

**LAS VIRTUDES DE LA CASTIDAD Y LA MODESTIA
EN LA FILOSOFÍA HUMEANA: SU PAPEL EN EL
DISCIPLINAMIENTO DE LA CONDUCTA FEMENINA**

**The Virtues of Chastity and Modesty in Humean Philosophy:
Their Role in Disciplining Female Conduct**

Romina Pulley

Universidad de Buenos Aires. Universidad Pedagógica Nacional,
Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0009-0003-7985-848X
E-mail: pulleyromina@gmail.com

Resumen

El modo en que Hume analiza las virtudes artificiales en el Tratado de la Naturaleza Humana puede conducir a la sospecha de que adhiere de manera acrítica, a ciertos supuestos culturales que se esconden bajo la apariencia de datos científico-filosóficos. En ese sentido, nos preguntaremos si acaso las consideraciones humeanas acerca de estas virtudes no pueden pensarse como deudoras del modelo anatómico del “doble sexo” que se estableció en los siglos XVII y XVIII en medicina. Revisaremos la explicación de Hume en su cruce con la cuestión femenina a través del tratamiento de las virtudes de la castidad y la modestia como medios sociales para determinar la conducta de las mujeres. Consideramos también si acaso el sistema humeano a este respecto es adaptable. Es decir, si la manera en que Hume caracteriza tales virtudes permite pensar que, si cambian las condiciones sociales, también pueden cambiar el papel y el alcance de esas virtudes artificiales con lo cual la posición humeana sería sólo descriptiva y no normativa.

Palabras clave: *virtudes artificiales; castidad; modestia; diferencia anatómica; mujer.*

¿Cómo citar?: Pulley, R. (2025). Las virtudes de la castidad y la modestia en la filosofía humeana: su papel en el disciplinamiento de la conducta femenina. *Praxis Filosófica*, (61S), e20514824. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i61S.14824>

Recibido: 5 de agosto de 2024. Aprobado: 31 de octubre de 2024.

The Virtues of Chastity and Modesty in Humean Philosophy: Their Role in Disciplining Female Conduct

Romina Pulley¹

Universidad de Buenos Aires. Universidad Pedagógica Nacional,
Buenos Aires, Argentina.

Abstract

The way in which Hume analyses the artificial virtues in the Treatise on Human Nature may lead to the suspicion that he uncritically adheres to certain cultural assumptions hidden under the appearance of scientific-philosophical data. In this sense, we will ask ourselves whether Humean considerations about these virtues cannot be thought of as indebted to the anatomical model of the 'double sex' that was established in the 17th and 18th centuries in medicine. We will review Hume's explanation as it intersects with the female question through his treatment of the virtues of chastity and modesty as social means of determining women's conduct. We will also consider whether the Humean system, in this respect, is adaptable. That is, whether Hume's characterisation of these virtues suggests that, if social conditions change, the role and scope of these artificial virtues may also change, making Hume's position only descriptive and not normative.

Keywords: *Artificial Virtues; Chastity; Modesty; Anatomic Difference; Woman.*

¹ Romina Pulley es Licenciada en filosofía por la UNMdP y doctoranda en filosofía por la UNLa. Actualmente se desempeña como Profesora Adjunta en la cátedra de Introducción al Pensamiento Científico (CBC-UBA) y Jefe de trabajos prácticos en la UNIFE, en el área de Formación General. Su trabajo de investigación se dedica a la filosofía humeana, particularmente, a los cruces entre la idea de Hume acerca de la naturaleza humana y las cuestiones de género, raza y animalidad. Ha presentado diversos trabajos en congresos nacionales e internacionales y publicado artículos en revistas nacionales.

LAS VIRTUDES DE LA CASTIDAD Y LA MODESTIA EN LA FILOSOFÍA HUMEANA: SU PAPEL EN EL DISCIPLINAMIENTO DE LA CONDUCTA FEMENINA

Romina Pulley

Universidad de Buenos Aires. Universidad Pedagógica Nacional,
Buenos Aires, Argentina.

I. Introducción: La filosofía de Hume en la discusión sobre lo femenino en el contexto de la anatomía del siglo XVIII

Si bien puede parecer un poco anacrónico hablar de temas como la “castidad” o la “modestia” (en el sentido de “pudor”, de cierta afectación particular de los modales femeninos), lo cierto es que en el contexto filosófico contemporáneo, recurrir a la filosofía de David Hume cuando se trata de cuestiones de género, puede resultar fructífero y, sobre todo, movilizador, porque nos obliga a considerar las peculiaridades de nuestro propio *ethos* así como también, revisar las condiciones de posibilidad de cualquier marco teórico desde el cual pensar el feminismo. Es decir, no sólo se trata de una interpretación del pasado filosófico sino también de un reconocimiento del presente.

En ese sentido, volver a Hume cuando se trata de pensar en el rol de la mujer en la sociedad puede traducirse en distintas cuestiones vinculadas entre sí. Es decir, Hume nos permite volver sobre el tópico de lo femenino desde diversos problemas que él tematiza. Tal es el caso, por ejemplo, del modo en que Hume cuestiona la primacía moderna de la razón sobre los sentimientos o la forma en que caracteriza la educación y el rol de la mujer en relación con el matrimonio. También podemos incluir la descripción que Hume propone de las cualidades de una supuesta naturaleza del “bello sexo” distinta, en cuanto al comportamiento o el modo de pensar, de la naturaleza del varón, etc. En todos estos puntos, las reflexiones humeanas

nos proporcionan interesantes puntos de partida para discutir el rol de la mujer desde la perspectiva filosófica.

En este trabajo, nos proponemos visitar a Hume en su cruce con la cuestión femenina, analizando el tratamiento que otorga a dos virtudes clave dentro de su sistema filosófico: la castidad y su manifestación externa, la modestia. Si bien no sería del todo adecuado considerar estas virtudes de manera aislada —dado que el abordaje de Hume sobre la cuestión femenina incluye otros tópicos que se presentan de forma dispersa y no sistemática a lo largo de su obra—, resulta pertinente centrarnos en ellas para vislumbrar ciertos supuestos de su filosofía.

Particularmente, al examinar cómo Hume concibe las virtudes de la castidad y la modestia, surge la sospecha de que el filósofo podría adherir, de manera no siempre explícita ni crítica, a ciertos supuestos científico-filosóficos característicos de su época. En este sentido, nos preguntamos si las descripciones humeanas de estas virtudes pueden considerarse deudoras del modelo anatómico del “doble sexo” —o binarista— que se estableció y consolidó en los siglos XVII y XVIII en el ámbito de la medicina.

4

Si bien resulta decisivo el peso que Hume atribuye a la diferencia anatómica entre mujeres y varones al explicar la necesidad y la utilidad social de la virtud de la castidad —lo que la convierte en un fundamento para promover, a su vez, la virtud de la modestia—, lo cierto es que, por un lado, no realiza referencias directas al modelo médico de su época y, por otro, su sistema filosófico parece ser adaptable en este aspecto. Es decir, la caracterización que Hume hace de la castidad y la modestia sugiere que, si cambian las condiciones sociales, también podrían modificarse el papel y el alcance de estas virtudes artificiales. Esto haría que su postura sea, al menos en principio, más descriptiva que normativa.

Esto se debe a que, como veremos más adelante, en el esquema humeano la castidad opera como un mecanismo social diseñado para garantizar al varón la certeza de su paternidad. En el siglo XVIII, no existían métodos científicos capaces de asegurar tal cuestión, lo que hacía necesario un dispositivo social que cumpliera esa función. En este sentido, podríamos considerar que, en el contexto social actual —donde el paradigma científico ofrece herramientas como los test de ADN y donde la asignación de géneros se discute como una cuestión política más que biológica—, Hume probablemente excluiría la castidad de la lista de virtudes o le asignaría una función distinta. Asimismo, es posible imaginar un escenario social en el que el “instinto natural” al que alude Hume, y que impulsa a los progenitores a confirmar su vínculo biológico con sus hijos e hijas para garantizar su cuidado y manutención (Hume, 1992, p. 759), sea transformado culturalmente y pierda relevancia.

En relación con tal necesidad de un mecanismo que asegure al varón la certeza de su paternidad, Hume detalla el papel de las virtudes de la castidad y la modestia dentro de su programa filosófico destinado a esclarecer los principios generales que gobiernan la naturaleza humana. Esta empresa se basa en la idea de que la naturaleza humana es susceptible de explicación, en la medida en que se pueden identificar principios comunes que, más allá de las diferencias entre los diversos grupos humanos, han estado presentes en toda la humanidad a lo largo de la historia.

Tal pretensión no fue exclusiva de la filosofía humeana; para los modernos, en general, era muy preciada la idea de uniformidad en relación con la naturaleza de los seres humanos y ciertos fenómenos, como la persistencia del auto-interés o la sociabilidad, ayudaron a que se formara la imagen de una misma naturaleza humana en distintos lugares y épocas.

Sin embargo, en el esfuerzo de explicar lo particular dentro de lo general, la cuestión del género constituyó un problema pues presentaba diferencias al interior de esa mentada uniformidad de la naturaleza humana. Como dice Outram, la discusión en torno al género trajo consigo “un área de diferencia” (Outram, 2009, p. 101) que, en cierta forma, cuestionaba las pretensiones ilustradas de uniformidad: definir lo femenino, además de ser una cuestión que se podía dirimir desde la ciencia y la filosofía (ejercidas mayoritariamente por varones blancos y de clase acomodada) hizo explícita la tensión entre la idea de uniformidad y las visibles diferencias en relación con los géneros.

Al mismo tiempo, la actividad científica del siglo XVIII fomentó la idea de una desigualdad natural entre hombres y mujeres que debía ser justificada en el marco de esa uniformidad general. Mientras que con anterioridad a la revolución científica, las representaciones del cuerpo femenino no lo presentaban como esencialmente diferente del cuerpo del varón, en las primeras descripciones y representaciones de la anatomía femenina del siglo XVIII se hizo presente la idea de una anatomía genital cualitativamente distinta que sirvió, a su vez, de argumento para defender la tesis de que las habilidades cognitivas de las mujeres eran distintas, e incluso inferiores, a las de los hombres y que estaban física y naturalmente destinadas a la maternidad y confinadas a la esfera hogareña. Aquel modelo en el que “hombres y mujeres se ordenaban según su grado de perfección metafísica” fue desplazado paulatinamente en el siglo XVIII por “un nuevo modelo de dimorfismo radical, de divergencia biológica” (Laqueur, 1994, p. 24). Incluso las ilustraciones de los esqueletos femeninos mostraban a la mujer, por ejemplo, con un cráneo mucho más pequeño que el de los varones y más importante aún, con una pelvis más larga que la masculina (Schiebinger,

1987, p. 43). Es decir, el modelo bisexual partía de diferencias fisiológicas entre cuerpos masculinos y femeninos a partir de la diferenciación de los órganos reproductivos, pero se extendía a otras partes del cuerpo: la masa muscular, la estructura ósea y otras diferencias sexuales menores. Esto dio lugar a la idea de que las funciones biológicas, reproductivas (y luego sociales) entre los géneros eran distintas pero complementarias. A su vez, la idea de diferencias biológicas inherentes entre hombres y mujeres se utilizó para justificar roles y comportamientos sociales distintos, reforzando a menudo estereotipos y desigualdades de género (Schiebinger, 1987).

Por otro lado, el contexto propio de la Ilustración escocesa incluyó un notable desarrollo de este paradigma de los estudios anatómicos y obstétricos con la figura de William Hunter (1718-1783) a la cabeza. Hunter fue un pionero en el estudio de la anatomía de la mujer y parte del círculo de científicos y médicos que compartían activamente ideas y descubrimientos en la ciudad de Edimburgo. Y si bien no hay evidencia de un intercambio directo entre Hume y Hunter, lo cierto es que tuvieron influencias y amistades en común, como es el caso de Francis Hutchenson —profesor de Hunter en la Universidad de Glasgow— y Adam Smith.

Esto, en sí mismo, no sería particularmente importante para nosotros si no fuera porque los argumentos acerca de las diferencias entre varones y mujeres propios de la anatomía comparada (y que darían pie al determinismo biológico) se combinaron y crearon tensiones con esa idea de uniformidad y ciertos lemas que circulaban en el continente europeo desde el siglo XVII. Esto es, quien poseía efectivamente derechos en los siglos XVII y XVIII era el varón blanco (Ciccía, 2022, p. 38) y tal fenómeno debía compatibilizarse con la supuesta uniformidad de la especie humana. Incluso en la época ilustrada, las mujeres (también de la élite) vieron limitado su acceso a derechos políticos, civiles, económicos y al conocimiento en virtud de esas explicaciones científicas.

De modo que estas diferencias entre varones y mujeres, apoyadas en el discurso científico vigente, desafiaron la habilidad de los pensadores modernos para conciliar los rasgos disímiles de los géneros con la idea de un mismo origen amén de explicar otras cuestiones como el papel del género en las relaciones sociales, por ejemplo.

A esto se suma que el esquema científico de la época, diseñado para explicar la anatomía femenina, fue acompañado de la representación de “lo femenino” como ese aspecto de la naturaleza de las mujeres vinculado a las pasiones y a los impulsos no racionales. En este sentido, se consideraba que las mujeres debían ser más restringidas en su comportamiento que los

varones y que eran más proclives a dejarse llevar por las emociones y la superstición, en lugar de razonar de manera objetiva.

II. Hume: la naturaleza femenina y las virtudes de la castidad y la modestia

En este contexto, la posición de Hume comparte algunas de las consideraciones anteriores, aunque es preciso aclarar que su aporte a esta cuestión es complejo, dado que no aborda el tema de lo femenino de manera sistemática. Las referencias a los diversos problemas vinculados a la mujer aparecen dispersas a lo largo de toda su obra, asociadas a propósitos distintos y a problemáticas o situaciones diversas. Esto puede llevar, en ocasiones, a inconsistencias o explicarse en términos de supuestos culturales no explicitados.

Sin ir más lejos, en una de sus cartas, Hume bromea diciendo que un ensayo sobre un tema tan difícil de entender como la mujer resultaría ininteligible (Hume, 1932, I, 45). Su proyecto filosófico, en cambio, tiene como objeto los resortes de la naturaleza humana comunes a varones y mujeres. De este modo, por ejemplo, en lo que respecta a su teoría de la creencia, los principios de asociación que actúan sobre la imaginación, los hábitos o costumbres que generan la expectativa de regularidades futuras funcionan para la mente humana en general. No parece haber, en este sentido, ningún rasgo particularmente masculino o femenino.

Sin embargo, aún en lo relativo a los mecanismos cognitivos sí pueden aparecer en el sistema humeano diferencias entre los géneros. En la *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume propone una serie de circunstancias que influyen en el éxito de nuestros razonamientos causales y entre ellas menciona las “predisposiciones debidas al prejuicio, la educación, la pasión, el grupo [que] pesan más sobre una mente que sobre otra” (Hume, 1980, 144n). En tal sentido, las mujeres son, según Hume, particularmente susceptibles a caer bajo el influjo de pasiones más violentas, como el amor romántico, que tienden a nublar su juicio lo que se profundiza gracias a que la educación dedicada al género femenino tiene características diferentes del modo en son educados los varones (Hume, 2011, pp. 483-485). De modo que, al menos en algunos puntos de su obra, Hume también adscribe a esa imagen de la mujer como sujeto más susceptible de caer en los impulsos de las pasiones que podrían obnubilar la razón. La mujer humeana, al tener deseos, apetitos sexuales, ansías de poder, tendencias hacia la inestabilidad emocional y mental, la afición a mandar, entre otros rasgos similares es una criatura pasional, esto es, en virtud de su complexión tierna y amorosa

es pasible de ser llevada por otras pasiones más violentas y capaces de obnubilar el pensamiento, como el amor romántico, los celos, el temor y la superstición (Pulley, 2020, p. 163).

En otros pasajes, Hume compara a hombres y mujeres, señalando también limitaciones femeninas vinculadas, por ejemplo, a las habilidades cognitivas. Así, en “*De escribir ensayos*”, ese reino de la conversación del que las mujeres son soberanas está marcado por “ejercicios más fáciles y suaves para el entendimiento” y se ocupa de “reflexiones obvias sobre los asuntos humanos”, en contraste con las “operaciones de la mente más elevadas y difíciles” propias de los eruditos, quienes son imaginados como varones (Hume, 2011, pp. 459-460). Sin embargo, este ensayo también puede interpretarse de una manera más caritativa, ya que Hume, aunque sugiere que en el mundo de la conversación “el discurso se asocia a una serie de cotilleos y observaciones vanas”, propone una alianza entre el masculino mundo de la erudición y el “imperio de la conversación” característico de las mujeres (Hume, 2011, p. 461). Tal unión, en virtud de que sólo puede practicarse entre iguales, implicaría que las mujeres no están en inferioridad de condiciones cognitivas respecto de los hombres².

Es cualquier caso, este tipo de declaraciones muestra que la posición de Hume con respecto al estatus femenino contemplada de manera general es, al menos, ambivalente. Y a esto se agrega que, en ciertas ocasiones, cuando se trata el tema de las virtudes femeninas, como en el caso de la castidad y la modestia, Hume hace uso de otras voces, un mecanismo argumentativo que dificulta adscribirle una u otra opinión. En efecto, en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, al analizar el origen de las virtudes de la castidad y la modestia, Hume las explica desde las perspectivas del filósofo especulativo que “razona *a priori*” y de “la gente”, los interesados en mantener el orden social (Hume, 1992, p. 760) y sería complejo determinar por cuál de ellas toma partido nuestro autor.

Más allá de estas dificultades, cuando se trata de interpretar la filosofía de Hume en relación con el tema de lo femenino, lo cierto es que en el caso de las virtudes de la castidad y la modestia esta complejidad se hace presente de una forma muy particular. Por un lado, Hume parece adscribir las diferencias en los roles de ambos géneros a la diferencia anatómica entre los sexos, aunque por otro, también sugiere que se trata de virtudes

² Esta aclaración responde a una observación realizada por los evaluadores de la revista *Praxis*, quienes señalaron la importancia de considerar una lectura alternativa y más matizada del ensayo en cuestión. Agradezco profundamente esta sugerencia, que enriquece la interpretación del texto.

que dependen de las circunstancias sociales con lo cual abriría la puerta a cambios en su consideración.

Hume se dedica por primera vez al tratamiento de la castidad y la modestia en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, y en el contexto de las llamadas “virtudes artificiales”, particularmente porque la explicación de la castidad y la modestia ayudará a remover cualquier obstáculo que impida aceptar que las leyes de las naciones son artificios que consideramos virtuosos y, por tanto, merecedores de nuestra aprobación, a causa de su utilidad social.

Si bien entre los comentaristas existen diferencias respecto a qué rasgo distingue a las virtudes artificiales de las naturales (Fieser, 1997), y siguiendo a este autor, en el contexto humeano, las virtudes son rasgos propios del carácter del agente que actúan como motivaciones duraderas para la acción (Fieser, 1997, p. 3). Las virtudes artificiales, por su parte, se caracterizan por beneficiar no a un individuo, sino a la sociedad cuando se siguen como una regla o esquema de acción. Además, estas virtudes implican reflexión, proyecto y convenciones sociales capaces de influir en las motivaciones del agente. Tal es el caso, por ejemplo, de la justicia, el cumplimiento de promesas, la castidad o la modestia.

9

La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. (Hume, 1992, p. 770)

Para Hume, la castidad y la modestia, “que pertenecen al bello sexo” constituyen un “caso notable” (Hume, 1992, p. 758) del principio que sostiene que apreciamos esas reglas o esquemas de acción a causa del interés general de la sociedad pues “no existe ningún fundamento en la naturaleza para toda esa modestia exterior que exigimos en las expresiones, vestimenta y conducta del bello sexo” (Hume, 1992, p. 758). Nótese que aquí Hume propone que la exigencia de esa modestia exterior no está basada en la naturaleza humana, lo que da lugar al interrogante de si se refiere sólo a los aspectos psicológicos de tal naturaleza o incluye también la cuestión anatómica.

Como en el caso de la justicia, por ejemplo, existen ciertas circunstancias que exigen mecanismos, artificios sociales a fin de solucionarlas o encauzarlas. En el caso de la castidad y la modestia, “surgen de la educación,

de las convenciones voluntarias de los hombres y del interés de la sociedad” (Hume, 1992, pp. 758-759). Existen ciertas condiciones empíricas que requieren del concurso de estas dos virtudes artificiales. Por empezar, “la debilidad y longitud de la infancia humana” demanda numerosas “fatigas y gastos” para hacer frente a la crianza de los hijos. La infancia humana es larga y débil y hace falta gran cantidad de recursos para cuidar a los infantes (Hume, 1992, p. 759). En segundo lugar, las únicas personas que tienen una natural preocupación por el bienestar de los niños humanos son sus propios padres. Tal es así que “debe existir una unión del hombre y la mujer para la educación de la juventud y (...) esta unión debe ser de duración considerable” (Hume, 1992, p. 759). Esa unión se apoyaría, a su vez, en dos tendencias naturales en la especie humana: por un lado, el afecto y la atracción entre los sexos y, por otro, la inclinación de los padres a amar a sus hijos. Sin embargo, existe una limitación para este último principio, a saber, que ambos compañeros sexuales estén seguros de que se trata de sus propios hijos.

10 Ahora bien, esa seguridad sólo está garantizada, según Hume, para el género femenino en virtud de su estructura anatómica:

... basta examinar la estructura del cuerpo humano para ver que por parte del hombre esta seguridad es muy difícil de alcanzar y que, dado que en la copulación sexual el principio generativo pasa del hombre a la mujer, cabe muy fácilmente error por parte del primero, aunque ello sea absolutamente imposible por parte de la segunda. De esta observación anatómica, tan trivial, se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos. (Hume, 1992, p. 759)

Esto implicaría que las mujeres pueden ser partícipes de ciertas actividades que lleven al hombre a desconfiar de la legitimidad del vínculo de filiación con sus vástagos y así debilitar la fuerza del principio natural del amor por los hijos y,

... si se quiere inducir a los hombres a imponerse a sí mismos esta restricción, haciéndoles cargar gustosos con todas las fatigas y costes que esto implica, es necesario que tengan la seguridad de que los hijos son realmente suyos, y de que, cuando dan salida a su amor y ternura, su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado. (Hume, 1992, pp. 758-759)

Los varones necesitan, para entregar su ternura y su amor y comprometerse gustosamente con los gastos y fatigas que implican la crianza

y el mantenimiento de los hijos, saber que éstos son sus propios hijos, y el único modo de inducirlos a ese compromiso es a través de la constricción de la mujer. El vínculo que asocia al padre con sus hijos debe ser establecido más allá de toda duda; no cabe darle sitio al refrán popular que afirma que “la paternidad es cuestión de fe”. Sin embargo, a causa de las diferencias anatómicas y la dificultad para determinar la paternidad, los hombres sólo pueden estar seguros si las mujeres se someten a una conducta sexual casta e intachable.

De modo que se da una asimetría importante: las mujeres deben comprometerse con una castidad que resulta antinatural y que no es exigida en el mismo grado a los varones. A fin de que los esposos puedan estar seguros de que efectivamente se trata de sus hijos y que, por lo tanto, su instinto natural está orientado al objeto correcto, las mujeres deben mostrar una conducta casta. Esto da lugar a una especial configuración de lo femenino pues la castidad debe ser pensada como una virtud, no en cuanto es agradable a quien la practica sino porque es útil para el interés de la sociedad pues no mantener el principio natural del cuidado de los hijos derivaría eventualmente en la disolución de los vínculos sociales.

Como vemos, la diferencia anatómica entre varones y mujeres justifica el recurso de la castidad como virtud artificial, pero ¿Hume se basa sólo en esa diferencia para sostener el argumento de la utilidad de la castidad? ¿Acaso también cuentan otras características femeninas a la hora de justificar la diferenciación de roles? Si nos detenemos en este detalle, debemos considerar que Hume no sostiene que las diferencias en los roles sexuales se deban a otros rasgos femeninos como las capacidades intelectuales o algún tipo de instinto. En este contexto, al menos, Hume sólo menciona la cuestión anatómica y la tendencia masculina a no seguir el impulso natural del amor por los hijos si no está asegurada su paternidad. Claro que esto no quita que en otros pasajes de su obra Hume sea condescendiente o dé lugar a conclusiones que no favorecen a la naturaleza del bello sexo (Cf. Pulley, 2020).

Más allá de esto, el análisis humeano de otra virtud artificial, la modestia, es aún más inquietante. En este sentido, la modestia constituye el signo exterior de la castidad (propia del ámbito de la intimidad) en lo que respecta al comportamiento, los modales, la vestimenta y las expresiones. Dijimos que la exigencia de establecer la paternidad sin que queden dudas conduce a una serie de instituciones sociales siendo la primera de ellas la castidad. Ahora bien, una conducta infiel por parte de la mujer puede ser muy difícil de detectar y eso implica que deben establecerse modos de controlar las posibilidades de romper con la castidad. Uno de ellos es la amenaza de

la infamia o deshonra que se asociaría con la infidelidad. En ese sentido, la sociedad castiga la falta de castidad a través de la pérdida de la reputación, castigo que podría ser establecido apenas con sospechas o conjeturas, sin exigir demasiada evidencia:

¿Qué restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan fuerte como la que tienen por la infidelidad? No parece que sea posible otra restricción sino la de castigarlas por medio de la mala fama o reputación; en efecto, este castigo ejerce una poderosa influencia sobre la mente humana. (Hume, 1992, p. 759)

Es decir, hay una exageración en la pena que la sociedad impone a la infidelidad y si es cometida por mujeres, ese castigo se impone aún más rápidamente, aunque sea de manera informal y al mismo tiempo que se alaba a aquellas mujeres que practican la castidad:

12

A fin de obligar, pues al sexo femenino a guardar la debida compostura unimos a su infidelidad un peculiar grado de infamia, superior al originado meramente por lo inmoral de la falta; hay que señalar que del mismo modo alabamos a la mujer por su castidad. (Hume, 1992, p. 759)

Pero sucede que este modo de evitar la infidelidad conyugal (sobre todo por parte de las mujeres) no es suficiente porque los seres humanos, en especial si pertenecen al “bello sexo”, se inclinan a preferir la tentación presente por sobre los motivos remotos y “la tentación es aquí la más fuerte imaginable (...) y una mujer halla (...) ciertos medios de proteger su reputación y evitar todas las consecuencias perniciosas de sus placeres” (Hume, 1992, p. 760).

Otra forma de abordar este problema y asegurar así la legitimidad de la paternidad es evitando los comportamientos que podrían favorecer o conducir a la infidelidad. Esto, a su vez, implica que la sociedad inculque, a través de la educación y otras formas de socialización, la virtud de la modestia, que podríamos denominar «decoro». Este concepto se refleja, por ejemplo, en el lenguaje o la forma de vestir, elementos que, si se analizan detenidamente, solo se relacionan con la castidad de manera superficial. En otras palabras, se exige a las mujeres comportamientos adecuados a lo que se considera propio de una esposa casta.

Un caso paradigmático de esta exigencia es el de Pompeya: “La esposa del César no solo debe ser honesta, sino también parecerlo”. En esa ocasión, aunque no había pruebas concluyentes de la culpabilidad de Pompeya en

un caso de infidelidad, César la repudió y se divorció de ella para evitar suspicacias. Si bien este acontecimiento histórico respondió, sobre todo, a motivos políticos de César, la paremia ha perdurado a lo largo del tiempo.

En ese sentido, para evitar que se generen condiciones que puedan llevar a las mujeres casadas a poner en riesgo la seguridad que el varón necesita, y dado que

...una mujer encuentra fácilmente —o se jacta de encontrar— ciertos medios que aseguren su reputación, impidiendo todas las perniciosas consecuencias del disfrute de sus placeres. Es necesario, por consiguiente, que, además de la infamia que acompaña a tales excesos, exista también un cierto retraimiento o temor previo que pueda impedir los primeros pasos y produzca en el sexo femenino un sentimiento de repugnancia hacia toda expresión, postura o libertades que tengan referencia inmediata a ese placer. (Hume, 1992, p. 760)

¿Cómo lograr ese retraimiento, en especial cuando se trata “de un placer hacia el que la naturaleza ha infundido una inclinación tan fuerte, inclinación que, por otra parte, es absolutamente necesaria para cumplir con el fin de la propagación de la especie” (Hume, 1992, p. 760)? Pues a través de la virtud de la modestia que será inculcada gracias a la educación, capaz de modelar “las dúctiles mentes del bello sexo en la infancia” (Hume, 1992, p. 760). A esto se agrega que la exigencia de modestia, establecida como regla general en la sociedad por medio de la educación, luego es extendida, en virtud de la imaginación, “más allá de los principios de los que surgió” (Hume, 1992, p. 760). Esto lleva a que la imposición de modestia se ejecute sobre la totalidad del género femenino pues si las mujeres fueran, en general, promiscuas, su comportamiento debilitaría las pruebas que convencen a los hombres de que son efectivamente los padres de sus hijos. De ahí la exigencia de que *todas* las mujeres sean, por regla general, castas, incluso aquellas que no están en edad o circunstancia de tener hijos y que esa castidad se refleje en el vestir o los modales, por ejemplo.

Pero, además, sucede que la exigencia de castidad y modestia se separa de tal modo de la cuestión reproductiva, que incluso los varones solteros “aun siendo viciosos, no sólo no prefieren ejemplos de lascivia o impudicia en las mujeres, sino que se irritan ante ello” (Hume, 1992, p. 760). Ese problema, que comenzó con una diferencia anatómica, se soluciona mediante el artificio de las virtudes de la castidad y la modestia. El problema de la seguridad del varón se resuelve mediante la constricción de la mujer y para el beneficio de la sociedad. Esto significa, por ejemplo, que el grupo social “interesado” en

tal solución incluye las mujeres con hijos, los hombres casados con mujeres en edad de tener hijos, los que, por simpatía hacia los intereses generales de la sociedad, también defienden la castidad y eso incluye a los y las jóvenes, los ancianos, las mujeres infértiles, incluso los solteros “viciosos”. Esa simpatía con el interés general de la sociedad se plasma en el rechazo a los casos reales de adulterio que se combina con el temor de que los hombres en general desconfíen de su paternidad y eso conduzca a problemas peores para el conjunto social. Por eso, la educación moldea las mentes femeninas en la infancia, cuando son más maleables, pues aquellas mujeres cuyas mentes han sido sociabilizadas desde pequeñas serán menos capaces de protestar frente a la constricción de la castidad. Esto significa que la educación y la simpatía extienden el respeto por la regla (la virtud de la castidad) más allá de quienes tienen un interés directo en que sea observada.

Al mismo tiempo que es impulsada la imposición de castidad, en tanto virtud artificial, no por el placer que le produce al sujeto (en este caso la mujer) si no por su utilidad para el cuerpo social, la modestia, que no tiene ningún fundamento en la naturaleza humana, puede transformar la naturaleza de la mujer. En tal sentido, se trata de una “deformación socialmente aprobada” (Baier, 1979, p. 10). Esta perspectiva genera un doble estándar porque los varones no están sometidos, con respecto a la castidad y la modestia, en el mismo grado que las mujeres. De hecho, cuando se trata de los varones, la modestia, por ejemplo, puede ser vista como un defecto en lugar de una virtud:

La modestia tiene una tendencia natural a ocultar el talento de una persona, mientras que el descaro lo exhibe al máximo, y es la única causa por la que muchos han ascendido en el mundo, a pesar de todas las desventajas de un nacimiento bajo y unos méritos escasos. (Hume, 2011, p. 473)

En esta cita, del ensayo “*Del descaro y la modestia*”, Hume señala que la conducta descarada, opuesta a la modestia y que debe ser prevenida en las mujeres, puede verse distinta si se trata de un varón —una nota implícita en la escritura humeana es que la audiencia a la que se dirige parece ser siempre masculina— (Cf. Pulley, 2020). Aunque el interés de la sociedad civil, dice Hume, es contrario a “que los hombres tengan *entera* libertad de entregarse a sus apetitos sexuales” (Hume, 1992, p. 762), el interés por esta conducta masculina es más débil y, por consiguiente, la obligación moral asociada también será diferente para varones y mujeres.

A pesar de estas referencias, cabe considerar que la mención de la virtud de la modestia en la filosofía de Hume no siempre implica limitaciones a

la conducta femenina. En algunos contextos, la modestia representa una virtud opuesta al orgullo excesivo, la vanagloria o la presunción, cualidades rechazadas por el cuerpo social (Calvo de Saavedra, 2022, p. 167). En este sentido, la modestia sería “el justo sentido de nuestros defectos” y se presenta como una virtud basada en el agrado que provoca (y no únicamente en su utilidad social), aplicable indistintamente al género de quien la practica. Así, el término “modestia” no se reduce a una constricción asociada al comportamiento y la vestimenta de las mujeres (como signo de la castidad que ejercen), sino que adquiere un significado más amplio, refiriéndose a la moderación en las opiniones, los gustos, las pasiones y la conducta general. Esta moderación, según Hume, puede extenderse tanto a hombres como a mujeres. En el ensayo “*Del descaro y la modestia*”, Hume señala que, aunque la modestia “tiene una tendencia natural a ocultar el talento de una persona” y se asemeja mucho a “la falta de confianza en sí mismo”, convierte a quienes la encarnan en “personas de mérito (...) [a quienes] el buen sentido y la experiencia hacen que desconfíen de su propio juicio y que examinen cada cosa con la mayor exactitud” (Hume, 2011, p. 473). Es decir, en la descripción general de la conducta humana, “modestia” se identifica con un temperamento equilibrado y razonable, alejado de la presunción y la vanagloria excesivas³.

III. Los géneros y las virtudes humeanas de la castidad y la modestia

Llegados a este punto, podríamos ensayar un experimento mental⁴ para graficar la asimetría entre mujeres y varones que surge de la inocente y natural diferencia anatómica.

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume ilustra, a través de un diálogo imaginario, lo que sería un carácter moral ejemplar y el modo en que los seres humanos son capaces de diferenciar lo que es

³ Esta aclaración también responde a una observación de los evaluadores de la revista *Praxis*, quienes amablemente destacaron la importancia de profundizar en el sentido amplio que Hume atribuye a la virtud de la modestia y su aplicabilidad más allá de las restricciones impuestas al comportamiento femenino. Agradezco esta sugerencia, que permite enriquecer la interpretación del concepto en el contexto de la filosofía de Hume.

⁴ La versión original de esta analogía aparece en Burns (1976, pp. 416-417). Hemos conservado de ella la descripción general del carácter de Cleantes, aunque proponemos una pregunta diferente de la de Burns respecto de la importancia de esta cita de Hume. Mientras que Burns se pregunta si sólo los hombres pueden servir de ejemplo moral, nosotros buscamos discutir si esa descripción del carácter virtuoso ejemplificado en Cleantes puede aplicarse al género humano o solamente al género masculino.

motivo de elogio de lo que merece ser reprobado. Ese diálogo se mantiene entre un grupo de personas (todos varones), una de las cuales ha casado a su hija con Cleantes y recibe las felicitaciones del caso pues tal unión significa haber conseguido un yerno poseedor de cualidades que son útiles y agradables tanto para él como para los demás. En tal sentido, Cleantes se caracteriza por ser:

Un hombre de honor (...) [capaz de] un trato justo y amable (...) [de] aguda perspicacia y conocimiento precoz de los hombres y los negocios [que le] pronostican honores y progresos. (...) [Dueño] de buenos modales, (...) galantería sin afectación [y] conocimiento ingenioso. (...) Esa alegría (...) recorre todo el curso de su vida y mantiene una serenidad constante en su rostro y tranquilidad en su alma. (Hume, 2015, pp. 232-234)

16 La virtuosidad de Cleantes salta a la vista y se contrapone con la del hombre sombrío que exhibe virtudes monacales que pueden ser consideradas vicios, como la castidad o la humildad (en la forma de auto-humillación, excesiva falta de confianza en sí mismo), pues “ni mejoran la fortuna del hombre en el mundo, ni lo hacen un miembro más valioso de la sociedad ni lo capacitan para el entretenimiento social, ni aumentan su capacidad de satisfacción propia” (Hume, 2015, p. 234). Como se observa, de manera análoga a la modestia, la castidad tampoco tiene la misma demanda sobre la conducta de los varones que sobre la de las mujeres.

Imaginemos que Cleantes es ahora Cleanta, ¿sería también un modelo moral adecuado a todos los géneros? Es probable que ella fuera elogiada por ser honorable, serena, ingeniosa y sería criticada si fuera perezosa, aburrida o depresiva, por ejemplo. En ese sentido, la descripción de un elogiado carácter moral sería aplicable tanto al hombre como a la mujer. Sin embargo, habría un rasgo que sería reprobado en Cleantes pero no en Cleanta: el celibato o su versión más débil, la castidad. Estas virtudes artificiales que regulan las conductas en la vida privada no tienen el mismo peso en un género que en otro.

Es cierto que Hume no minimiza los costos que las mujeres pagan por el artificio que significan las virtudes de la castidad y la modestia (pues reconoce que la fuerza del principio del placer opera tan fuertemente en varones como en mujeres). Pero su explicación no tiene el propósito de denunciar sino describir, como si se tratara de una segunda naturaleza impuesta por la vida social a la naturaleza humana en las mujeres, lo que puede interpretarse como una forma de naturalización de prejuicios epocales amén de que Hume parece abiertamente hacerse eco de prejuicios de género

clásicos (por caso, que las mujeres son fundamentalmente pasionales y que pueden ser más difícil para ellas controlar sus impulsos sexuales).

Por otra parte, aunque cabe preguntarse si acaso Hume no peca de ingenuo al considerar que el doble estándar en la reprimenda se debe sólo a la diferencia anatómica, el peso de tal diferencia es lo que determina la imposición de la castidad y la modestia respecto del comportamiento de las mujeres en un grado más alto que en el caso de los varones. Es decir, la diferencia en esos roles no viene dada, en este contexto, por las capacidades intelectuales femeninas, por ejemplo. En ese sentido, puede sostenerse que los estudios de anatomía comparada en el siglo XVIII no tienen en Hume el tipo o grado de influencia que parecen haber tenido en el desarrollo sesgado del objeto de estudio científico en la epistemología clásica. Además, este complejo mecanismo de control que resulta en la castidad y la modestia, tal como es descrito por Hume, depende de circunstancias materiales y sociales específicas; si tales circunstancias cambian es de suponer que el artificio dejará de tener sentido y no será ya más necesario. Es decir, al menos en principio, el sistema humeano permite pensar alternativas al artificio de las virtudes de la castidad y la modestia. Un cambio en el modo en que se combinan los principios morales generales y las circunstancias empíricas podría dar lugar a relaciones entre los sexos menos injustas o constrictivas para las mujeres. Es decir, en el contexto de la filosofía humeana cabe la posibilidad de que se originen vínculos más libres y agradables sin que conlleven peligro o inconveniente a largo plazo para la sociedad.

Más allá de esto, aunque es cierto que la cuestión está lejos de resolverse en este apartado del *Tratado*, pues las referencias a la cuestión de la mujer aparecen desperdigadas en toda su obra, el tema nos acerca no sólo a comprender cuál sería la relevancia de Hume para las teorías feministas de hoy sino también para entender mejor los engranajes que articulan los diferentes aspectos de la filosofía humeana.

Referencias bibliográficas

- Baier, A. (1979). Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust. *Hume Studies*, 5(1), 1-19. <https://dx.doi.org/10.1353/hms.1979.a389405>
- Burns, S. (1976). The Humean Female. *Dialogue*, XV(3), 415-424. <https://doi.org/10.1017/S0012217300022381>
- Calvo de Saavedra, A. (2022). Justicia y buenas maneras (politeness): dos artificios necesarios para una sociedad floreciente. *Diálogos*, 53(111), 151-192.
- Ciccía, L. (2022). *La invención de los sexos: Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. Siglo XXI.

- Fieser, J. (1997). Hume's Motivational Distinction Between Natural and Artificial Virtues. *British Journal of the History of Philosophy*, 5(2), 373-388. <https://doi.org/10.1080/09608789708570972>
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume* (2 vols.) (J. Y. T. Greig, Ed.). Clarendon Press.
- Hume, D. (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano* (J. de Salas Ortueta, Ed. y Trad.). Alianza.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana* (F. Duque, Ed. y Trad.). Tecnos.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios* (C. Martín Ramírez, Ed. y Trad.). Trotta.
- Hume, D. (2015). *Investigación sobre los principios de la moral* (M. Mendoza Hurtado, Ed. y Trad.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra.
- Outram, D. (2009). *La Ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, (1), 155-177.
- Schiebinger, L. (1987). Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy. En Gallagher, C., y Laqueur, T. (Eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (pp. 44-82). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520908284-003>