EDICIONES
COMPLUTENSE

CC BY

Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política
ISSN: 2255-3827 • e-ISSN: 2255-3827

ARTÍCULOS

# Ilustración y emancipación de las mujeres en la filosofía de David Hume

**Leandro Guerrero**[1]
Departamento de Filosofía (Universidad de Buenos Aires)
**Sofía Calvente**
Departamento de Filosofía. Centro de Investigaciones en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). CONICET

https://dx.doi.org/10.5209/aris.92461
Recibido: 16 de enero de 2024 • Aceptado: 24 de marzo de 2024 • Publicado: 8 de julio de 2024

**Resumen:** En este trabajo nos centramos fundamentalmente en responder dos interrogantes: (a) ¿Pueden las mujeres ser sujetos ilustrados desde la perspectiva de Hume? y en caso de responder afirmativamente, (b) ¿resulta esta ilustración emancipatoria en términos feministas?
En primer lugar, reconstruimos las principales líneas de interpretación feminista de la obra de Hume para ubicar nuestra propuesta dentro de una corriente interpretativa poco explorada aún. En segundo lugar, precisamos el sentido que puede adoptar la noción de "ilustración" en la filosofía de Hume, en discusión con debates de la literatura secundaria contemporánea. En tercer lugar, orientamos nuestra reflexión a responder el primero de los interrogantes e indagamos si las mujeres están incluidas dentro de los rasgos ilustrados que podemos reconocer en el pensamiento de Hume y en qué condiciones. En cuarto y último lugar, ensayamos una respuesta al segundo interrogante: si aquello que podemos interpretar como ilustración femenina en clave humeana constituye una vía para la emancipación de la dominación patriarcal o si, por el contrario, refuerza el sometimiento de las mujeres.
**Palabras clave:** David Hume, Mujeres, Ilustración, Superstición, Feminismo.

## ENG Enlightenment and emancipation of women in the philosophy of David Hume

ENG **Abstract:** In this paper we focus on two questions: (a) can women be enlightened subjects from Hume's perspective, and if so, (b) is this enlightenment emancipatory in feminist terms?
Firstly, we reconstruct the main lines of feminist interpretations of Hume's work to situate our proposal within an interpretative strand that has not yet been explored. Secondly, we specify the meaning that the notion of "enlightenment" adopts in Hume's philosophy, against the background of debates in contemporary secondary literature. Thirdly, we concentrate on the first question to find out whether and under what conditions women are included as enlightened subjects according to the enlightened features we can recognise in Hume's thought. Fourthly and finally, we focus on the second question: whether what we regard as feminine enlightenment in Humean terms constitutes a path to emancipation from patriarchal domination or, on the contrary, it reinforces the subjugation of women.
**Keywords:** David Hume, Women, Enlightenment, Superstition, Feminism.

**Sumario:** Lecturas de Hume en clave feminista. Ilustración y crítica filosófica de la religión en Hume. ¿Pueden las mujeres ser sujetos ilustrados? Ilustración y secularización del sometimiento sexista. Conclusión. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Guerrero, L.; Calvente, S. (2024). Ilustración y emancipación de las mujeres en la filosofía de David Hume. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 13(2), https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.92461

[1] El criterio empleado para decidir el orden de autoría es aleatorio.

En este trabajo nos abocamos fundamentalmente a responder dos interrogantes: (a) ¿Pueden las mujeres ser sujetos ilustrados desde la perspectiva de Hume? y en caso de responder afirmativamente, (b) ¿resulta esta ilustración emancipatoria en términos feministas?

En vistas a ello, organizamos nuestra discusión de la siguiente manera. En primer lugar, reconstruimos someramente algunas de las principales líneas de interpretación feminista de la obra de Hume, señalando los tópicos centrales en los que se ha enfocado la literatura secundaria, para ubicar nuestra propuesta dentro de una corriente interpretativa poco explorada aún. En segundo lugar, precisamos el sentido que puede adoptar la noción de "ilustración" o "proyecto ilustrado" en la filosofía de Hume, pues si bien se trata de un filósofo comúnmente asociado con el movimiento ilustrado, hay una serie de complejidades historiográficas en torno al período que no pueden pasarse por alto. En tercer lugar, orientamos nuestra reflexión a responder el primero de los interrogantes e indagamos si las mujeres están incluidas dentro de los rasgos ilustrados que podemos reconocer en el pensamiento de Hume, y bajo qué condiciones. En cuarto y último lugar, ensayamos una respuesta al segundo interrogante: si aquello que podemos interpretar como ilustración femenina en clave humeana constituye una vía para la emancipación de la dominación patriarcal o si, por el contrario, refuerza el sometimiento de las mujeres.

Consideramos que nuestro trabajo constituye un aporte a los estudios feministas sobre la filosofía de Hume. Hasta el momento, la literatura especializada existente se ha concentrado, por un lado, en evaluar la actitud general de Hume acerca de las mujeres, centrándose en el análisis textual, y por el otro, en rescatar conceptos y argumentos humeanos que resulten útiles para la teoría feminista contemporánea. El presente trabajo explora una línea de interpretación novedosa en tanto se propone estudiar si la filosofía de Hume ofrece herramientas emancipatorias para las mujeres de su propia época. De esta manera nos proponemos sugerir una vía para explorar la recepción feminista de la filosofía humeana situada en su contexto histórico.

## Lecturas de Hume en clave feminista

El estudio filosófico de la obra de Hume desde perspectivas afines al feminismo o a la crítica feminista tiene al menos medio siglo de vida. A mediados de la década del setenta, con sendos artículos publicados en tándem en el volumen 15 de la revista *Dialogue*, Steven Burns y Louise Marcil Lacoste introdujeron una cuestión rectora en las interpretaciones feministas de Hume hasta la fecha: el interrogante acerca del sexismo. Con ella, esbozaron asimismo una primera respuesta: "la 'mujer humeana' califica como una expresión de lo que llamamos hoy en día una posición machista" (Marcil Lacoste, 1976, p. 425).[2] Difieren, es cierto, en la naturaleza de ese machismo. En opinión de Burns, la discriminación sexista se explicaría por la operación de un doble estándar en los escritos morales de Hume. Según su lectura, al revisar el panegírico de las cualidades mentales que hacen del mérito personal de Cleantes "un modelo de virtud perfecta" (EPM 9.2, [233]), se advierte que un rasgo fundamental del carácter moral de las mujeres, su castidad y su modestia, se aproxima mucho a las "virtudes monacales" del celibato, la mortificación y la negación de sí que son criticadas por frívolas, inútiles y embrutecedoras. En el caso de las mujeres habría "una discriminación en el tratamiento que el propio Hume hace de la cuestión" (Burns, 1976, p. 417), pues a diferencia de aquellos vicios que a causa del prejuicio o la superstición subvierten los sentimientos naturales de los hombres, la castidad y la modestia son virtudes artificiales que "pertenecen al bello sexo" (T3.2.12.1[570]) y constituyen "aquella vasta diferencia en la educación y los deberes de los dos sexos" (T3.2.12.3 [571]). Marcil Lacoste, en cambio, considera que lo más importante de la cuestión no es el doble estándar con el que opera Hume (quizás inadvertidamente y como fiel hijo de otra época), sino que se trata de una "conclusión lógica de la propia filosofía de Hume" (Marcil Lacoste, 1976, p. 425). Al desatender el presunto carácter accidental o idiosincrático de estas opiniones e indagar, en cambio, sus vínculos con elementos teóricos de la ciencia de la naturaleza humana de Hume, como su énfasis en la observación, clasificación, generalización y explicación de diferencias y similitudes en la naturaleza humana, advertiríamos, según Marcil Lacoste, que sus opiniones sexistas en realidad son consistentes con su filosofía y, cuanto menos, reforzadas por ella. En definitiva, estas primeras lecturas con perspectiva de género no fueron muy benévolas con Hume: o bien se lo consideraba un sexista que traficaba con un doble estándar que su teoría no habilita o bien directamente se sostenía que Hume no era inconsistente y que era su propia ciencia de la naturaleza humana la que arrojaba resultados sexistas.

A lo largo de las décadas siguientes, esta tendencia crítica comenzó un largo proceso de revisión que produciría hacia los años 2000 una valoración invertida de la cuestión que destacaría positivamente el lugar de las mujeres en los escritos de Hume, en su vida e incluso en su noción misma de filosofía. En estos años, los estudios de Annette Baier (1979, 1989) confrontan la acusación sexista escrutando el corpus humeano y revisando los pasajes más complicados —aquellos en los que Hume sostiene, al parecer sin ambigüedades, que el sexo femenino es inferior en cuerpo y mente al masculino—, para ofrecer una lectura más caritativa que busca relativizar la relevancia de esas afirmaciones. A su vez, Baier no solo trató de revertir la imagen negativa de Hume mostrando su apreciación positiva de las mujeres, sino que también nos acercó la imagen diametralmente opuesta, forjando una mirada feminista de Hume como "teórico de la moral femenina" (Baier, 1997) e incluso como una suerte de epistemólogo feminista *avant la lettre* (Baier, 1992). A su entender, a pesar de los innegables pasajes en sentido contrario dispersos a lo largo de su obra, Hume debería ser contado entre los filósofos aliados de las mujeres. Por otra parte, Baier se lamenta del lenguaje galante que Hume siempre emplea al hablar de o con mujeres, pues a su parecer oscurece sus opiniones frente a las

[2] Todas las citas de la bibliografía secundaria en inglés han sido traducidas por lxs autorxs. Al citar obras de Hume hemos seguido las traducciones al castellano que consignamos en la bibliografía.

lectoras contemporáneas que ven con sospecha ese tipo de retórica condescendiente.[3] Más recientemente, Livia Guimarães (2004, 2012) coincide en general con la lectura propuesta por Baier pero da un paso más y defiende el uso humeano de la galantería como un dispositivo de inclusión de la mujer en el mundo del pensamiento y la conversación. La galantería humeana "no se refiere sólo a otra forma de comportamiento convencional [...] sino que también nombra una pasión natural entre los sexos" y "puede fomentar la agencia de la mujer y su igualdad con el hombre, si se experimenta en la forma pulida que puede adquirir en las sociedades modernas" (Guimarães, 2004, p. 129).

Estos estudios, junto con otros, coadyuvaron a consolidar tópicos centrales e ineludibles en la discusión en clave de género de la filosofía humeana como: (a) la pregunta por la "complexión" femenina, (b) el matrimonio y la vida doméstica de la esposa como el lugar natural de la mujer en sociedad o (c) el rol fundamental aunque convencional de las virtudes femeninas de la castidad y de la modestia en la reproducción de un esquema social patriarcal.

Si bien las interpretaciones feministas se han concentrado durante décadas casi exclusivamente en debatir si Hume o su filosofía pueden correctamente describirse como sexistas o no, en las últimas dos décadas encontramos que también se ha prestado atención a la instrumentalización que desde la teoría feminista se puede hacer de su filosofía. Por un lado, autoras como Anne Jaap Jacobson (2000, pp. 61, 69) y Genevieve Lloyd (2000, p. 41) consideran que la epistemología humeana, en tanto plantea el abandono de la polarización entre la razón y las emociones, está en consonancia con y puede considerarse como un antecedente de la crítica feminista al rol de la razón abstracta y la argumentación lógica como exponentes de la "buena filosofía." A criterio de Lloyd, (2000, p. 57) Hume brinda elementos para concebir a la mente como una unidad donde se armonizan la razón, la imaginación y las pasiones, lo que permite delinear un camino para concebir un carácter intelectual que sea más acogedor para la presencia femenina que aquellas posturas que oponen abiertamente la razón a la imaginación y las emociones. Por otro lado, Andrea Nye (2004, p. 99) señala que el enfoque de la ética basada en los sentimientos que propone Hume se ha usado como fundamento para la ética feminista del cuidado.

A la luz del recorrido por las interpretaciones feministas que se han hecho hasta el momento, una perspectiva de género innovadora para leer la obra de Hume puede radicar en concentrarnos en los horizontes que coloca al alcance de la agencia femenina, es decir: perspectivas, posibilidades y herramientas emancipatorias que su filosofía ofrece a las mujeres de su época, independientemente de si Hume era más o menos sexista o si su sexismo es más o menos excusable. Uno de estos horizontes se refiere a los rasgos ilustrados que hallamos en su pensamiento y expresamos en las preguntas que orientan este trabajo: ¿Pueden las mujeres ser sujetos ilustrados según la filosofía de Hume? ¿Podría esa ilustración resultar emancipadora para el género femenino? A continuación, y en lo que resta del trabajo, esbozaremos respuestas a cada una de estas preguntas.

## Ilustración y crítica filosófica de la religión en Hume

La pregunta acerca de qué es la Ilustración no tiene una respuesta breve, unívoca ni sencilla, como lo ha hecho evidente la enorme cantidad de literatura especializada que se sigue publicando al respecto.[4] La relación entre la Ilustración escocesa y el movimiento más amplio que habitualmente suele denominarse como "la" Ilustración, tampoco está exenta de problemas (Buckle, 2008, p. 21).[5] Una de las principales dificultades es que se considera que la Ilustración a secas es un movimiento que tuvo su epicentro, por así decir, en Francia, pero cuyo carácter es internacional o al menos europeo, mientras que la Ilustración escocesa tiene rasgos que le dan un tinte nacional (ver Broadie, 2003, pp. 2-3). Es decir que el pensamiento filosófico producido por los autores que forman parte de la Ilustración escocesa es un pensamiento fuertemente situado, que muestra la impronta de los cambios sociales, políticos y económicos que tuvieron lugar entre fines del siglo XVII y principios del XVIII en Escocia (ver Wood, 2015, pp. 459-60). Sin embargo, historiadores de la filosofía recientemente han destacado que más allá de las particularidades del contexto, existe en el pensamiento escocés del siglo XVIII un objetivo general vinculado con el compromiso del mejoramiento humano. El eje de las investigaciones de los ilustrados escoceses pasa por investigar las condiciones bajo las cuales podrían lograrse avances en los distintos aspectos de la sociedad (Robertson, 2000, p. 42). Y ese es un aporte que puede considerarse como distintivamente ilustrado (ver Sebastiani, 2013, p. 5; Susato, 2015, p. 7).[6]

---

3 Mucho de este vocabulario galante puede apreciarse en sus intercambios epistolares con diferentes damas británicas o francesas, entre las que destaca la condesa de Boufflers. En este estudio no abordamos la correspondencia de Hume con estas damas, recogida en los volúmenes *The Letters of David Hume* y *New Letters of David Hume*.

4 Sebastiani (2013, p. 3) y Wood (2015, p. 457) mencionan, por ejemplo, que no hay consenso acerca de si hubo un solo fenómeno que puede considerarse como "la" Ilustración, o una pluralidad de Ilustraciones nutridas por distintos contextos confesionales y nacionales esparcidas por Europa y Norteamérica. Wood (2015, p. 457) añade que, aún si se concede que se trata de un único fenómeno, tampoco hay acuerdo acerca de cuál sería el núcleo central de sus valores e ideas más representativos: si el rechazo de la religión o el desarrollo de disciplinas como la economía política. También se discute cuál fue el peso que tuvo el nuevo método experimental en el desarrollo de estos nuevos valores e ideas.

5 Elegimos deliberadamente el término amplio "movimiento" para describir la Ilustración, ya que otra noción que ha sido frecuentemente usada, la de "proyecto ilustrado" ha sido cuestionada por buenas razones (ver Susato 2015, p. 6).

6 Aunque la crítica siempre ha identificado a Hume como un referente de la Ilustración escocesa, tal vez él no lo concibiera en los términos tan estrictamente nacionalistas que adoptan las categorías historiográficas actuales. El escenario intelectual de Hume parece más británico que escocés, especialmente si tomamos en consideración su *Historia de Inglaterra* (1754-1762) o sus ensayos políticos. Ver Phillipson (2011, pp. 50-69).

En lo que respecta al caso puntual de Hume, la breve polémica entre Stephen Buckle y Karen Green en torno a su estatus como pensador ilustrado nos da algunos indicios del tipo de dificultades que supone la aplicación de la categoría. En el intercambio, publicado en el libro *Hume and the Enlightenment* de 2011,[7] Buckle ofrece una serie de argumentos en función de los cuales Hume formaría parte de la Ilustración, mientras que Green plantea otros que lo dejarían fuera. En la base de la discusión está lo que podríamos considerar como dos interpretaciones, una estrecha y otra amplia, que pueden vincularse con dos tendencias que se reconocen en la Ilustración: una radical y otra moderada (ver Jacob, 1981, pp. 20-21; Israel, 2001, pp. 9-13; Bahr, 2016). En este marco interpretativo, se suele ubicar a Hume dentro del ala "moderada," fundamentalmente porque su pensamiento político no es radical (ver Buckle 2011a, pp. 23-4; Bahr 2016, pp. 142, 144). Green (2011, pp. 39-40) señala que a pesar de que existen ciertos rasgos en el pensamiento de Hume que son afines a la Ilustración, como su escepticismo, su antidogmatismo y su anti-aristotelismo, éstos no son suficientes para considerarlo ilustrado. A lo sumo, son rasgos que expresan una actitud crítica compartida por buena parte de los pensadores modernos. Para Green, lo que define de manera crucial el pensamiento ilustrado es que añade a la actitud crítica, un aspecto constructivo de índole política, vinculado con la exaltación de la libertad y el republicanismo. Green no observa en el pensamiento de Hume nada semejante. Por el contrario, encuentra pasajes en los que Hume critica la idea de igualdad entre los seres humanos, la posibilidad de que el pueblo sea la fuente de un poder justo, y una exaltación general de la tradición y las costumbres (Green, 2011, p. 49).[8] Inclusive, considera que el método experimental impulsado por Hume es políticamente conservador, ya que al basarse en la experiencia, refuerza el orden establecido en lugar de alentar el surgimiento de nuevos principios que impliquen cambios radicales de comportamiento (Green, 2011, p. 49).

Uno de los principales argumentos que Buckle esgrime contra la lectura de Green consiste en señalar que la autora parte de una noción estrecha de Ilustración, centrada casi exclusivamente en derechos políticos. Esta lectura ignora los aspectos moderados y le da prioridad a los radicales (Buckle, 2011b, p. 53). Buckle, por su parte, considera necesario matizar esa distinción tan tajante entre una tendencia radical y una moderada en la Ilustración. No intenta ocultar el hecho de que Hume no apoyaba proyectos de cambio social radical, pero considera que esto no lo hace necesariamente un conservador, sino que hay otros rasgos de su pensamiento que son radicales, en especial sus críticas a la religión y la moral (2011a, p. 30). Hume propone una moral natural, afirmando que el comportamiento propiamente moral no excede en nada al sentido común. La conducta moralmente aceptable no consiste en otra cosa que en practicar la virtud, ser honrados, cumplir con nuestro deber como padres y amigos; actitudes tan corrientes que no requieren de preceptos para ser cumplidas (EHU 11.20). Sin embargo, también reconoce que esta moral natural solo podría ser practicada por filósofos, ya que la mayoría de la gente necesita de ciertas constricciones y prácticas que les ayuden a regular su conducta. Desde esta perspectiva, la religión tiene una función social que cumplir. Pero en todo caso, esa función debería estar subordinada siempre al poder civil (DNR 12.12). Finalmente, Hume condena abiertamente las manifestaciones religiosas fanáticas —en particular, la superstición—, porque son funcionales al poder político tradicional (ver E-OSE 9, NHR 9.3, DNR 12.21).

En suma, desde una concepción de la Ilustración no dicotómica sino más matizada, encontramos que, si bien Hume comparte muchos de los valores científicos y políticos que eran impulsados por el ala moderada, su crítica a la moral basada en la religión es afín a una postura más bien radical (Buckle, 2011a, pp. 30, 37). Justamente, uno de los puntos sobre los que Jonathan Israel insiste en su caracterización de los ilustrados radicales es el impulso que sus ideas le dieron al proceso de secularización (2001, pp. 3, 6, 7, 9). En este sentido, Buckle señala: "si pensamos en la Ilustración como el origen del ideal moderno de la sociedad secular, entonces Hume debe ser considerado como uno de sus héroes" (2011a, p. 30). La crítica de Hume a la moral basada en la religión es un claro signo de secularización y por lo tanto, constituye un argumento de peso para incluirlo dentro del movimiento ilustrado, y no precisamente dentro del ala moderada. Más aún, si tomamos en cuenta su actitud escéptica —aspecto que ha sido totalmente ignorado por Jonathan Israel en su análisis de la Ilustración (Bahr, 2016, p. 144)— y la entendemos fundamentalmente como un antidogmatismo religioso (Susato, 2015, p 15) caben pocas dudas de que se trata de un pensador ilustrado.[9]

## ¿Pueden las mujeres ser sujetos ilustrados?

A la luz de lo que acabamos de ver en el apartado anterior, podemos precisar que desde la perspectiva humeana la posibilidad de que las mujeres sean incluidas como sujetos ilustrados pasaría por evaluar una cuestión relativa al antidogmatismo religioso: ¿pueden las mujeres librarse de la superstición? Lo que nos lleva a determinar la inclusión o no de las mujeres en el movimiento ilustrado en estos términos es que Hume considera que las mujeres son más proclives que los varones a ser presa de la superstición. En *Historia natural de la religión* leemos: "¿Qué época o período de la vida es el más inclinado a la superstición? El más débil y el más tímido. ¿Qué sexo? Hay que dar la misma respuesta" (NHR 3.6 [59]). Más aún, parafraseando a

---

7 Craig, Taylor y Buckle, Stephen (eds) (2011). *Hume and the Enlightenment*. Pickering & Chatto. El intercambio tiene lugar a lo largo de tres artículos. El primero es de Buckle, "Hume and the Enlightenment", luego le sigue uno de Green, "Will the Real Enlightenment Historian Please Stand Up?: Catharine Macaulay versus David Hume" y finalmente la respuesta de Buckle, "Philosophy, Historiography and the Enlightenment: A Response to Green."

8 Green remite al ensayo "Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic" y a pasajes del capítulo 59 del volumen 5 de la *Historia de Inglaterra*.

9 En este sentido, creemos que el énfasis puesto por Bahr (2016) en la relevancia que la actitud escéptica cobra en el marco de la Ilustración puede vincularse con la propuesta de Susato (2015, p.9), quien considera que el mejor modo de comprender el rol de Hume en este contexto es como un "escéptico ilustrado."

Estrabón, Hume agrega que quienes inducen a los varones a prácticas supersticiosas son las mujeres, a las que califica como "ese temeroso y piadoso sexo" (NHR 3.6 [59]).

Hay varios aspectos de este pasaje que merecen análisis. En primer lugar, cabe notar que pueden apreciarse al menos dos sentidos del término "superstición" en la obra filosófica y ensayística de Hume: uno amplio, que se refiere a una de las respuestas posibles frente la tendencia natural del ser humano por investigar las causas de las cosas, y uno estrecho, que alude a una forma corrupta de religión. En sentido amplio, la superstición es la inclinación o disposición mental a ofrecer explicaciones irracionales frente a los eventos que nos rodean, explicaciones que no contemplan el ajuste con la experiencia. No encontramos indicios de que Hume considere que la superstición en sentido amplio esté más acentuada en las mujeres sino que la entiende como una inclinación propia de la naturaleza humana en general, con independencia del género. Así, nos dice que "surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la humanidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de nuestra vida y acciones" (T 1.4.7.13 [424-25]).

Hume sitúa el origen de la superstición, entendida en sentido amplio, en las esperanzas y temores que le genera al ser humano el desconocimiento de las causas de los eventos a los que se enfrenta en el transcurso de su vida:

> Estamos permanentemente suspendidos entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la carencia, que se distribuyen entre la especie humana debido a causas secretas y desconocidas, cuya operación es a menudo inesperada y siempre inexplicable (NHR 3.1 [53]).

Frente a esta situación angustiante, la imaginación comienza a formar ideas de aquello que sería la causa de los temores que nos aquejan. El común de la gente "sólo puede concebir las causas desconocidas de una manera general y confusa" (NHR 3.1 [53]) y tiende a identificarlas con poderes invisibles y antropomórficos que actúan en función de su capricho para causar los fenómenos que observamos. La actitud adecuada frente a esta incertidumbre sería la de "anatomizar la naturaleza conforme a la filosofía" (NHR 3.1 [53]). Así, encontraríamos que esos fenómenos se producen por mecanismos naturales regulares y constantes que actúan a nivel imperceptible, antes que mediante poderes misteriosos (NHR 3.1 [53]). Por lo tanto, la "cura" para la superstición sería la filosofía: "me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación," afirma Hume (T 1.4.7.13 [424]). Ahora bien, esa cura no es definitiva, ya que ni siquiera los filósofos "pueden estar totalmente libres de esta debilidad natural" (NHR 3.2 [55]). No es posible erradicarla por completo, ya que el temor y la esperanza, que son sus causas psicológicas, no pueden ser eliminados sino tan solo mitigados (ver Badía Cabrera, 1989, p. 300).

En sentido estrecho, la superstición alude a una forma corrupta de religión (E-OSE 1), que se cristaliza en una serie de creencias y prácticas inculcadas a la población mediante el adoctrinamiento. Las religiones aprovechan los sentimientos angustiantes de temor e inseguridad que imperan en la mayoría de la población, sumados a una "credulidad ciega y aterrada" para generar una serie de rituales y conductas, tales como "ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios, ofrendas" que tienen como supuesto y dudoso fin mitigar el temor y la angustia, pero que en realidad cumplen un rol de control social (E —OSE 2 [98]). La credulidad, que es la propensión que facilita el adoctrinamiento religioso (EHU 10.17-18), consiste en "una notable inclinación a creer todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones, encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas" (T 1.3.9.12 [227]). Hume la considera como "una debilidad universal y patente" inherente a la naturaleza humana (T 1.3.9.12 [226]), sin identificarla particularmente con el sexo femenino.

En segundo lugar, debemos preguntarnos dónde localiza Hume las causas de la inclinación femenina a la superstición, ya que hasta el momento no encontramos sesgos de género en su análisis. Hume dice repetidas veces que la superstición genera una disposición "temerosa," "mansa", "lamentable" y "sumisa" en todas las personas (E-OSE 5, 8 [99, 102]). ¿Por qué afirma entonces que son las mujeres las que tienen mayor propensión a la superstición y arrastran consigo a los varones?

Al momento de proponer explicaciones causales, no debemos olvidar que uno de los postulados centrales del método experimental que Hume impulsa consiste en que no podemos "descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana" (T Intro 8 [83]). La ciencia de la naturaleza humana no apela a diferencias anatómicas ni recurre a postulados de carácter esencialista para dar cuenta de las propiedades y los atributos mentales (T 2.1.1.2, ver Paxman y Blair, 2019, p. 486). La tarea del filósofo moral consiste, a grandes rasgos, en explicar el funcionamiento de la mente a partir de la "observación cuidadosa de la vida humana" (T Intro 10 [85]), vida que está inmersa en un contexto social amplio en el que tienen peso la educación y la cultura (ver T Intro. 8, 1.2.5.19). Estos señalamientos metodológicos nos ponen sobre aviso de que la afirmación acerca de que sexo femenino es el más inclinado a la superstición no es de índole esencialista, sino más bien de carácter fáctico y descriptivo.

Como vimos en la cita de *Historia natural de la religión* (3.6), Hume señala que las mujeres son el sexo más tímido y débil, por lo que podemos considerar que éstas serían las causas de que la superstición cale más hondo en ellas (Herdt, 2000, pp. 292-3). Ahora bien, dados los lineamientos metodológicos de la filosofía de Hume, no podemos atribuir esas cualidades de manera "esencial" a las mujeres, sino considerarlas como regularidades observadas. ¿Existe evidencia textual que permita interpretarlas como producto del proceso de socialización? Encontramos indicios en este sentido cuando Hume habla acerca de las virtudes "del bello sexo": la castidad y la modestia (T 3.2.12). Estas virtudes son de carácter artificial y pueden relacionarse causalmente con la superstición.

Hume explica que la castidad y la modestia tienen una utilidad social vinculada a asegurar la filiación paterna y garantizar que los varones se hagan cargo de la manutención y la participación en el cuidado de los

hijos, asegurando la preservación de la sociedad con base en la estructura familiar. Dado que por razones biológicas es más difícil tener seguridad de la filiación paterna que de la materna, Hume señala: "de esta observación anatómica tan trivial se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos" (T 3.2.12.3 [815]). Desde la más tierna infancia, se busca generar en las mujeres un "cierto retraimiento o temor" con el fin de desalentar potenciales conductas que amenacen la fidelidad conyugal (T 3.2.12.5 [816]). Entonces, al menos los rasgos de "temor" y "timidez" que Hume les atribuye a las mujeres tienen una explicación vinculada con su socialización, la que se conecta con el objetivo más amplio de la reproducción social (ver Herdt, 2000, pp. 293-4). Las mujeres serían más proclives a la superstición por la educación que reciben desde pequeñas para inculcarles las virtudes artificiales de la castidad y la modestia. Y la religión refuerza los roles de género dentro de los cuales las mujeres son socializadas.

Las causas de la "debilidad" son más complejas de determinar, ya que, si bien podemos argumentar que puede ser inducida socialmente al igual que la timidez, también es cierto que, en ocasiones, Hume alude a ella como una cualidad inherentemente femenina, no obstante las restricciones metodológicas que impone la ciencia de la naturaleza humana.[10] Así, encontramos que afirma que "la naturaleza ha otorgado al hombre la superioridad sobre la mujer, dotándole de mayor fuerza tanto de la mente como del cuerpo" (E-ORP 40 [145]), y en el mismo sentido, habla de "las dúctiles mentes del bello sexo" (T 3.2.12.7 [817]) y de "lo tierno de su constitución" (E— OSH 3 [493]).[11] En esas alusiones no termina de quedar claro si considera que se trata de rasgos que indicarían una inferior capacidad mental inherente a toda mujer, o si esa debilidad puede atribuirse a la socialización (ver Baier, 1997, p. 37).[12] Ahora bien, debemos tener en cuenta que Hume atribuye la tendencia a la superstición a todos los seres humanos por igual, y considera que la credulidad, que es una de las condiciones que facilitan su aparición, está arraigada en una "debilidad universal" y por lo tanto, no privativa de las mujeres. Al menos para el caso de la superstición, entonces, podríamos considerar que la "debilidad" femenina a la que alude puede tener por fundamento la "debilidad universal" y, eventualmente, acentuarse mediante el proceso de socialización, lo que las haría más propensas a esta actitud fanática.

Por último, cabría preguntarse si la tendencia femenina a la superstición es reversible. Dado que la filosofía se plantea como "cura" de la superstición, podríamos pensar que una educación filosófica desarrollaría en las mujeres capacidades y conocimientos adecuados para controlar esa inclinación, al tiempo que haría menos probable que arrastrasen a los varones al fanatismo religioso (Herdt, 2000, p. 294). Desde esta perspectiva, la reforma en la educación de las mujeres, en la medida en que se oriente a mitigar el fanatismo religioso, ayudaría a controlar uno de los principales flagelos reconocidos por los pensadores del ala radical de la Ilustración y podría incluirse como parte del movimiento de secularización. Pero, por otro lado, podría traer una consecuencia "indeseable" para la estructura patriarcal de la sociedad, estructura que Hume no cuestiona en ningún momento (ver Baier 1979, p. 8). Como parte de la reforma en la educación de las mujeres, debería dejarse de acentuar su retracción y timidez, ya que estos rasgos tienen vinculación con su tendencia a la superstición. Si las personas tímidas y retraídas son más propensas a la superstición, también lo son a la subordinación o sometimiento —de allí que la superstición sea, a diferencia del entusiasmo, "favorable al poder sacerdotal" (E-OSE 5 [99]). Reformar la timidez y el retraimiento femeninos para preservarlas de la superstición podría conllevar el debilitamiento colateral de la inclinación femenina a someterse, por ejemplo a las "leyes de castidad" (EPM 4.6 [155]). Los lazos de sumisión que refrenan la infidelidad femenina garantizan la existencia y propagación de la familia monógama heterosexual y reproductiva. Si pierden su efectividad, peligra la continuidad de uno de los esquemas sociales que preservan el orden político patriarcal.

Si la superstición religiosa, como cree Jennifer Herdt (2000, p. 294), "refuerza los roles sexuales en los que son socializadas las mujeres", ¿la ilustración femenina amenazaría las bases mismas de la sociedad patriarcal? Si así fuera, la filosofía humeana podría ser un "recurso para el pensamiento feminista" independientemente de que Hume lo haya divisado enteramente o haya suprimido sus implicancias conflictivas para el orden y el progreso social que tanto valoraba (Herdt, 2000, pp. 295 y 304). Pero ¿es así realmente?

## Ilustración y secularización del sometimiento sexista

Aunque la posibilidad de que las mujeres devengan sujetos ilustrados parece efectivamente estar contenida en la filosofía humeana (a pesar de la dificultad que suponen ciertos pasajes con los que las interpretaciones feministas de Hume han intentado lidiar desde sus orígenes), no es tan claro que esto redunde en un recurso para el pensamiento feminista. Al contrario, quisiéramos sugerir que la ilustración de las mujeres que puede concebirse sobre la base de la filosofía moral humeana, lejos de debilitar las leyes de la castidad que

---

10 Los intérpretes coinciden en señalar que la postura de Hume acerca de las mujeres es mezclada: hay pasajes que parecen abogar por la equidad de los sexos, otros en los que parece sugerir una diferencia constitutiva entre ellos y otros en los que parece atribuir esas diferencias a cuestiones culturales y sociales. Ver Baier (1989), Garrett (2004), Paxman y Blair (2019), Pulley (2020).

11 Si bien la cita de "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences" parece evidencia incuestionable para plantear que Hume propone diferencias constitutivas entre los sexos, lo cierto es que para Hume el término "natural" es equívoco y admite varios significados, ninguno de los cuales remite a algo innato o esencial. En este contexto parecería referirse a lo frecuente o usual (ver T 3.1.2.8), es decir que no indica algo constitutivo sino que podría explicarse a partir de prácticas sociales. En este sentido, Baier (1997, p. 33) sostiene que este pasaje muestra el "realismo social" de Hume, ya que "las mujeres de su sociedad *eran* inferiores en fuerza corporal y en logros intelectuales."

12 Para poder determinar con mayor certeza si hay cualidades inherentes a la naturaleza femenina o si ellas son producto de la educación, deberíamos, como decía Hannah More (1840, p. 463), garantizar que varones y mujeres reciban la misma educación desde un comienzo. "Hasta que varones y mujeres (...) no sean equiparados en el cultivo de sus mentes, los matices que distinguen sus capacidades innatas —si es que los hay— nunca podrán ser establecidos de manera justa" (traducción nuestra).

sostienen el orden social y hacen posible su reproducción, podría incluso fortalecer el sometimiento de las mujeres, precisamente a través de su secularización.

Hume discute las virtudes artificiales de la castidad y la modestia en relación estrecha con las otras virtudes artificiales de la justicia, la obediencia civil y las leyes de las naciones, tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* (T 3.2) como la *Investigación sobre los principios de la moral* (EPM 3 y 4). De todas ellas, la justicia es la más importante, ya que resulta fundamental para la preservación de la sociedad y esta, a su vez, es imprescindible para la supervivencia humana. Según el modo en que Hume entiende este concepto, la justicia se refiere al establecimiento del esquema social y la sanción moral de las leyes que determinan y protegen la propiedad privada.[13] Su objetivo al estudiar las leyes de la justicia es mostrar dos cosas: (a) "Que la utilidad pública es el *único* origen de la justicia" y (b) "que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esta virtud son el *único* fundamento de su mérito" (EPM 3.1 [121]). El corazón de su concepción supone que las reglas de la justicia dependen enteramente del estado particular y de la condición en la que están colocados los seres humanos. La conjunción entre las características regulares de su naturaleza y las características regulares del medio en el que viven hace que las reglas que resguardan la propiedad privada resulten natural y reflexivamente útiles para preservar la sociedad y disfrutar con seguridad del fruto del trabajo individual. Si la abundancia o escasez de los recursos naturales al alcance humano o bien la generosidad o rapacidad natural del hombre fueran diferentes a como de hecho encontramos por experiencia que son, volverían inútiles las nociones de propiedad privada y de justicia. Pero como la "situación común de la sociedad es un término medio entre todos estos extremos" (EPM 3.13 [128]), la justicia es una virtud que, aunque artificial o producto de la convención, resulta un efecto natural de la conjunción de estos dos conjuntos de cuestiones de hecho: nuestra generosidad limitada pero reflexiva y la posibilidad de extraer abundantes placeres de la naturaleza a través del arte, el trabajo y la industria.

Sin embargo, hay una cuestión que pocas veces es destacada en los estudios sobre la teoría humeana de la justicia y es el contexto pragmático de la discusión. Hume defiende la utilidad pública de las reglas que establecen la propiedad privada en contraposición a otros esquemas sociales, asociados con el fanatismo religioso entusiasta, que defienden un sistema de propiedad común:

> durante el ardor de nuevos entusiasmos, cuando todo principio se enardece hasta la extravagancia, se ha intentado frecuentemente realizar la comunidad de bienes y sólo la experiencia de sus inconvenientes a raíz del egoísmo de los hombres, el cual reaparece o se ha mantenido disfrazado, ha podido hacer que los fanáticos imprudentes adopten de nuevo las ideas de justicia y de propiedad privada (EPM 3.7 [124-5]).

Unas pocas páginas más adelante, Hume es un poco más específico respecto del fanatismo religioso en el que está pensando y su expresión política:

> Aprendemos de la historia que en Inglaterra durante las guerras civiles hubo fanáticos *religiosos* de esta clase [...] Quizás los *niveladores* [*levellers*], quienes defendían una igual distribución de la propiedad, hayan sido la clase de fanáticos *políticos* surgidos de la especie religiosa que más abiertamente confesaron sus intenciones por tener una apariencia más plausible de ser practicables en sí mismas y de ser útiles a la sociedad humana (EPM 3.24 [135-6]).

El derecho común había sido defendido en sermones, panfletos y discursos durante los tres siglos anteriores. Luego de la Guerra Civil y la decapitación de Carlos I, la base del poder que concentró Oliver Cromwell estaba en el Nuevo Ejército Modelo, que era radical en lo religioso. Rápidamente estableció la libertad de conciencia en cuestiones de fe y la tolerancia se extendió no solo a los católicos romanos y a los judíos, sino a todo tipo de grupos religiosos "radicales", como los *diggers* o los *levellers*, entre varios otros (ver Hardman Moore, 2016, p. 212).[14] Estos grupos radicales abogaban por la agricultura cooperativa, por la comunidad de bienes y por el cultivo intensivo de las cosechas. También defendían la idea de que todas las personas debían tener una porción igualitaria de los bienes terrenales, pues lo contrario se oponía a la ley de la naturaleza y a la ley de Dios, aquel gran nivelador que reduciría todos los poderes políticos y haría que la humanidad entera retornase a la propiedad comunal. El siglo XVIII fue el período en el que finalmente se erradicarían estas cosmovisiones como alternativa política. En sintonía con el argumento humeano que condena la propiedad común por ser un modelo impracticable y pernicioso al tiempo que sostiene que el respeto por la propiedad privada (bajo el nombre de "leyes de justicia") es moralmente aprobable por su "utilidad pública", J. M. Neeson ha mostrado que la razón central que esgrimieron los cercadores del siglo XVIII para perseguir y erradicar estas prácticas fue, precisamente, el interés nacional.[15]

---

13 No quisiéramos sugerir con esto, sin embargo, que su concepción de la justicia se reduzca a la de propiedad privada o se restrinja únicamente a su defensa.

14 Específicamente sobre la historia de los *levellers* a lo largo del siglo XVII pueden consultarse también los dos volúmenes de De Krey (2017 y 2018). Sobre el vínculo entre estas sectas religiosas radicales y la literatura política utópica, puede consultarse Appelbaum (2004, pp. 102-171).

15 "En su nombre, deploraban la insubordinación de los plebeyos, la imposibilidad de mejorar sus pastos y el freno a la producción que representaba la propiedad compartida. Al final, ganaron la discusión: identificaron el recinto parlamentario con el interés nacional. Pero, independientemente de sus méritos, conviene recordar que este tipo de cercamientos era controvertido. (...) De ello se deduce que una importante y exitosa función de los críticos de los comuneros, y más tarde también de los informantes de la Junta de Agricultura, fue cambiar la opinión pública sobre la cuestión del cercamiento, para que pasara de la hostilidad a la aprobación. Estos escritores defendían un caso, no llevaban a cabo una investigación." Neeson (1993, p. 7).

Estudios con perspectiva de género, por su parte, han complejizado el análisis de las cosmovisiones radicales que se daban al interior de estas sectas religiosas. Carolyn Merchant (1980, pp. 123-124) ha señalado que muchas de estas sectas tenían una concepción vitalista de la naturaleza imbuida de ideas panteístas que arrojaban como resultado una filosofía social que no solo defendía formas radicales de organización social, sino también de organización familiar, del matrimonio y de la sexualidad, al punto de poner en riesgo el modelo de familia patriarcal. Más recientemente, Silvia Federici (2015, pp. 69-74) ha señalado que muchas de estas sectas religiosas practicaban una sexualidad menos reprimida, en ocasiones extramatrimonial y sin fines procreativos, y asignaban a las mujeres una posición social más elevada. Destaca, en consecuencia, la intersección del proceso de privatización de la tierra y acumulación originaria en Europa, por un lado, con la persecución y aniquilamiento de las sectas religiosas y el sometimiento sexual y político de las mujeres, por el otro (Federici, 2015, pp. 114-132).

Este marco de comprensión nos permite trazar una línea de continuidad entre el tratamiento que hace Hume de las leyes de justicia y el que hace de las leyes de castidad. Si bien presenta la justicia como una alternativa viable frente al entusiasmo religioso y político, curiosamente, siente la necesidad de mostrar inmediatamente que el sometimiento a las leyes de la justicia no es idéntico a la sumisión supersticiosa. Después de todo, las leyes de la justicia se articulan a su vez en una variedad de estatutos y leyes municipales que varían en cada sociedad y época. ¿No podría acaso sospecharse que estas adaptaciones idiosincráticas cuya obediencia es impuesta por la fuerza estatal sean otras tantas formas locales de superstición? Su respuesta es que no. A diferencia de la pasión religiosa, a la cual no se puede proporcionar "un fundamento adecuado [*just*]" (EPM 3.36 [143]), la clave humeana para entender la obligación moral que supone la justicia está en su interés público: "[s]i no se los tiene en cuenta [al interés y la felicidad de la sociedad humana], nada puede parecer más caprichoso, forzado e incluso supersticioso que todas o la mayor parte de las leyes de la justicia y de la propiedad" (EPM 3.35 [142]). Sin embargo, "hay una diferencia importante entre la *superstición* y la *justicia*, que la primera es frívola, inútil y opresiva, mientras que la segunda es absolutamente necesaria para el bienestar del género humano y para la existencia de la sociedad" (EPM 3.38 [144]).

El análisis filosófico según el "método experimental" (EPM 1.10 [107]) muestra que la superstición religiosa es "frívola, inútil y opresiva" y resulta a largo plazo perniciosa para la sociedad en general, tanto como para los individuos en casos particulares. El mismo análisis filosófico muestra, en cambio, que la justicia, a pesar de que *en ocasiones aisladas* pueda *parecer* o incluso *resultar* opresiva para algún individuo, *es a largo plazo* beneficiosa para el interés público y la preservación de la sociedad. Un sujeto ilustrado, es decir, una persona que razone sobre el asunto ajustándose a los criterios de juicio que ofrecen la historia y la vida común corregidos por la reflexión filosófica, no podría *ceteris paribus* desapercibir la diferencia fundamental. El sometimiento a la justicia no es como el sometimiento supersticioso precisamente porque se erige sobre el reconocimiento de su utilidad pública, una utilidad que no refiere a ningún otro mundo o plano de la existencia, que no depende de la voluntad arbitraria de una deidad o de un sacerdote y que no se expresa mediante rituales y prácticas de entidad cuestionable.

Si ahora aplicamos el mismo razonamiento a las leyes de la castidad, la conclusión es similar. Una mujer ilustrada, que emplea la razón filosófica y el método experimental para evaluar la pertinencia de ciertos esquemas sociales, debería concluir que la utilidad pública no solo explica el origen y el mérito las leyes de castidad, sino también el hecho de que sean "mucho más estrictas" (EPM 4.6 [155]) sobre las mujeres que sobre los varones. La ilustración de las mujeres traería como consecuencia su alejamiento de cosmovisiones religiosas y las aproximaría a una cosmovisión secular, es decir, a una que valore especialmente el peso del interés público. Pero la secularización de los esquemas sociales del matrimonio, la castidad y la modestia, al desprenderse de su fundamento supersticioso o religioso, no traería necesariamente como consecuencia el debilitamiento de la influencia de las virtudes femeninas y de la institución del matrimonio, sino que podría fortalecerlos, en la medida en que traslada su fundamento al interés público, una noción filosóficamente más adecuada que cualquiera de los arrebatos entusiastas de aquellos "teorizadores sublimes" (EPM 3.23 [135]).[16] Nuevamente, aunque el sometimiento del deseo y las conductas sexuales de la mujer a las leyes de la castidad o su sumisión a la vida doméstica del matrimonio pudieran *parecer* nocivas u opresivas para las mujeres en casos *aislados* o *individualizados*, cabría esperar que una ilustrada humeana entienda (¡y apruebe moralmente!) la practicidad general del esquema social y la utilidad *pública* a largo plazo de su sometimiento y el de *todas* las mujeres. Demasiado para cualquier interpretación feminista de la filosofía de Hume.

## Conclusión

Nuestro propósito consistió en analizar dos interrogantes conexos: si las mujeres pueden ser sujetos ilustrados desde una perspectiva humeana y si dicha ilustración de las mujeres puede resultar emancipadora en términos feministas. Para elaborar las respuestas correspondientes, contextualizamos ambos interrogantes a la luz de dos frentes de discusión muy activos en la literatura contemporánea: las interpretaciones feministas de la obra de Hume y los debates historiográficos sobre la ilustración y sobre el "carácter ilustrado" de la obra

[16] Además de la utilidad pública, Hume identifica otro fundamento de la moral, lo inmediatamente agradable (para unx mismx y para lxs demás), que quizás sí podría legitimar la liberación de las mujeres y el control de su propia sexualidad. En "Un diálogo", pieza que cierra la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume observa que reconciliar ambos fundamentos (lo útil y lo agradable) puede ser difícil y que comúnmente es preciso sacrificar uno en favor del otro. Según sea la alternativa sacrificada se producen diferencias sociales ostensibles, como las que se advierten entre la moral sexual británica y la francesa (ver D 47-51). Agradecemos al/a la evaluador/a anónimo/a que nos hizo reparar en estos pasajes.

humeana. Como resultado de nuestro análisis, observamos que la posibilidad de una ilustración femenina está teóricamente contenida en la obra filosófica de Hume, pero el saldo con respecto a su potencial emancipador feminista resulta ser más bien desfavorable. La ilustración femenina y la erradicación de la superstición, lejos de socavar el sometimiento de las mujeres, podría tener el efecto de afianzarlo, puesto que la secularización de los esquemas sociales no se deshace de la aprobación moral del sometimiento femenino a las leyes de la castidad y la modestia, solo la coloca sobre una nueva base: el interés público. Si es cierto que el objetivo de Hume es ofrecer una concepción de la justicia comprometida con la defensa del derecho a la propiedad privada, que no trafique con elementos provenientes de la superstición religiosa y que por ello mismo pueda ser alternativa a las formas de propiedad común defendidas por algunas sectas fanáticas, no menos cierto es que los mecanismos de reproducción social que concibió para el sostenimiento general de un orden social de estas características (el disciplinamiento del deseo y la conducta sexuales de las mujeres y el matrimonio) terminan requiriendo que las mujeres continúen desempeñando el rol subordinado que ocupan en la sociedad, rol que a lo sumo podría transformarse en una "sumisión ilustrada." ¿Sería ésta una auténtica ilustración? A todas luces, pues, cabe entonces cuestionarse si acaso el interés público ilustrado que emerge de las discusiones políticas y morales de Hume no será en general de índole androcéntrica.

## Referencias bibliográficas


Appelbaum, Robert (2004). *Literature and Utopian Politics in Seventeenth-Century England.* [Literatura y política utópica en la Inglaterra del siglo XVII]. Cambridge University.

Badía Cabrera, Miguel A. (1989) Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *15*(3), 293-305.

Baier, Annette (1979). Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust. *Hume Studies 5*(1), 1-19. https://doi.org/10.1353/hms.1979.a389405

Baier, Annette (1989). Hume on Women's Complexion. En Jones, Peter (Ed.) *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment* (pp. 33-53). Edinburgh University.

Baier, Annette (1992/2000). Hume: The Reflective Women's Epistemologist? En Anne Jaap Jacobson (Ed.) (2000), *Feminist Interpretations of David Hume* (pp. 19-38). Pennsylvania University. https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0012

Baier, Annette (1997). Hume ¿teórico moral de las mujeres? *Telos 4*(1), 9-34.

Bahr, Fernando (2016). Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical. En Manzo, Silvia y Waksman, Vera (eds.) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía* (pp. 135-146). Prometeo.

Broadie, Alexander (2003). Introduction. En Broadie, Alexander (Ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (pp. 1-7). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CCOL0521802733

Buckle, Stephen (2008). Hume in the Enlightenment Tradition. En Radcliffe, Elizabeth (Ed.) *A Companion to Hume* (pp. 21-37). Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470696583

Buckle, Stephen (2011a). Hume and the Enlightenment. En Craig, Taylor y Buckle, Stephen (Eds). *Hume and the Enlightenment* (pp. 13-37). Pickering & Chatto. https://doi.org/10.4324/9781315655888

Buckle, Stephen (2011b). Philosophy, Historiography and the Enlightenment: A Response to Green. En Craig, Taylor y Buckle, Stephen (Eds). *Hume and the Enlightenment* (pp. 53-64). Pickering & Chatto. https://doi.org/10.4324/9781315655888

Burns, Steven (1976). The Humean Female. *Dialogue 15*(3), 415-424. https://doi.org/10.1017/S0012217300022381

De Krey, Gary S. (2017). *Following The Levellers, Volume I. Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution 1645-1649.* [Tras los pasos de Los Niveladores, volumen 1. Radicales políticos y religiosos en la Guerra Civil y Revolución Inglesas 1645-1649]. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-26843-3

De Krey, Gary S. (2018). *Following The Levellers, Volume II. English Political and Religious Radicals from the Commonwealth to the Glorious Revolution 1649-1688.* [Tras los pasos de Los Niveladores, volumen 2. Radicales políticos y religiosos desde el Commonwealth a la Revolución Gloriosa 1649-1688]. Palgrave Macmillan.

Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Trads.). Tinta Limón.

Garrett, Don (2004). Hume as a Man of Reason and Woman's Philosopher. En Alanen, Lily y Witt, Charlotte (Eds.) *Feminist Reflections on the History of Philosophy* (pp. 171-192). Kluwer. https://doi.org/10.1007/1-4020-2489-4_10

Green, Karen (2011). Will the Real Enlightenment Historian Please Stand Up?: Catharine Macaulay versus David Hume. En Craig, Taylor y Buckle, Stephen (Eds). *Hume and the Enlightenment* (pp. 39-51). Pickering y Chatto. https://doi.org/10.4324/9781315655888

Guimarães, Lívia (2004). The Gallant and the Philosopher. *Hume Studies 30*(1), 127-147. https://doi.org/10.1353/hms.2011.0218

Guimarães, Lívia (2012). Hume and Feminism. En Bailey, Alan & O'Brien, Dan (Eds.) *The Continuum Companion to Hume* (pp. 319-331). Continuum.

Hardman Moore, Susan (2016). Reformed theology and puritanism. En Nimmo, Paul T. y Fergusson, David A.S. (Eds.) *The Cambridge Companion to Reformed Theology* (pp. 199-214). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CCO9781139225670

Herdt, Jennifer (2000). Superstition and the Timid Sex. En Jacobson, Anne Jaap (Ed.) *Feminist Interpretations of David Hume* (pp. 283-307). Pennsylvania State University. https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0012

Hume, David (1739-40/2007) *A Treatise of Human Nature* [Tratado de la naturaleza humana] [T]. Norton, David Fate y Norton, Mary J. (Eds.) Oxford University (1a ed., 2000). (Félix Duque, Trad. Orbis, 1984). Citado por libro, parte, sección y párrafo. Paginación de la edición española entre corchetes. https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00046221

Hume, David (1748/1999) *An Enquiry Concerning Human Understanding* [Investigación sobre el entendimiento humano] [EHU]. Beauchamp, Tom L. (Ed). Oxford University. (Jaime Salas Ortueta, Trad. Alianza, 1980). Citado por sección y párrafo. Paginación de la edición española entre corchetes. https://doi.org/10.1093/actrade/9780199266340

Hume, David (1748/1998) *An Enquiry Concerning The Principles of Morals* [Investigación sobre los principios de la moral] [EPM]. Beauchamp Tom L. (Ed.) Oxford University. (Marcelo Mendoza Hurtado, Trad. Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo, 2015). Citado por sección y párrafo. Paginación de la edición española entre corchetes. https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00032980

Hume, David (1751) "A Dialogue" [D] En *An Enquiry Concerning The Principles of Morals* [Investigación sobre los principios de la moral] [EPM]. Beauchamp Tom L. (Ed.) Oxford University. Citado por número de párrafo. https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00037977

Hume, David (1757/2003). *The Natural History of Religion/Historia natural de la religión* [NHR]. Edición bilingüe. (Sergio Rábade, intr. y Concha Cogolludo, Trad.). Trotta. Citado por sección y párrafo. Paginación de la edición española entre corchetes.

Hume, David (1741-1776/1987). *Essays Moral, Political, Literary*. [Ensayos morales, politicos y literarios]. Miller, Eugene F. (Ed.). Liberty Fund (1a ed., 1985). (Carlos Martín Ramírez, Trad. Trotta/Liberty Fund, 2011). Ensayos citados: "Of Superstition and Enthusiasm [E-OSE], "Of The Rise and Progress of the Arts and Sciences" [E-ORP] y "Of the Study of History" [E-OSH]. Citado por el número de párrafo. Paginación de la edición española entre corchetes.

Hume, David (1779/1947). *Dialogues Concerning Natural Religion* [Diálogos acerca de la religión natural] [DNR]. Smith, Norman Kemp (Ed.) Bobbs-Merrill. https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00044084

Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. [Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750]. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198206088.001.0001

Jacob, Margaret (1981). *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*. [La Ilustración radical. Panteístas, masones y republicanos]. Allen & Unwin.

Jacobson, Anne Jaap. (2000). Reconceptualizing Reasoning and Writing the Philosophical Canon. The Case of David Hume. En Jacobson, Anne Jaap (Ed.) *Feminist Interpretations of David Hume* (pp. 60-84). Pennsylvania State University. https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0012

Lloyd, Genevieve (2000). Hume on the Passion for Truth. En Jacobson, Anne Jaap (Ed.) *Feminist Interpretations of David Hume* (pp. 39-59). Pennsylvania State University. https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0012

Marcil Lacoste, Louis (1976). The Consistency of Hume's Position Concerning Women. *Dialogue 15*(3), 425-440. https://doi.org/10.1017/S0012217300022393

Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. [La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica]. Harper & Row.

More, Hannah (1799/1840). Strictures on the Modern System of Female Education. En *The Miscellaneous Works of Hannah More* (vol. 1). Thomas Tegg.

Neeson, J. M. (1993). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. [Comuneros: derecho común, cercamiento y cambio social en Inglaterra, 1700-1820]. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511522741

Nye, Andrea (2004). *Feminism and Modern Philosophy. An Introduction*. [Feminismo y filosofía moderna. Una introducción]. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203646427

Paxman, Katharina y Blair, Kristen (2019). Hume on the minds of women. En Coventry, Angela y Sager, Alexander (Eds.) *The Humean Mind* (pp. 481-496). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781138323032

Phillipson, Nicholas (2011). *David Hume. The Philosopher as Historian*. [David Hume. El filósofo como historiador]. Yale University.

Pulley, Romina (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho* (1), 155-177.

Robertson, John (2000). The Scottish Contribution to the Enlightenment. En Wood, Paul (Ed). *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation* (pp. 37-62). University of Rochester.

Sebastiani, Silvia (2013). *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*. [La Ilustración escocesa. Raza, género y los límites del progreso]. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137069795

Susato, Ryu (2015). *Hume's Sceptical Enlightenment*. [La Ilustración escéptica de Hume]. Edinburgh University. https://doi.org/10.1515/9780748699810

Wood, Paul (2015). Postscript: On Writing the History of Scottish Philosophy in the Age of Enlightenment. En Garrett, Aaron y Harris, James (Eds.) *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century. Morals, Politics, Arts, Religion*, (vol. 1, pp. 454-467). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199560677.001.0001