

HUME Y LA POSIBILIDAD DE QUE LAS MUJERES SEAN
FILÓSOFAS

Hume on the possibility that women be philosophers

Sofía Calvente

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), La Plata, Argentina.

ORCID: 0000-0003-2041-7498

E-mail: vicentesofia@yahoo.com.ar

Resumen

¿Considera Hume que la filosofía es una actividad exclusivamente masculina? La posibilidad de que las mujeres desarrollen actividades filosóficas no se vislumbra claramente en las obras de Hume. Por un lado, en su teoría de la naturaleza humana no encontramos sesgos de género innatos ni hay en su teoría del conocimiento aptitudes cognitivas privativas de los varones que los habiliten como los únicos filósofos legítimos. Pero, por otro, al atender a factores culturales, políticos y económicos —lo que Hume llama “causas morales”— encontramos que hay diversos impedimentos para la participación plena de las mujeres en el ámbito de la erudición. Mi propósito es mostrar que para Hume esas causas pueden modificarse. El surgimiento de una sociedad comercial es un indicativo de ese cambio. En ese nuevo escenario se ofrecen mayores oportunidades a las mujeres tanto para participar en la esfera pública como para desplegar su capacidad cognitiva en actividades intelectuales.

Palabras clave: *Naturaleza humana; actitud reflexiva; desigualdades de género; causas morales; sociedad comercial.*

¿Cómo citar?: Calvente, S. (2025). Hume y la posibilidad de que las mujeres sean filósofas. *Praxis Filosófica*, (61S), e20114249. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i61S.14249>

Recibido: 11 de junio de 2024. Aprobado: 31 de octubre de 2024.

Hume on the possibility that women be philosophers

*Sofía Calvente*¹

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), La Plata, Argentina.

Abstract

Does Hume regard philosophy as an activity restricted to men only? The possibility of women being philosophers does not appear clearly in Hume's texts. On the one hand, there are no innate gender biases in his theory of human nature nor cognitive abilities in his theory of knowledge, which signal men as the only legitimate philosophers. On the other hand, when we look at cultural, political, and economic factors – what Hume calls “moral causes” – we find that there are numerous impediments to the full participation of women in the learned world. However, I aim to show that Hume believes these causes can be modified. The rise of a new commercial society offers greater opportunities for women both to participate in the public sphere and to deploy their cognitive capacity in intellectual activities.

Keywords: *Human Nature; Reflective Attitude; Gender Inequalities; Moral Causes; Commercial Society.*

¹ Sofía Calvente es doctora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata con una tesis sobre la concepción de la experiencia en la teoría del conocimiento de David Hume. Es profesora adjunta en la cátedra de Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) e investigadora asistente del CONICET. Actualmente es miembro del comité ejecutivo de la Hume Society. Además de la filosofía de Hume, su trabajo de investigación se ha concentrado en la historiografía feminista de la filosofía, el experimentalismo y el materialismo moderno británicos, y la obra de filósofas modernas como Margaret Cavendish y Catharine Trotter Cockburn. Ha publicado diversos capítulos de libros y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales.

HUME Y LA POSIBILIDAD DE QUE LAS MUJERES SEAN FILÓSOFAS

Sofía Calvente

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), La Plata, Argentina.

*Pero, ¡por desgracia sólo nos vamos muriendo!,
como Ninon l'Enclos dijo en su lecho de muerte.
La muerte me parece tan poco terrible en su cercanía,
que desprecio citar héroes y filósofos como ejemplos de fortaleza:
una mujer de placer, quien sin embargo era también filósofa, es suficiente.*
Carta de Hume a Sir John Pringle, 13 de agosto de 1776

I. Introducción

¿Pueden las mujeres ser filósofas para Hume? ¿O la filosofía es una actividad inherentemente masculina? En el extracto de la carta que es epígrafe de este trabajo, Hume reconoce la existencia de al menos una filósofa: Ninon [de] l'Enclos. L'Enclos fue una cortesana y *salonnière* muy famosa que vivió entre 1617 y 1705. No entraré en detalles acerca de su filosofía, aunque señalaré que sostenía una metafísica materialista, una moral epicureísta y fue defensora de la equidad entre los sexos.

El hecho de que Hume reconozca abiertamente la existencia de una filósofa constituye evidencia textual para responder afirmativamente la pregunta con la que comienzo este trabajo. Sin embargo, el asunto reviste cierta complejidad y amerita un análisis más profundo. Por lo tanto, adelantaré que mi respuesta a la pregunta por la posibilidad de que las mujeres sean filósofas a criterio de Hume, es sí y no. Desde la perspectiva de la naturaleza humana, puede darse una respuesta afirmativa, pero desde la perspectiva de las circunstancias socioculturales, la respuesta no es tan clara

ni definitiva. Por un lado, el método experimental que Hume emplea para desarrollar la ciencia de la naturaleza humana se centra en la observación de regularidades. Considera que los principios que serían las causas últimas de esas regularidades observadas son inaccesibles para el entendimiento humano. Por lo tanto, si existiera algo así como una esencia femenina o rasgos innatos que facilitarían o dificultarían que las mujeres se dedicasen a la filosofía, estarían fuera de nuestro alcance epistémico. Sin embargo, en reiteradas oportunidades Hume destaca las similitudes que se observan en todos los miembros de la especie humana tanto respecto de lo físico como de lo mental, lo que pondría a varones y mujeres en igualdad de condiciones no sólo para hacer filosofía sino para realizar cualquier actividad.

Por otro lado, en sus textos encontramos ciertas afirmaciones que nos indican que para Hume hay roles de género y actividades que suelen ser masculinas y otras, femeninas. En general, estas afirmaciones se vinculan con lo que Hume llama “causas morales” o “circunstancias” de índole sociocultural, fundamentalmente con la educación. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta las características de su contexto histórico, probablemente la respuesta sea no. O al menos, un no que no es definitivo, sino pasible de ser transformado en sí, siempre y cuando sean modificados aquellos factores sociales y culturales que inhiben a las mujeres para el ejercicio de la filosofía. Como veremos más adelante, Hume vislumbra que el comercio, por entonces una incipiente forma de organización económica, estaba transformando todos los ámbitos de la sociedad, modificando ciertos factores que estimularían una mayor y más activa participación de las mujeres por fuera del espacio doméstico.

En lo que resta del artículo me propongo explorar los aspectos que posibilitarían e impedirían que las mujeres sean filósofas y los argumentos en los que se apoyan. Lo que develará este análisis es que la exclusión de las mujeres de la actividad filosófica depende exclusivamente de causas morales antes que naturales, por lo que un cambio en esa situación de marginación requiere de una modificación de dichas causas. En el momento en el que Hume escribe, este proceso de cambio estaba teniendo lugar, aunque se encontraba en un estadio inicial.

II. La naturaleza humana

Tal vez el uso del término “naturaleza” en el marco del proyecto de construir una ciencia de la naturaleza humana puede sugerir el recurso a características anatómicas o postulados de carácter esencialista para explicar lo que es propio de los seres humanos (ver Paxman y Blair, 2019, p. 486).

Sin embargo, Hume declara expresamente que no le interesa echar mano a ese tipo de explicaciones (T 2.1.1.1)². Según indica en el *Tratado de la naturaleza humana*, “natural” es un término ambiguo y equívoco (T 3.1.2.7), respecto del cual pueden distinguirse al menos tres significados posibles: como opuesto a lo milagroso, como opuesto a lo raro o inusual, y como opuesto al artificio (T 3.1.2.7-9)³. Es notable que en ningún caso lo natural revista una connotación que remita a algo innato o esencial⁴. En el tema que nos ocupa, el significado más adecuado para la referencia a lo naturalmente humano e incluso a las características propias de cada sexo parece ser el segundo, es decir aquellos rasgos que se presentan frecuentemente o respecto de los cuales no se conocen excepciones en lo observado hasta el momento (T 3.1.2.8).

La posibilidad misma de la “ciencia del hombre” se apoya en que la conducta de los seres humanos presenta cierta uniformidad o regularidad, del mismo modo que sucede con los fenómenos naturales (ver Berry, 2018, p. 165). Esto implica asumir que hay rasgos comunes a todos nosotros: “Si no hubiera uniformidad en las acciones humanas, y si toda la experiencia que pudiésemos tener de ellas fuera irregular y anómala, sería imposible [recoger] observaciones generales acerca de la humanidad” (EHU 8.9 [109])⁵. De esta manera, las regularidades observadas nos permiten explicar la variedad de acciones y comportamientos a partir de un repertorio limitado de causas (ver T 2.1.3.6-7; Berry, 2018, p. 212). Esas regularidades se explican en términos de “capacidades y cualidades” subyacentes (T Intro 8; ver EHU 1.14), tales como los principios de asociación o las facultades mentales, que no son directamente observables, sino que se infieren a partir de observar la actividad humana (ver Landy, 2017, pp. 4-5; Demeter, 2020, pp. 260-

² Aunque no es del todo consecuente con sus propósitos, ya que en algunas oportunidades recurre a explicaciones de tipo fisiológico. Ver T 1.2.5.20 y 1.3.10.9. Para citar las obras de Hume he optado por la modalidad que adoptan los especialistas en el autor. El *Tratado de la naturaleza humana* se cita como T seguido de libro, parte, sección y párrafo. La paginación de la traducción al español se indica entre corchetes.

³ En T 3.2.1.19 [708] añade dos sentidos más de “natural”: como “lo común a una especie”, o incluso un sentido más restringido como “lo que es inseparable de una especie.” Podemos subsumir estos sentidos al de “opuesto a lo raro e inusual” ya que lo común a una especie podría definirse a partir de aquellos rasgos que se observan regularmente en los individuos que pertenecen a ella.

⁴ Berry (2018, p. 165) dice que Hume desestima el naturalismo típico de contemporáneos suyos como Mandeville o Rousseau, que apelaban a fundamentos divinos o deístas para explicar el orden natural y para dar cuenta de cualidades que serían supuestamente inherentes a las mujeres, como la castidad.

⁵ La *Investigación sobre el entendimiento humano* se cita como EHU seguida de sección y párrafo. La paginación de la traducción al español se indica entre corchetes.

261). En ningún caso se considera que estas capacidades y cualidades sean “las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana,” porque estas cualidades últimas, en caso de existir, nos son inaccesibles (T Intro. 8 [83], ver 1.2.5.19; Demeter, 2016, pp. 88-89, 157).

La existencia de características compartidas que constituyen una naturaleza humana uniforme se manifiesta, por ejemplo, cuando Hume explica el principio de la simpatía:

es evidente que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las criaturas humanas, y que nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos. Lo mismo ocurre en la [estructura] de la mente que en la del cuerpo. (T 2.1.11.5 [496])

Esta semejanza es la que contribuye “en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad” (T 2.1.11.5 [497]). Hume hace aquí una analogía entre el plano de lo físico y el de lo mental: así como los cuerpos de los seres humanos son similares, y es lo que permite considerarnos como una especie en particular diferente de otras especies animales, existen también semejanzas en los principios que gobiernan la mente humana (ver Waldow, 2009, pp. 42-44; Calvo de Saavedra, 2012, p. 488)⁶. Es destacable que, en esta observación, Hume se refiere a las “criaturas humanas” sin distinción de género. Entonces, es la semejanza entre los principios operativos físicos y los mentales de todo ser humano —sea varón o mujer— lo que posibilita la operación del principio de la simpatía. En este importante aspecto de la vida humana, que es decisivo tanto para el desarrollo de la moral como para la comunicación, no parece haber sesgos de género. La capacidad de comunicar y comprender los sentimientos y creencias de otros seres humanos es universal.

El análisis textual nos ha mostrado que Hume postula la existencia de una naturaleza humana universal, sobre la cual funda su ciencia del hombre. ¿Cómo debemos entender esta universalidad de la naturaleza humana? Como

⁶ Encontramos otras referencias a la semejanza entre lo corporal y la capacidad mental de los seres humanos en dos de sus ensayos. En “De la poligamia y el divorcio” (E 184 [185]), Hume afirma que existe una “cercanía de rango, por no decir igualdad, que la naturaleza ha establecido entre los sexos.” Seis años más tarde, en “Del contrato original” (E 467-68 [407]), habla de “la igualdad, o algo que se le aproxima, que hallamos en [todos] los individuos de [esa] especie.” Esa igualdad se observa “en su fuerza física e incluso en sus poderes y facultades mentales, hasta que se cultivan mediante la educación” (E 468 [407]). Los *Ensayos morales, políticos y literarios* se citan como E seguidos de número de página de la edición en inglés. La paginación de la traducción al español se indica entre corchetes.

un conjunto de características comunes, físicas y mentales que subyacen a nuestra conducta y se infieren por observación. Lo que resulta relevante es que ese carácter universal no contiene sesgos de género. A continuación, veremos si esas características comunes son suficientes para el ejercicio de la filosofía.

III. La disposición universal a la filosofía

A grandes rasgos, podemos señalar que Hume vincula a la filosofía con una actitud reflexiva. Es decir que a la base de la actividad filosófica está presente la capacidad de reflexionar, cuya universalidad podemos garantizar a partir de la uniformidad de la naturaleza humana. A lo largo de su obra, Hume establece una distinción entre una actitud filosófica y una actitud vulgar, las que vincula con una actitud reflexiva y una pre reflexiva respectivamente (ver T 1.2.3.11, 1.3.12.5, 1.3.13.12, 1.4.2.12; EHU 7.21, 9.5, 11.3). No voy a profundizar particularmente en esta distinción, que ya he abordado en otro lugar (ver Calvente 2022, pp. 198-206). Sin embargo, las actitudes reflexiva y pre reflexiva no son mutuamente excluyentes (ver T 1.4.3.9), sino que, como veremos en seguida, la aptitud para la reflexión se desarrolla en todo ser humano y en los filósofos se profesionaliza, por así decir (T 1.3.12.5).

La actitud reflexiva alude a una consideración deliberada, cuidadosa y analítica de cualquier objeto (T 1.3.8.13, 1.3.12.7; EHU 8.13; ver Thiel, 1994, p. 106). Para convertirnos en filósofos, debemos ejercitar esa actitud, propia de la naturaleza humana, de forma regular y metódica. En los *Diálogos sobre la religión natural*, el personaje de Filón asume que la actitud reflexiva es propia de los seres humanos y que se va mejorando gradualmente por medio de la práctica:

Desde nuestra más tierna infancia, hacemos continuos progresos formando principios más generales de conducta y razonamiento; que, cuanta más experiencia adquirimos, y a medida que nuestra razón se va desarrollando, nuestros principios van haciéndose más generales y comprehensivos, y que lo que llamamos *filosofía* no es otra cosa que una operación más regular y metódica de la misma especie. (DNR 1.9 [35-36])⁷.

En este pasaje podemos notar que la actitud reflexiva se va desplegando gradualmente mediante el desarrollo evolutivo de nuestro aparato cognitivo

⁷ Los *Diálogos sobre la religión natural* se citan como DNR seguidos de parte y párrafo. La paginación de la traducción al español se indica entre corchetes.

y perfeccionándose a través de la experiencia. Este desarrollo es común a toda la especie humana, sin distinción de género.

Ahora bien, si todo ser humano puede adoptar una actitud reflexiva, ¿por dónde pasa la diferencia entre el vulgo y los filósofos? En primer lugar, podemos mencionar una cuestión de grado. Hume reconoce que algunas personas superan ampliamente a otras en sus razonamientos y son capaces de producir pensamientos más sutiles y refinados (T 1.3.16.3, EHU 9.5 n20.1). Por otro lado, señala al pasar que puede haber una “penetración superior, derivada de la naturaleza” que nos permite captar objetos de investigación oscuros y sutiles, la que sin embargo puede perfeccionarse “por el hábito y la reflexión” (EHU 1.13 [27]). ¿Debemos entender entonces que la predisposición de los filósofos a adoptar una actitud reflexiva con mayor frecuencia es “derivada de la naturaleza”? Es decir, ¿está planteando Hume una suerte de determinismo cognitivo que distingue al vulgo de los filósofos? Una respuesta afirmativa entraría en conflicto con la actitud metodológica de Hume, que como vimos, rechaza la existencia de rasgos esenciales. Podríamos entonces interpretar esta expresión como la alusión a un tipo de penetración más aguda que se alcanza con mayor esfuerzo sin por ello ser privativa de ciertas personas. El contexto en el que aparece este pasaje se refiere a que el estudio de las operaciones de la mente presenta una dificultad extrema, porque estamos tomando a la propia mente como objeto de reflexión e investigación. Por eso, requiere de una “penetración superior,” es decir, de un esfuerzo extra. ¿Cómo debemos entender el hecho de que esa capacidad sea derivada “de la naturaleza”, si rechazamos la opción determinista? En el párrafo que precede a este pasaje, encontramos que Hume sostiene que “el razonar riguroso y preciso es el único remedio universal, [adecuado para] todas las personas y disposiciones” (EHU 1.12 [27]). Si concedemos que el razonar adecuado y preciso es fruto de esa penetración superior, podemos concluir que ella está al alcance de todas las personas y disposiciones, y no depende de un don natural exclusivo de algunos. En la misma línea, podemos entender que la expresión “derivado de la naturaleza” se refiere a una capacidad inherente a la naturaleza humana.

La interpretación no determinista cobra más fuerza al revisar las razones que Hume ofrece para justificar por qué algunas personas pueden hacer razonamientos más sofisticados que otras. Esas razones tienen que ver con una serie de “circunstancias” antes que con diferencias intrínsecas y absolutas entre las personas (EHU 9.5 n20.12 [132]). Las circunstancias se entienden como aquellos factores que pueden explicar el mayor desarrollo de la atención, la memoria y la capacidad de observación; por ejemplo, la ejercitación, la educación, la lectura, la interacción social y la posibilidad

de librarnos de prejuicios (EHU 9.5 n20.2-9). Es decir que la atención, la memoria y la observación pueden alcanzar un mayor grado de refinamiento por medio de estos factores, permitiéndonos alcanzar exactitud y rigurosidad en nuestros razonamientos. Esto está avalado por el hecho de que, como vimos, la “penetración superior” puede ser “perfeccionada por el hábito y la reflexión” (EHU 1.13 [27]). En definitiva, las diferencias entre los distintos entendimientos humanos estarían fundamentadas en factores socioculturales antes que en rasgos innatos. Hume llama a estos factores “causas morales”, es decir, relativas a las costumbres [*mores*], y las define como “todas aquellas circunstancias que pueden actuar sobre la mente como motivos o razones y que hacen que nos sea habitual un conjunto peculiar de modos de comportamiento” (E 198 [196]). Los razonamientos vulgares serían menos elaborados debido a circunstancias políticas, culturales, económicas, etc., desfavorables que dificultan su perfeccionamiento. Esa falta de ejercitación conllevaría, a su vez, precipitación, estrechez mental, pereza y prejuicios (EHU 9.5 n20.8, 10), lo que explica las diferencias que observamos entre los entendimientos de las personas.

En segundo lugar, en la diferencia entre el vulgo y los filósofos existe un aspecto metodológico que puede notarse en la cita de los *Diálogos* que transcribí más arriba, donde Filón señala que “lo que llamamos *filosofía* no es otra cosa que una operación más regular y metódica de la misma especie” a lo que añade que “filosofar (...) no es nada esencialmente diferente de razonar sobre la vida cotidiana; y lo único que hemos de esperar de la filosofía es una mayor estabilidad (...), en virtud del método más exacto y cuidadoso con el que procede” (DNR 1.134 [36]). El método que siguen los filósofos se vincula con el escrutinio crítico y detallado de aquello que se nos presenta, tomando en consideración la amplia variedad de circunstancias que pueden incidir en la producción de los fenómenos, circunstancias que muchas veces pueden ser remotas o difícilmente perceptibles (T 1.3.12.5). Implica deslindar, dentro de esas circunstancias, aquellas relevantes —porque inciden en la producción de un fenómeno— de las meramente accesorias, para lo cual se requiere el máximo de sagacidad, constancia y atención (T 1.3.15.11; ver 3.2.3.4 n71). Además de un trabajo de análisis, también abarca, como aparece en la cita de los *Diálogos*, la capacidad de establecer máximas o principios generales a partir de identificar con precisión la similitud entre los casos observados (ver DNR 2.17). En suma, los filósofos desarrollan en mayor medida las capacidades inherentes a todo ser humano y las ponen en práctica de manera sistemática, lo que termina distinguiendo su actitud de aquella precipitada y superficial que suele adoptar el común de la gente (ver DNR 2.17). La adquisición de una práctica sistemática puede “perfeccionarse por

medio del hábito y la reflexión” como señalé antes. Ese perfeccionamiento depende tanto de circunstancias socioculturales favorables como de cierto entrenamiento que conduce a un grado de experticia propio de la labor filosófica.

IV. El peso de las causas morales

Hasta el momento, no parece haber a nivel de la naturaleza humana atributos o principios que determinen que la filosofía es una actividad eminentemente masculina⁸. Esto explica, en parte, que Hume reconozca que existe (al menos) una filósofa y me permitió esbozar la parte afirmativa de la respuesta a la pregunta inicial. Ahora bien, la capacidad reflexiva es una condición necesaria pero no suficiente para el ejercicio de la filosofía. Las “causas morales” dan sustento a la parte negativa de la respuesta.

¿Por qué las causas morales brindan argumentos en contra de que las mujeres ejerzan la filosofía? Porque, aunque sean morales, no dejan de tener un peso decisivo en el comportamiento de los miembros de una comunidad: “los modales de los individuos suelen estar determinados por estas causas [morales]” (E 198 [197]). Hume distingue este tipo de causas de las causas físicas, no sólo porque están compuestas por diferentes circunstancias (sociales, culturales y políticas en el primer caso; geográficas y ambientales en el segundo) sino por el modo en el que inciden en las personas. Christopher Berry (2018, p. 189) sugiere que las causas físicas ejercen un determinismo “duro”, que opera sobre el temperamento de manera imperceptible por medio del cuerpo, como un reflejo automático. En cambio, las causas morales actúan sobre la mente y permiten una respuesta flexible, de ahí que Berry considere que su determinismo es “suave.” Esto implica que la respuesta que los individuos tienen frente al estímulo de las causas morales no es un reflejo, sino que admite variaciones particulares o excepciones. Es importante tener en cuenta que Hume considera que ese determinismo “suave” es susceptible de modificarse si se alteran las causas que lo producen. De ahí que en la introducción haya mencionado la posibilidad de que el “no,” que parece ser la respuesta desde la perspectiva de las causas morales, no es definitivo sino que puede transformarse en un “sí,” si esas causas se modifican favorablemente.

⁸ Guimarães (2004, p. 130) tiene una interpretación diferente respecto de las circunstancias que explican las diferencias entre entendimientos, y sostiene que, efectivamente, pueden encontrarse allí sesgos de género. Para fundamentar esa lectura señala que debe recurrirse a los ensayos que examinaremos a continuación. Considero que su interpretación, divergente de la mía, se explica porque no echa mano a la noción de “causas morales.”

Veamos por qué, desde el punto de vista de las causas morales, las mujeres no podrían participar activamente en el ámbito filosófico. En dos ensayos tempranos, “Del estudio de la historia” (1741) y “De escribir ensayos” (1742), Hume caracteriza el rol de los filósofos de su época. En primer lugar, establece una distinción entre dos grandes grupos sociales: la parte “elegante” de la humanidad, que se dedica “a las operaciones de la mente” y la parte que está “inmersa en la vida animal” (E 533-34 [459]), es decir, aquella que se dedica al trabajo manual en condiciones que “degradan su mente” y “hacen que sea inadecuada para toda ciencia y profesión liberal” (E 198 [197]). En segundo lugar, dentro de la parte “elegante” distingue entre los “eruditos” y los “conversadores.” Los eruditos se dedican a las operaciones más elevadas y difíciles de la mente, actividad que requiere de tiempo libre, soledad, una preparación extensa y trabajo duro. Los conversadores se ocupan de los deberes de la vida común, poseen una disposición sociable y se inclinan a los ejercicios más fáciles del entendimiento (E 534).

En ambos ensayos Hume señala que los filósofos pertenecen al ámbito erudito o contemplativo (E 567). Los requisitos que menciona para dedicarse a las operaciones elevadas de la mente difícilmente podían ser cumplidos por una mujer en las circunstancias sociohistóricas de la época en la que Hume escribe (ver Atherton, 1994, pp. 1-8; Pal, 2023; Sheridan, 2006, pp. 10-11). En primer lugar, el tiempo libre y la soledad de la que podía disponer una mujer eran escasos, porque el ámbito que habitaban era predominantemente el doméstico. El propio Hume, como señala Annette Baier (1989, pp. 38-39), no explora la posibilidad de que las mujeres puedan trabajar fuera del hogar y aporten el sustento, aunque sí da cuenta de su participación en ciertos ámbitos de sociabilidad. Más allá de otras actividades que pudieran llegar a desempeñar —inclusive, la de reinar—, nada parecerían eximir las de administrar el hogar y criar a los hijos. Otro de los requisitos, el de la preparación extensa, también era de difícil consecución, porque en ese momento las mujeres no tenían acceso a la educación formal. Aquellas que alcanzaban cierto grado de instrucción lo lograban con el apoyo de algún varón de su entorno y en buena medida también de forma autodidacta. Teniendo en cuenta estas circunstancias, no es de extrañar que Hume afirmase que las mujeres eran las soberanas en el “Imperio de la Conversación” (E 535 [461]), ya que el mundo erudito les era prácticamente inaccesible⁹.

⁹ Como veremos más abajo, Hume considera que el protagonismo femenino en el ámbito de la conversación es positivo porque es un índice del progreso de la civilidad, ya que ayuda a pulir y refinar la interacción social (ver E 131-34). Esta opinión no era compartida

Ahora bien, Hume no está satisfecho con la distinción tajante entre el mundo de la acción y el de la contemplación, porque considera que el aislamiento en universidades, escritorios y celdas, llevó a la filosofía a naufragar “a consecuencia de este solitario método de estudio,” volviéndose “tan quimérica en sus conclusiones como ininteligible en su estilo y forma de comunicación” (E 534-35 [460]). Por lo tanto, la exclusión de las mujeres de ese ámbito no resulta ser algo negativo, después de todo, ya que el conocimiento que se produce en él está lejos de ser valioso. Frente al diagnóstico desfavorable respecto de las condiciones de producción de la filosofía, propone conformar una “liga” entre ambos mundos. Es decir, no llega a plantear la abolición de la brecha entre las dos esferas —si acaso algo así podría ser posible—, pero propone un acercamiento y una interacción fluida entre ambas. Esta liga produciría beneficios mutuos: la filosofía dejaría de ser quimérica al tener por objeto de reflexión los asuntos del mundo de la conversación, y la conversación dejaría de ser frívola y superficial para pasar a ser informada por la historia, la política, la poesía y los principios más simples de la filosofía (E 534-35). La comunicación entre ambos ámbitos facilitaría el acceso de las mujeres a conocimientos cuyo acceso les era restringido, contribuyendo —moderadamente— al mejoramiento de su instrucción, a la vez que les daría un rol relevante en la transformación de la filosofía, porque podrían aportar objetos de reflexión no abstractos ni quiméricos, sino ligados a “esa experiencia que únicamente puede hallarse en la vida y en la conversación comunes” (E 534 [460]).

Es notable que en “De escribir ensayos” Hume reconoce que las mujeres con “buen sentido y educación” cuentan con un criterio evaluativo superior al de los hombres con “igual grado de entendimiento” para juzgar la buena escritura [*polite writing*] (E 536). Es decir que, dada una situación de paridad en las condiciones intelectuales, las mujeres podrían desempeñarse

por otros autores de su época, ya que había quienes consideraban que el predominio de las mujeres en esa esfera sólo redundaría en el predominio de parloteos y chismorreos. Sin embargo, la reivindicación del rol femenino en el ámbito de la conversación representó una importante oportunidad para autoras como Elizabeth Montagu en la segunda mitad del siglo XVIII (ver Mee, 2011, pp. 9-10, 63-64, 83). Por otro lado, gracias a la historiografía feminista de la filosofía, hoy sabemos que el mundo erudito no les fue por completo ajeno a las mujeres, ya que hubo un considerable número de autoras que produjeron filosofía, aún a pesar de las dificultades mencionadas.

mejor en la evaluación de textos de calidad. Sin embargo, la posibilidad de ejercitar esa capacidad resulta inhibida por los prejuicios que atraviesan a los habitantes del mundo de la erudición:

es [vano el temor que] se les quiere hacer sentir, asustándolas con el ridículo que se esgrime contra las mujeres instruidas [*learned Ladies*], hasta el punto de [llevarlas a abandonar completamente en manos de] nuestro sexo toda clase de libros y estudio. Dejemos que el temor a esa ridiculización no tenga más efecto que el de hacer que oculten sus conocimientos a los [tontos] que no son dignos de ellos, ni de ellas. Los [tontos] seguirán vanagloriándose del vano título de [que el sexo masculino resulta poseer una superioridad sobre ellas]. Pero mis bellas lectoras pueden estar seguras de que todos los hombres sensatos, que conocen el mundo, tienen [una gran] deferencia por su juicio sobre los libros que están dentro del ámbito de sus conocimientos, y confían más en lo delicado de su gusto, aunque no [esté guiado por] reglas, que en los tediosos trabajos de pedantes y comentaristas. (E 536 [461])

Aquí Hume traza una distinción entre dos tipos de varones: los hombres sensatos que pueden reconocer la aptitud de las mujeres para desplegar sus destrezas intelectuales, y quienes se empeñan en defender la filosofía como una práctica aislada, erudita y eminentemente masculina: “los enemigos de la razón y la belleza, gentes de cabeza hueca y corazón frío” (E 536 [461]). En este pasaje, Hume reconoce dos de las “causas morales” que inhiben a las mujeres de practicar no sólo filosofía, sino actividades intelectuales en general: la primera es el acceso vedado al mundo académico, de ahí que mencione que su delicado gusto “no esté guiado por reglas”, como el de quienes han recibido una educación formal, y la segunda es el temor al ridículo que siembran en ellas los eruditos¹⁰. Es destacable que en este

¹⁰ Notablemente, el análisis de Hume coincide con lo que varias de las filósofas de la época reconocían como impedimentos para desempeñarse en el medio intelectual. Respecto de la primera causa, Margaret Cavendish, en el “Prefacio al lector” de sus *Philosophical letters* (Cavendish, 1664, s/n) dice: “Aún si me hubiese aplicado al conocimiento de las escuelas, estoy segura de que no habría alcanzado ninguno, porque soy tan incapaz de obtener conocimiento que nunca pude aprender otra lengua excepto la mía, y mucho menos a partir de las reglas del método. Por lo tanto, no me arrepiento de no haber gastado mi tiempo en formarme, porque creo que es mejor escribir sabiamente que de forma erudita.” Respecto de la segunda causa, Catharine Trotter Cockburn (2006), en una carta dirigida a Thomas Burnet (pp. 227-228) afirma: “Le ruego que sea más equitativo con el sexo [femenino] que la generalidad de su sexo, el que, cuando no puede negar su aprobación a algo escrito por una mujer, se asegura de robarnos la gloria concluyendo que no es de nuestra autoría, o al menos, que tuvimos algo de ayuda [de un varón], lo cual ha sido dicho en muchas ocasiones, que yo sepa, injustamente.” Las traducciones son mías.

pasaje Hume reconoce la existencia de mujeres instruidas, lo que ratifica que considera que la capacidad reflexiva no tiene sesgos de género, sino que los impedimentos residen en causas morales que llevan a las mujeres a tener dificultades de acceso a la erudición, o bien a ocultarla, si han logrado adquirirla.

Dentro de las causas morales, la educación, entendida en el sentido amplio de socialización (ver Berry, 2018, p. 194), es una de las más relevantes. Esta causa puede explicar gran parte de las diferencias entre los sexos. En la famosa sección del *Tratado* acerca de la castidad y la modestia (T 3.2.12), Hume señala que la educación diferencial que reciben varones y mujeres se vincula con una cuestión anatómica “trivial”: dada la estructura del cuerpo humano, es más difícil asegurar la filiación paterna de los hijos, que la filiación materna (T 3.2.12.3 [815]). Así, 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, porque la infidelidad femenina podría sembrar dudas sobre la paternidad de sus hijos (T 3.2.12.5 [816]). Hume señala que los seres humanos son muy semejantes “en sus poderes y facultades mentales, hasta que se cultivan mediante la educación” (E 467 [407]). Las mentes de los niños son “tiernas” (T 3.2.2.4, ver E 203), de manera que la educación y la costumbre “moldean” sus mentes y conforman en ella un “carácter fijo y establecido” (EHU 8.11 [110]). De estos pasajes podemos inferir que la mente de todo ser humano es dúctil o lábil, lo suficiente como para adquirir un determinado carácter a partir del determinismo “suave” de causas morales como la educación y las costumbres de su lugar y su época¹¹. En el caso de las mujeres, la imposición de la castidad y la modestia podría explicar otras consecuencias que delinear su carácter y su conducta¹².

¹¹ Es cierto que en la sección “De la castidad y la modestia” Hume habla de “las dúctiles mentes del bello sexo” (T 3.2.12.7 [817]), pero esta observación no parece estar indicando que la ductilidad sea una propiedad que sólo pertenezca a las mentes femeninas. La expresión aparece en el marco de la explicación del origen de la castidad y la modestia, virtudes eminentemente femeninas, pero nada hace pensar que esa ductilidad sea una marca de género.

¹² Entre ellas, puede incluirse la timidez, que es uno de los factores que Hume vincula con la mayor propensión de las mujeres a ser influidas por la superstición, junto con el temor y la debilidad. La propensión de las mujeres a la superstición es un tema relevante, pero por razones de espacio no puedo abordarlo aquí. Remito para ello a Guerrero y Calvente (2024).

V. Cómo transformar el “no” en “sí”

Por último, resta evaluar cuáles serían las condiciones para que el “no” que, por el momento parecen imponer las causas morales, al impedir o al menos dificultar seriamente el acceso de las mujeres al ámbito de la filosofía, pueda convertirse en un “sí.”

Antes de evaluar estas condiciones, revisemos tres pasajes que podrían representar objeciones a nuestra tesis. Estos pasajes parecerían indicar que hay causas naturales que marcan una inferioridad intelectual en el género femenino. En el caso de lograr sortearlos satisfactoriamente, quedará claro que la mejora en la situación de las mujeres depende por completo de causas morales, las que, como vimos, son pasibles de modificación. Esto implicará que la situación desfavorable de las mujeres puede ser reversible.

En primer lugar, en “Del estudio de la historia,” Hume menciona como causas de la falta de erudición de las mujeres tanto “la debilidad de su educación” como “lo tierno de su constitución” (E 565 [493]). Aquí parece estar diferenciando las causas morales —educación— de otro tipo de causas que podríamos, por oposición, considerar como naturales. En segundo lugar, observa en la *Investigación sobre el entendimiento humano*: “¿Es muy distinta la conducta de un sexo a la del otro? Es aquí donde podemos familiarizarnos con los distintos caracteres que la naturaleza ha [impreso en] los sexos y que ella mantiene con regularidad y constancia” (EHU 8.11 [110]). Finalmente, en “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias,” 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 133 [145]).

Respecto de la alusión a lo tierno de la constitución de las mujeres en “Del estudio de la historia,” recordemos que esa “ternura” no es un atributo que Hume únicamente le adscriba a la mente femenina, sino que señala que las mentes de los niños, varones y mujeres por igual, son “tiernas” (T 3.2.2.4), lo que permite que la educación —una causa moral— las moldee de una manera u otra. En este caso, entonces, lo tierno de su constitución no sería impedimento para que una adecuada educación hiciese que las mujeres alcanzasen un grado de erudición elevado. En cuanto al pasaje de la *Investigación*, Hume está describiendo que hay, en lo observado hasta el momento, ciertos rasgos que pueden adscribirse regularmente a las mujeres y otros, a los varones. Esta observación no afirma una jerarquía de los sexos, sino simplemente diferencias de carácter que, en principio, no establecen limitaciones respecto del tema que nos ocupa. El pasaje de “Del auge y progreso...” es el que ofrece mayores dificultades porque sí

señala la existencia de una jerarquía, en tanto la diferencia se entiende en términos de superioridad del varón por sobre la mujer, no sólo física sino también mental.

Este pasaje es el que tal vez ha generado mayores controversias entre los intérpretes, dado que hay quienes lo interpretan lisa y llanamente como la confirmación de que Hume sostiene la superioridad natural del varón por sobre la mujer (ver Battersby, 1981, p. 304; Paxman y Blair, 2019, p. 492) y quienes ofrecen una interpretación más caritativa, indicando que esa superioridad puede explicarse en términos sociales y culturales (Baier, 1997, p. 33; Falkenstein, 2015, pp. 157-58; Guimarães, 2004, p. 137). Como sugiere Lorne Falkenstein (2015, p. 157), situar el pasaje en contexto puede dar sustento a una interpretación vinculada con causas morales. El pasaje aparece en un párrafo en el que la “superioridad” masculina es considerada como parte de un conjunto de relaciones sociales de carácter asimétrico: jóvenes y ancianos, anfitriones y huéspedes, nativos y extranjeros. Hume retrata una serie de situaciones por las que todos podemos transitar y en las que unas veces ocupamos un lugar “superior” y otras, uno “inferior”, entendidos como condiciones ventajosas y desventajosas dentro de un contexto social dado. En estos contextos de asimetría, Hume propone que, si nos toca ocupar el lugar “superior,” lo más civilizado es comportarnos con una “generosa atención” (E 133 [145]), de manera tal que logremos aliviar la situación de quien se encuentra en una situación desventajosa por su condición de extranjería, vejez, o género: “como por lo común somos orgullosos y egoístas, y tendemos a sentirnos superiores sobre otros, una persona cortés tiende a comportarse con deferencia hacia su compañía y a otorgar la superioridad a otros en todos los incidentes que comúnmente se dan en sociedad” (E 132 [144]). Es decir que lo que parece determinar la superioridad masculina no es una condición innata sino la trama de relaciones sociales asimétricas en las que se insertan varones y mujeres (ver Guimarães, 2004, p. 137)¹³.

Una vez sorteadas las posibles objeciones, podemos atender a aquellas modificaciones en las causas morales que permitirían el acceso de las mujeres al ámbito filosófico. En “Del estudio de la historia” Hume plantea

¹³ Esta interpretación del polémico pasaje de “Del auge y decadencia...” tiene la ventaja de que resulta más coherente con otra afirmación que Hume hace en un ensayo escrito ese mismo año (1742), “De la poligamia y los divorcios,” respecto de la “cercanía de rango, por no decir igualdad, que la naturaleza ha establecido entre los sexos” (184 [185], ver nota 6). Sería extraño que en dos ensayos contemporáneos Hume sostuviese apreciaciones diametralmente opuestas acerca de las condiciones de ambos sexos (ver Falkenstein, 2015, p. 157).

que es posible reconducir la curiosidad propia de las mujeres desde el estudio de novelas de intrigas o romances hacia el estudio de la historia (E 564), al que considera más valioso, en tanto “entretiene la imaginación, mejora el entendimiento y fortalece la virtud” (E 565 [484]). El estudio de la historia, como reconoce Hume, “abre la puerta a muchas otras partes y aporta materiales a la mayoría de las ciencias” (E 566 [484]). Por lo tanto, es un buen punto de partida para reorientar la educación femenina. En “De escribir ensayos” ratifica la misma necesidad:

[Para que las] las mujeres [puedan] corregir su falso gusto en este aspecto [i. e. por los libros galantes y de devoción]; [déjenlas] acostumbrarse más a los libros de todo tipo, [déjenlas] animar a los hombres de buen sentido y de conocimiento a frecuentar su compañía, y por último, [déjenlas] incorporarse con entusiasmo a esa unión que yo propugno del mundo del saber y el de la conversación. (E 537 [462])

La posibilidad misma de “reconducir” la curiosidad femenina y de “corregir” su gusto supone la ductilidad de la naturaleza humana que Hume mencionó en otras ocasiones, y es lo que nos permite ratificar que los rasgos “negativos” que le atribuye en ocasiones a las mujeres no son inmodificables (ver Pulley, 2020, p. 175). Como vemos, las modificaciones que Hume sugieren se relacionan con una causa moral: la reforma de la educación de las mujeres¹⁴. Ahora bien, para que esto suceda se requieren cambios sociales, culturales, y políticos profundos que acompañen y favorezcan esa modificación en la educación (ver Immerwahr, 1983, pp. 366-367).

Diez años después de la primera publicación de “De la escritura de ensayos” y “Del estudio de la historia,” Hume ofrece ciertos indicios de que el cambio se está concretando. En los ensayos “Del comercio” y “Del refinamiento en las artes” (1752), plantea que la mejora general tanto a nivel de un Estado como de los individuos que lo integran, viene de la mano de la instauración de la sociedad comercial, a la que ve como un signo indiscutido de progreso (E 255). Este nuevo tipo de organización social surge de la modificación gradual de ciertas circunstancias que permiten la consolidación de nuevas costumbres. Esas circunstancias marcan la transición de una sociedad bárbara, ignorante y supersticiosa, a una sociedad donde imperan la industria, el conocimiento y la sociabilidad (E 271). En

¹⁴ Aquí, nuevamente, la sugerencia de Hume está en consonancia con lo que muchas filósofas de la época, tales como Mary Astell, Damaris Masham y Hannah More proponían: la reforma en la educación de las mujeres como clave para lograr la igualdad de los sexos (ver Shapiro, 2004, pp. 227-231).

una sociedad comercial se dan las condiciones para que se desarrollen tanto las artes mecánicas y las artes liberales como la ciencia, y se incremente la fluidez de las relaciones interpersonales. Ese cambio repercute también en una modificación en el trato hacia las mujeres (ver Berry, 2018, p. 198).

Hume propone que existe una mutua influencia entre el desarrollo del conocimiento y la actividad productiva de una nación, y las condiciones sociales, políticas y culturales que los propician, pero a la vez son propiciados por ellos. Por un lado, para el florecimiento de las ciencias y las artes son necesarias condiciones tales como un gobierno republicano (E 115), un sistema de leyes que protejan la vida y la propiedad (E 118), y una organización geopolítica de pequeños estados conectados entre sí por relaciones comerciales antes que grandes imperios (E 119). Por otro lado, al florecer las artes y la industria, ese desarrollo estimula la actividad mental, haciendo que “la mente cobr[e] nuevo vigor, aument[e] sus poderes y facultades” (E 270 [254]). Así, “una vez que [las mentes] han despertado de su letargo y entrado en ebullición, vuelven su atención en todas las direcciones, y llevan mejoras a todas las artes y las ciencias” (E 271 [255]). Esta mejora no sólo se produce a nivel individual sino también de la interacción social. En una sociedad comercial la gente no vive distanciada entre sí como en las sociedades de carácter rural, sino que se aglutina en las ciudades. La cercanía geográfica y el estímulo a las capacidades mentales ofrecen elementos que propician la conversación, lo que intensifica la circulación de la información e impulsa la creación de lugares de encuentro como clubes y sociedades. Hume añade que “los dos sexos se mezclan de una manera relajada y sociable, y el temperamento de las personas, al igual que su comportamiento, se refinan con rapidez” (E 271 [255]).

En el marco de este florecimiento comercial, científico y cultural se crean condiciones más favorables para ampliar la participación activa de las mujeres en la sociedad, por fuera del ámbito doméstico (ver Guimarães, 2004, p. 137). Hume contrasta esta situación con la que se produce en las naciones bárbaras, donde se reduce a las mujeres a la esclavitud, se las encierra, se las vende, se las mutila e incluso se las mata (E 133, 184, 186). Por otra parte, también la opone a lo que sucedía en la antigüedad: “Entre los antiguos, el carácter del bello sexo se consideraba como algo doméstico, y no se estimaba que las mujeres formasen parte del mundo [educado] [*polite*], [ni que fuesen buena compañía]” (E 134 [146]). Estas comparaciones indican que se ha producido un cambio positivo en la situación de las mujeres en las sociedades que Hume considera “civilizadas,” favorecido por modificaciones en las causas morales.

En “De escribir ensayos,” Hume vislumbra que Francia es el lugar donde estos cambios comienzan a evidenciarse, ya que señala:

En una nación vecina, tan famosa por el buen gusto como por la galantería, las señoras son, de cierto modo, las soberanas del mundo de la *erudición* así como del de la *conversación*, y ningún buen escritor se aventura a llegar al público sin el juicio aprobatorio de algunas célebres personas del sexo femenino (E 536 [461]).

El refinamiento alcanzado por la cultura francesa del momento, tanto en lo referido a la moral, como a los modales, o a su producción literaria, podría constituirse en una de las causas morales que habría posibilitado que Ninon de L’Enclos, la única mujer señalada explícitamente por Hume como filósofa, fuese una figura intelectual prominente, reconocida como tal en Francia.

VI. Conclusión

Luego de examinar la cuestión tanto desde el punto de vista del potencial que tiene la naturaleza humana como las circunstancias en las que se sitúa su desarrollo histórico concreto, creo haber brindado evidencia textual y argumentativa para comprender por qué la respuesta a la pregunta sobre si las mujeres pueden hacer filosofía es sí y no. No parece haber ningún impedimento “natural” para que las mujeres —al igual que cualquier otro ser humano— hagan filosofía. El hecho de que Hume haya reconocido que hay al menos una filósofa así lo demuestra. Pero por otro lado, si las causas morales son lo que en definitiva favorece o limita la posibilidad del ejercicio de la filosofía, mientras esas circunstancias sean desfavorables y no se modifiquen, los roles asignados a varones y mujeres por medio del proceso de socialización seguirán siendo los mismos. En el contexto en el que Hume escribe, los roles socialmente establecidos ubican a las mujeres predominantemente en el ámbito doméstico y de la conversación, restringiendo su acceso al ámbito intelectual. Ahora bien, la instauración paulatina de la lógica del comercio es señal de un cambio en las causas morales, en tanto los hábitos y costumbres que promueven este tipo de sociedades, favorecen un mayor refinamiento intelectual, productivo y a nivel de las relaciones sociales. Ese cambio sería favorable para ampliar la participación de las mujeres en la escena pública y, eventualmente, en el escenario filosófico.

19

Referencias bibliográficas

- Atherton, M. (1994). *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Hackett Publishing Company.
- Baier, A. (1989). Hume on Women's Complexion. En P. Jones (Ed.), *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment* (pp. 33-53). Edinburgh University Press.
- Baier, A. (1997). Hume ¿teórico moral de las mujeres? *Telos*, 4(1), 9-34.
- Battersby, Ch. (1981). An Enquiry Concerning the Humean Woman. *Philosophy* 56(271), 303-312. <https://doi.org/10.1017/S0031819100050294>
- Berry, Ch. (2018). *Essays on Hume, Mill and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474415019.001.0001>
- Calvente, S. (2022). David Hume on the True Philosopher's Identity. *Diálogos*, 53(111), 193-227.
- Calvo de Saavedra, Á. (2012). *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical Letters: or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age*. Londres.
- Demeter, T. (2016). *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004327320>
- 20 Demeter, T. (2020). The Science in Hume's Science of Man. *The Journal of Scottish Philosophy*, 18(3), 257-271. <https://doi.org/10.3366/jsp.2020.0276>
- Falkenstein, L. (2015). Without Gallantry and Without Jealousy: The Development of Hume's Account of Sexual Virtues and Vices. *Hume Studies*, 41(2), 137-170. <https://doi.org/10.1353/hms.2015.0007>
- Guerrero, L. y 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), 189-198. <https://doi.org/10.5209/ltld.92461>
- Guimarães, L. (2004). The Gallant and the Philosopher. *Hume Studies*, 30(1), 127-147. <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0218>
- Hume, D. [DNR]. (1947[1778]). *Dialogues Concerning Natural Religion* (N. Kemp Smith, Ed.). Bobbs-Merrill.
- Hume, D. [E]. (1987[1741-1776]). *Essays Moral, Political, Literary* (E. F. Miller, Ed.). Liberty Fund.
- Hume, D. [EHU]. (1999[1748]). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.
- Hume, D. [T]. (2007[1739-40]). *A Treatise of Human Nature* (D. Fate Norton y M. J. Norton, Eds.). Oxford University Press.
- Immerwahr, J. (1983). David Hume, Sexism, and Sociobiology. *Southern Journal of Philosophy*, 21(3), 359-369. <https://doi.org/10.5209/ltld.92461>
- Landy, D. (2017). *Hume's Science of Human Nature. Scientific Realism, Reason, and Substantial Explanation*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315145242>

- Mee, J. (2011). *Conversable Worlds. Literature, Contention and Community 1762-1830*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199591749.001.0001>
- Pal, C. (2023). Women and Institution in Early Modern Europe: Making Space for Female Scholarship. En K. Detlefsen y L. Shapiro (Eds.), *The Routledge Handbook of Women and Early Modern European Philosophy* (pp. 13-28). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315450001-3>
- Paxman, K., y Blair, K. (2019). Hume on the minds of women. En A. Coventry y A. Sager (Eds.), *The Humean Mind* (pp. 481-496). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781138323032-38>
- Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, (1), 155-177.
- Shapiro, L. (2004). Some Thoughts on the Place of Women in Early Modern Philosophy. En L. Alanen y Ch. Witt (Eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy* (pp. 219-250). Springer. https://doi.org/10.1007/1-4020-2489-4_12
- Sheridan, P. (Ed.). (2006). Introduction. En C. Trotter Cockburn. *Catharine Trotter Cockburn Philosophical Writings* (pp. 9-27). Broadview Press.
- Thiel, U. (1994). Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context. *British Journal for the History of Philosophy*, 2(2), 75-115. <https://doi.org/10.1080/09608789408570900>
- Trotter Cockburn, C. (2006). *Catharine Trotter Cockburn Philosophical Writings* (P. Sheridan, Ed.). Broadview Press.
- Waldow, A. (2009). *David Hume and the Problem of Other Minds*. Continuum.

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a Miguel Badía Cabrera, quien me puso sobre aviso de la carta que transcribo en el epigrafe.