segunda edición), p. 325.

⁵⁷ Adolfo POSADA. *El feminismo*, pp. 55 y 56.

la observación científica, medio único de llegar al conocimiento de la realidad», y acusaba a González Serrano de parecer olvidar que existía en el alma un algo misterioso, tan incomprensible como inexplicable, que no caía nunca bajo la acción del intelecto⁵⁸. Debemos tener en cuenta que para la década de los noventa se había producido ya una definitiva secularización del saber científico y, por lo tanto, un alejamiento del concepto krausista de ciencia. Concepción Sáiz defendía la capacidad de la educación para modificar, perfeccionar y dirigir el elemento subjetivo del educando. Sin embargo, tras la afirmación reiterada por González Serrano de la existencia de un sustrato inalterable del individuo, inmodificable incluso a través del hábito, la pedagoga acabó por aceptar una «tendencia ingénita», una «inclinación natural» que deberíamos suponer «permanente e inalterable en su esencia». Concepción Sáiz concluía: «Inútil es pretender que un de grano de cebada brote una espiga de trigo»⁵⁹. Ambos escritores acabaron acordando que la educación debía no sólo respetar sino también fomentar la naturaleza primitiva del educando. Este cambio de posición debe ser atribuido no tanto a las dotes persuasivas de González Serrano, quien obviamente nunca llegó a demostrar la veracidad de sus afirmaciones, como a la superioridad argumentativa que a éste concedía la autoridad científica. Tal y como sucedió con Adolfo Posada, Concepción Sáiz supo superar el vencimiento momentáneo ante la autoridad de su contrincante, y tan sólo dos años más tarde denunciaba, a partir de argumentos de corte mendelista, el intento de alterar las leyes de la herencia en detrimento de la capacidad intelectual de la mitad femenina de la humanidad⁶⁰.

Para las personas empeñadas en mejorar la situación de las mujeres en aquella sociedad, pero a la vez situadas en el bando de los defensores de la ciencia frente a la intolerancia oscurantista, la situación podía ser insosteniblemente contradictoria. Situamos aquí lo que podríamos denominar el drama de las feministas españolas de la época. Existía una tremenda dificultad para encontrar un espacio de crítica a la *ciencia* dentro del campo progresista. Las mujeres de ideología liberal, y más tarde también las mujeres socialistas, las mujeres progresistas y librepensadoras, encontraron francamente difícil hacer congeniar sus

⁵⁸ Concepción SAIZ Y OTERO, Urbano GONZÁLEZ SERRANO, con prólogo de Adolfo Posada, *Cartas ¿pedagógicas? Ensayos de psicología pedagógica* (Madrid, 1895), p. 201.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 211.

⁶⁰ Concepción SAIZ, «El feminismo en España». *La Escuela Moderna*, Tomo 13, núms. 2 y 5, 1897.

aspiraciones de libertad e igualdad con su respeto a aquel símbolo de progreso que era la ciencia. Ello redundaba en grandes obstáculos a la hora de elaborar una propuesta feminista dentro de este campo progresista. El caso de Carmen de Burgos Seguí, *La Colombine*, quien en 1906 publicó la versión castellana del libro de P. J. Moebius *La inferioridad mental de la mujer*, es uno de los exponentes más espectaculares de esta situación comprometida de las feministas de vocación científica. El libro de Moebius era un rosario de insultos contra el sexo femenino. Pero *La Colombine* estaba fascinada, al igual que tantos de sus compatriotas progresistas, por la supuesta capacidad de la ciencia para dar respuesta a todo tipo de interrogantes y para desvelar también el misterio de la diferenciación sexual. El prólogo a la obra misógina de Moebius es un oscuro e intrincado texto en el que la autora intenta despojarse «de todos los prejuicios» para reconocer así el valor de las demostraciones del alemán acerca de la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres. La auto-percepción de Carmen de Burgos en el principio de siglo como una persona incapaz de incidir sobre la marcha de la comunidad científica, sobre la definición de las verdades científicas, incidió de modo directo sobre su actitud indefensa frente a la obra de Moebius. De hecho, la ciencia se había constituido como una instancia privilegiada para distinguir lo verdadero de lo falso y, no casualmente, las mujeres había quedado totalmente excluidas de este ámbito. La secularización del saber científico a partir de la década de los setenta y el descrédito de los esfuerzos krausistas por compatibilizar religión y ciencia, habían sido factores claves en la delineación de este mapa discursivo tan desfavorable para el feminismo.

Tres son los factores que, en nuestra opinión, contribuyeron a que incluso los pensadores de sensibilidad social para la cuestión de clase desarrollaran al extremo las derivaciones conservadoras del positivismo en la cuestión feminista. En primer lugar, los prejuicios sexistas, que fueron alimentados después por un segundo ingrediente, los temores masculinos provocados por los tímidos ejemplos de feminismo con los que debieron convivir. Estos dos factores operaron de forma que los teóricos sociales españoles, lejos de evitar los excesos deterministas del positivismo, agotaron la lógica interna del discurso y utilizaron los recursos que la doctrina les ofrecía para descartar cualquier posibilidad de cambio en una dirección feminista. No pensamos, por lo tanto, que una lógica incontrolable del discurso llevara a estos intelectuales por caminos no elegidos. Al contrario, los presupuestos positivistas colaboraron fraternalmente con los prejuicios sexistas y los miedos hacia un cambio en los roles sexuales, y juntos todos ellos resultaron más fuertes que cualquier otra motivación.

4. La secularización de la ciencia y la feminización de la religión

Durante el siglo XIX se produjo un proceso de feminización de la religión en la sociedad española, en el sentido de una creciente diferenciación entre los comportamientos religiosos de hombres y mujeres. Escapa a la capacidad del presente análisis la caracterización de este proceso en las diferentes clases sociales, si bien no es demasiado arriesgado afirmar que afectó especialmente a las mujeres de clase media y alta. No se trataba tanto de un aumento de la religiosidad femenina, como sobre todo de un alejamiento progresivo de los hombres con respecto a la iglesia, y una dejación en manos de ellas de la observancia de los preceptos religiosos. Esta tendencia se tradujo en una cada vez mayor identificación entre las ideas de religión y feminidad. Si las expectativas sociales en relación a las mujeres tenían un componente esencial en la religiosidad como atributo femenino, no sucedía así en el caso de los hombres.

Señalaba Concepción Arenal que era la mujer la que conservaba en el hogar el fuego sagrado de los sentimientos religiosos. El hombre pensaba, en su opinión, que «la religión es *cosa de mujeres*, y él debe ostentar sus bríos varoniles no creyendo en nada». Por otro lado, las mujeres parecían no mostrar una gran preocupación por la religiosidad del marido, de quien pensaban que, si era bueno, no se condenaría por no ir a misa, o no confesarse, o por comer carne en vigilia mientras ella come pescado⁶¹. También Emilia Pardo Bazán criticó esta doble expectativa al denunciar «la ley, hecha por los hombres, de que, sean ellos lo que gusten —deístas, ateos, escépticos o racionalistas—, sus hijas, hermanas, esposas y madres no pueden ser ni son más que acendradas católicas». Este *dualismo*, como lo llamó la escritora, funcionó de tal modo que, según ella misma señalaba, decirle a un hombre que su madre carecía de principios religiosos, era ultrajarle poco menos que si la acusáramos de libertinaje⁶². Si la religiosidad era un componente ineludible del ideal femenino, la masculinidad parecía construirse en claves opuestas, mediante un énfasis en la emancipación de las ideas religiosas y de la Iglesia.

En unos años en los que se buscaba la explicación de los fenómenos sociales en *datos empíricos* procedentes de las ciencias naturales,

⁶¹ Concepción ARENAL, *El estado actual de la mujer en España*, 1895, y *La mujer del porvenir*, 1868, publicados en la recopilación *La emancipación de la mujer...*, pp. 52 y 145.

⁶² Emilia PARDO BAZÁN, *La mujer española...*, pp. 34 y 35.

la religiosidad femenina pasó a formar parte de su destino biológico. Ya anunciaba el firme creyente y científico Fernando Corradi en 1869 que por la «delicadeza de su organización y exquisita sensibilidad», tomaba en la mujer el sentimiento religioso un carácter más apasionado, más vehemente que en los hombres⁶³. La idea era coherente con el punto de vista según el cual las creencias religiosas del hombre eran una consecuencia del desarrollo de su organismo, según aseguraba el positivista Vicente Colorado⁶⁴. Pero Urbano González Serrano supo extraer la consecuencia lógica de este organicismo aplicado a materias religiosas. El autor se apoyó en Ferrero para defender que la mayor religiosidad de las mujeres no se debía a la educación «sino a algo más fundamental, a su propia naturaleza» y, en concreto, a su supuestamente natural pasividad. Por ello, en su opinión, resultaba vano el intento de secularizar la personalidad femenina, ya que la mujer «luego que desaloja del pensamiento el misticismo (a no ser que sea una aberración de su sexo), lo halla persistente y perdurable en su vida afectiva»⁶⁵. Las mujeres, de este modo, no solamente eran más religiosas, sino que no podían dejar de serlo por imperativo de su propia naturaleza. La posibilidad de la emancipación del pensamiento religioso pasaba a ser un privilegio masculino.

Paralelamente asistimos, tal y como señalábamos antes, a un abandono de la idea krausista sobre el maridaje entre religión y ciencia, con lo que ello suponía con respecto a la relación de las mujeres con el saber científico. Algunos autores dedicaron sus esfuerzos a demostrar la incompatibilidad entre la ciencia y la religión, e incluso a criticar la propuesta defendida especialmente por la corriente neokantiana, según la cual ambas formas de saber correspondían a ámbitos de conocimiento de diferente naturaleza. El evolucionista Manuel Sales y Ferré, por ejemplo, dedicó sus esfuerzos a demostrar que todo científico, por lo mismo que aspira a conocerlo todo, es antireligioso; y que todo religioso, por lo mismo que aspira a mantener sus creencias contra la ciencia que se las disputa, es anticientífico. En la misma línea criticaba el intento krausista de ofrecer «el ejemplo de la ciencia hermanada con la religión», porque «ni su tibia piedad consiente llamar

⁶³ Fernando CORRADI, *Cuarta Conferencia Dominical sobre la educación de la mujer en el Ateneo de Madrid, sobre el tema «De la influencia del Cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad»* (Madrid, 1869), p. 5.

⁶⁴ Vicente COLORADO, *Fundamentos de la Sociología. Conferencia en el Ateneo de Madrid celebrada el 10 de Noviembre de 1882* (Plasencia, 1883), p. 27.

⁶⁵ Urbano GONZÁLEZ SERRANO, *Psicología del amor*, segunda edición, p. 167.

religiosos, ni su indiferencia por la ciencia autoriza a considerar como científicos»⁶⁶.

La puesta en relación de los procesos arriba descritos hace fácilmente comprensible lo que llegó a ser un lugar común en la literatura científica de finales de siglo, es decir, la incapacidad de las mujeres para la ciencia. Las novedades en craneología y más tarde en endocrinología servirían para dotar a esta labor de exclusión de un fundamento cargado de autoridad. Le Bon, Moebius, Nordau, Lombroso y otros campeones de la misoginia con aureola científica sirvieron de inspiración en este empeño. Años más tarde, el doctor Gregorio Marañón no tenía problemas en reconocer que: «Toda la literatura científica o seudocientífica se esforzó, al finalizar el siglo pasado y comenzar el actual, en hacer un dogma de la inferioridad mental de la mujer»⁶⁷. En mi opinión, la *sexualización* de los ámbitos religioso y científico era un aspecto de un fenómeno más amplio que actuó no solamente sobre la evolución de los ideales de género, e interponiendo enormes obstáculos a la incorporación de las mujeres a la educación y al trabajo, sino que estuvo relacionado también con la evolución política del país. La concepción de las mujeres como un elemento retardatario y opuesto al progreso, identificado con la tradición y contrario a todo proyecto de transformación social, marcó el desarrollo del feminismo español y condicionó la actitud tanto de la Iglesia como de los sectores progresistas de la sociedad hacia las demandas feministas. Pensamos que no fue hasta la proclamación de la Segunda República, y como sabemos todavía con muchas reservas, cuando se dieron las condiciones para una reconciliación del feminismo con los idearios de la izquierda progresista, sobre la base de una dignificación de la feminidad a partir de presupuestos laicos.

Por otro lado, tampoco nos debe extrañar la capacidad de la Iglesia Católica para estructurar una corriente feminista durante la década de los años veinte y treinta, corriente que tuvo también su expresión organizativa⁶⁸. Ciertos sectores de la jerarquía eclesiástica vieron la conveniencia y la posibilidad de liderar un movimiento feminista católico que se apoyara en la religiosidad de las mujeres españolas, particularmente

⁶⁶ Manuel SALES Y FERRÉ, *El hombre primitivo y las tradiciones orientales. La ciencia y la religión. Conferencias celebradas en el Ateneo Hispalense* (Sevilla, Madrid, 1881), pp. 238 y 239.

⁶⁷ Gregorio MARAÑÓN, *Tres ensayos sobre la vida sexual* (Madrid, 1926), pp. 68 y 69.

⁶⁸ Ver Miren LLONA, «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia* 25, 1998.

de clase media y alta. En 1908 el jesuita Julio Alarcón y Meléndez se propuso elaborar una propuesta feminista católica, una definición de lo que él podría denominar «un feminismo aceptable». Alarcón afirmaba que en aquella cuestión, que él consideraba parte de la cuestión social, era imperdonable dejar que los enemigos de la Iglesia «nos tomen la delantera, como se puede decir que la van tomando en la cuestión del proletariado»⁶⁹. Su propuesta planteó escasos cambios con respecto al ideal tradicional femenino, pero éste es sin duda un punto de partida teórico del feminismo católico de los años veinte.

Alarcón y Meléndez fue capaz de desarrollar un argumento basado en una supuesta naturaleza común para hombres y mujeres, y un alma que no atendía a diferencias de género a los ojos de Dios. El jesuita arremetió eficazmente contra el antifeminismo de los racionalistas, a la vez que señalaba que no era extraño que las señoras mujeres estuvieran muy poco agradecidas a ciertos señores antropólogos modernos, quienes estaban reclamando para la mujer un lugar más bajo en la escala zoológica, junto con las hembras de los simios. Subrayaba Alarcón que las ciencias fisiológicas, psicológicas y psíquicas del momento pretendían hallar diferencias irreductibles entre el hombre y la mujer⁷⁰. Se mostró también contrario a las teorías misóginas de Moebius y Weininger, autores muy populares en los medios progresistas de la época, y no encontraba justificadas las dudas de Concepción Arenal sobre la capacidad intelectual femenina a las que antes hacíamos referencia.

Hasta aquí los elementos que sirvieron a Julio Alarcón y Meléndez para hermanar una posición feminista con el pensamiento católico no diferían mucho de los utilizados por los krausistas. Sin embargo, el factor clave que permitió la derivación de un catolicismo tradicional en demandas feministas era de una naturaleza bien diferente y estaba relacionado, paradójicamente, con su profundo conservadurismo. Fueron precisamente la falta de modernización de la Iglesia Católica española y su carácter radicalmente antiliberal los que proporcionaron el punto de partida ideológico para un discurso favorable a las mujeres o, mejor dicho, a un pequeño número de mujeres. Nos referimos a la tolerancia con la excepción femenina que caracterizó al Antiguo Régimen y que halló expresión en el conservadurismo tradicional de la jerarquía católica española, de ideología hondamente elitista. El razonamiento de Alarcón y Meléndez se basaba en el principio de *privilegio* y en un firme

⁶⁹ Julio ALARCÓN Y MELÉNDEZ, *Un feminismo...*, p. 37.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 15 y 16.

sentir antidemocrático que no le obligaba a conceder un derecho al conjunto de las mujeres por habérselo otorgado a unas pocas. Tras hacer repaso de las personalidades femeninas ilustres a lo largo de la historia, animaba el autor a que «Vengan, pues, en buena hora a proseguir tan honrosas tradiciones; vengan, pues, a coadyuvar a la universal cultura las mujeres de la clase media y de las clases altas». Alarcón se preguntaba por qué negar esto a la mujer española, después de veinte siglos de «verdadera libertad y progreso»⁷¹. El espíritu que animaba sus palabras quedaba plasmado en la afirmación de que en España no se había negado nunca a las mujeres extraordinarias la subida al templo de la ciencia, «pero la sensatez propia de nuestro carácter y de nuestro pueblo (...) no dejará, de seguro, que suba la turbamulta del vulgo femenino, porque el templo se convertiría en un gallinero»⁷². La diferencia entre un templo y un gallinero no venía determinada por la participación de mujeres, sino por la masificación o democratización del derecho a participar.

Desde el punto de vista católico tradicional, las mujeres en su conjunto no eran ni buenas ni malas. Los hombres de la Iglesia no participaron de la obsesión, tan común entre los científicos, por caracterizar minuciosamente cada sexo, en oposición recíproca. En opinión de los católicos, no era posible catalogar a todas las mujeres sin ser injustos con las mujeres buenas o inmorales al juzgar a las malas, porque «una dirección toman las hijas de Eva, las seducidas por la serpiente, y otra las hijas de la que a la serpiente había de aplastar la cabeza»⁷³. Desde la perspectiva católica los seres humanos no estaban determinados por su organización biológica ni por las características psíquicas asociadas a su constitución, sino que eran, al contrario, sujetos de libre albedrío. La capacidad de los individuos para decidir entre el bien y el mal, entre pecar y no pecar, marcaba la trayectoria de sus vidas y el juicio que merecían a los ojos de la Iglesia. Esta Iglesia pretendía gobernar sobre la conducta de los seres humanos, quienes, siguiendo los dictados de la religión, elegirían supuestamente el buen camino. Esta visión no tuvo su origen en un ánimo de abrir el abanico de posibilidades al desarrollo de la personalidad femenina, pero ciertamente podía ser utilizada en este sentido frente a nociones fatalistas de la condición humana.

El respeto al principio de privilegio, unido a un firme sentir antidemocrático y a su visión de la naturaleza humana, permitía a Alarcón

⁷¹ *Ibidem*, pp. 179 y 180.

⁷² *Ibidem*, p. 137.

⁷³ *Ibidem*, p. 6.

conceder un derecho a unas pocas mujeres sin otorgárselo a todas. Esta tolerancia con la excepción se hizo inviable para los hombres de ciencia de talante liberal democrático. Así, los defensores de la existencia de una naturaleza femenina que definiría a todas las mujeres sin excepción, no podían coherentemente favorecer con un derecho a unas mujeres y privar de ese derecho a otras. Disyuntivas semejantes atravesaron el debate en torno al derecho a voto de las mujeres. La misma lógica que llevaba a los conservadores a rechazar el voto universal masculino, les obligaba a negar el sufragio femenino, pero nada tenían en contra de que algunas mujeres expresaran, al igual que algunos hombres, su opinión política. El conservador y paladín del catolicismo a ultranza, Alejandro Pidal y Mon, aprovechaba para señalar que los que proclamaban y aceptaban «la brutalidad del sufragio» tendrían interés, pero no lógica, en negar a las mujeres en derecho al voto⁷⁴. Desde sus presupuestos antidemocráticos, Pidal y Mon ponía de manifiesto las inconsistencias de sus adversarios políticos.

La capacidad de la Iglesia católica para liderar un movimiento de mujeres de incuestionable importancia tuvo que ver con su habilidad para rentabilizar políticamente este potencial discursivo y favorecerse de la hostilidad antifemenina de las corrientes liberales progresistas, particularmente según nos acercamos al cambio de siglo. Al oportunismo de la Iglesia, aspecto éste sobre el que se ha insistido con frecuencia, hay que añadir otros elementos que permiten traer a las propias mujeres a un lugar protagonista de sus propias opciones ideológicas y superar las interpretaciones basadas en la mera manipulación de las mujeres por los curas. Estos elementos estarían relacionados con las ventajas discursivas que aquellas mujeres pudieron encontrar en el pensamiento religioso frente al secularizado y científico, así como con el efecto dignificador de la condición femenina que este pensamiento religioso producía en un momento en el que la ciencia se empeñaba en despreciar a las mujeres.

La religión católica contaba, en su cuerpo doctrinal, con una serie de ideas y dogmas que resultaron eficaces para hacer frente a los excesos misóginos de los científicos del momento. Entre estas convicciones destacaremos las siguientes: el conocimiento humano es limitado; todos los seres humanos están dotados de alma; existe una barrera infranqueable entre los seres humanos y el resto de especies animales; la razón

⁷⁴ Alejandro PIDAL Y MON, *El «Feminismo» y la cultura de la mujer* (Madrid, 1902), pp. 9 y 10.

no reside en el cerebro; la inteligencia y el espíritu no tienen sexo. Podemos afirmar que este conjunto de ideas se convirtió, de modo consistente, en instrumento de oposición al determinismo biológico y a las teorías de la inferioridad de las mujeres. No es extraño, en consecuencia, que muchas mujeres, particularmente creyentes, hicieran uso de tal instrumento. Concepción Giménez de Flaquer, por ejemplo, hacía de una de estas ideas, la de la comunidad de un alma humana por hombres y mujeres, y afirmaba: «Lo repetimos una y mil veces: el alma no tiene sexo»⁷⁵.

* * *

Los principales textos que reflejaron el ideal de feminidad dominante durante el siglo XIX no se inscriben ni en el marco del pensamiento krausista ni, menos aún, en el de las corrientes positivistas. Sin embargo, krausistas y positivistas fueron prácticamente los únicos liberales que, durante aquellas décadas, hablaron de lo que las mujeres eran y debían ser. Unos y otros lograron incidir en la evolución de los ideales de género. Pese a ello, el mundo liberal burgués no llegó a generar un discurso de la domesticidad capaz de suplantar el ideario tradicional de un modo radical y definitivo durante el siglo XIX. Los sectores del liberalismo más preocupados por este tipo de cuestiones bien por su afán reformador o por su vocación misógina, no crearon sin embargo unas nuevas coordenadas ideológicas capaces de estructurar un «nuevo orden sexual», diferente al heredado del Antiguo Régimen. Emilia Pardo Bazán resintió esta carencia y supo expresar el vacío provocado por la particular evolución de los pensamientos liberales españoles, que hemos intentado analizar en estas páginas: «Quejábame hace pocos días un amigo mío, de ideas nada reaccionarias, de que la mujer española carece de ideal: y pensaba yo, al oír su queja, que no puede tenerlo, porque ni le han infundido el nuevo, ni le han respetado el antiguo»⁷⁶.

Hemos afirmado que los textos socialmente más influyentes sobre el tema que nos ocupa responden en buena medida a las pautas discursivas del catolicismo tradicional y a una visión del mundo lejana a la del liberalismo. Sin duda, aquellos populares libros presentaban novedades importantes con respecto al pasado, y nacían en el seno de una

⁷⁵ Concepción GIMENO DE FLAQUER, *La mujer española. Estudios acerca de su educación y sus facultades intelectuales* (Madrid, 1977), p. 150.

⁷⁶ Emilia PARDO BAZAN, *La mujer...*, p. 32.

sociedad cambiante, en la que las mujeres debían reencontrar su sitio. En esa medida, aquellas ideas eran hijas de su época y, por lo tanto, hijas de una sociedad contradictoria y compleja, en la que la burguesía exploraba tortuosos caminos para imponer su dominio. De hecho, y tal y como sugeríamos al inicio de estas páginas, la evolución de los ideales de género en el siglo XIX reflejaba la inestable convivencia de concepciones y valores de muy variada naturaleza. La tarea de definir los elementos de novedad y de pervivencia del pasado en el modelo de «ángel del hogar» español está aún lejos de haber sido concluida. Las presentes páginas han intentado plantear lo complicado de esta tarea y la propia necesidad de llevarla a cabo.