

LA OPOSICIÓN DE PASIONES Y SU SUPERACIÓN EN EL TRATO SOCIAL SEGÚN HUME: FAMILIA, CASTIDAD Y CORTESÍA*

Ana Marta González. Universidad de Navarra

Resumen: En este artículo se trata de hacer explícito el modo en que opera el principio del equilibrio de pasiones, que Hume pone en juego tanto para explicar la formación de la institución familiar como para explicar la formación de la sociedad civil. El uso consistente de este principio justifica considerar la filosofía moral de Hume como referente de una teoría psico-social de la génesis de las instituciones.

Abstract: in this paper I try to make explicit the way in which, according to Hume, the family as an institution emerges from the operation of a principle that could be called "the principle of the balance of passions"; I also attempt to show the way in which civil society somehow becomes possible insofar as it represents an artificial replication of that natural balance. The consistent use of that principle justifies regarding Hume's moral philosophy as a reference point for a psycho-social genesis of social institutions.

Introducción

Dentro de los estudios más recientes sobre la ilustración se registra un marcado interés por el modo en que los propios autores ilustrados fueron advirtiendo en la aparición de la sociedad civil un camino específico de progreso o civilización: no sólo a causa de la estrecha conexión entre desarrollo económico y sociedad civil, sino también a causa de los efectos específicamente civilizadores que, sobre la psicología humana debía tener el desarrollo de un espacio social intermedio entre familia y política¹. En este contexto, el pensamiento moral y político de Hume resulta especialmente significativo.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "Razón práctica y ciencias sociales en la ilustración escocesa" (HUM2006-07605), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología del Gobierno de España.

1 "La economía política fue la llave a lo que la Ilustración pensó explícitamente como 'el progreso de la sociedad'. Pero el progreso de la sociedad no era sólo una cuestión de mejora material. Acompañando la investigación en economía política había una tercera preocupación, más general, por investigar la estructura y los modales de las sociedades en las distintas fases de su desarrollo, con el fin de recorrer y explicar el proceso histórico como un tránsito del 'barbarismo' al 'refinamiento' o la 'civilización'. El ámbito de esta investigación era potencialmente amplio, abarcando los modales en toda su variedad, el auge y refinamiento de las artes y las ciencias, las relaciones morales, incluyendo aquellas entre los sexos, las formas de propiedad, incluyendo el ejercicio de derechos de propiedad sobre el trabajo de otros, y los medios para el castigo. Resultó que muchas de estas cosas

Según Hume, la toma de conciencia de las ventajas anejas a la vida social resulta no tanto de una reflexión teórica sobre las virtualidades de la vida social, cuanto de la experiencia práctica que adquirimos, sin necesidad de proponérselo, de manera natural, en el seno de una familia.

En pocas palabras, esta experiencia puede describirse como la posibilidad de superar el conflicto entre pasiones egoístas y altruistas, que se da en todo ser humano, mediante un cierto *equilibrio de pasiones*, que admite y adopta una forma institucional denominada *familia*, la cual se presenta como un referente natural para otras formas institucionales con las que se persigue lograr un equilibrio análogo mediante cierto artificio. En ambos casos se pone en juego lo que Christopher Berry ha denominado “principio homeopático”, según el cual, sólo una pasión puede restringir a otra pasión², ya sea de manera natural ya mediante algún artificio.

En lo que sigue, he tratado de ilustrar, con los propios textos de Hume³, el modo en que este principio permitiría explicar la formación de la institución familiar, y su específica contribución a la formación de la sociedad civil, a saber: en cuanto principio impulsor de la introducción de las normas convencionales de cortesía. Según esto, el principio homeopático resulta una clave interpretativa de la teoría psico-social implícita en la filosofía moral de Hume.

1. El equilibrio de pasiones en la familia

El deseo de sociedad, del que Hume habla frecuentemente con carácter general, se concreta en primer término en la comunidad familiar. Precisamente en la familia los dos factores que se demuestran cruciales en la operación de la simpatía —semejanza y contigüidad— adquieren un relieve especial⁴.

Por de pronto, la comunidad familiar se basa originariamente en la satisfacción de un deseo natural, como es el apetito entre los sexos, que, según explica Hume, se caracteriza porque más allá de sus síntomas peculiares, inflama cualquier otro principio de afecto⁵. Como ha subrayado Christopher J. Berry, esto nos da una idea del importante papel que la economía psíquica de la sexualidad desempeña en la configuración de la entera vida social⁶.

estaban estrechamente relacionadas con la cuestión de cuáles formas de gobierno se asociaban a las distintas fases del desarrollo”. Robertson, J., *The Case for Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, 2005, p. 29.

2 Cf. Berry, C. J., “Lust Women and Loose Imagination: Hume’s philosophical anthropology of chastity”, *History of Political Thought*, vol. Xxiv, nº 3, Autumn 2003, 413-433, 429.

3 Usaré las siguientes abreviaturas para las obras de Hume: *Treatise of Human Nature*, T.; *Enquiry of the principles of Morals*: EPM; *Essays Moral, Political and Literary*, Essays. Para los textos en el cuerpo del artículo se emplean las ediciones en castellano recogidas en la bibliografía.

4 Cf. T. 2.1.11, 322-3.

5 Cf. T. 3.2.1; SBN, 481.

6 Cf. Berry, C. J., o.c.

Para Hume, el apetito sexual está en la base de la unión entre varón y mujer, bien entendido que, como advierte Berry, no se trata de simplemente de la unión física, puesto que Hume considera que a dicho apetito se debe también lo que “preserve la unión entre ellos”⁷: por consiguiente no se limita a uniones puntuales y sin trascendencia, sino que incorpora un principio de continuidad. Esto permite cualificar la relación entre los sexos como “amor”, en el sentido preciso que Hume reserva a este término: una pasión compuesta, a medio camino entre el simple apetito, por una parte, y la amabilidad y estima, por otra⁸.

En todo caso, la comunidad familiar posteriormente se desarrolla y refuerza mediante un nuevo vínculo, a saber, la “preocupación por la prole común”⁹. Este nuevo vínculo entre varón y mujer, basado ya no directamente en el apetito sexual sino en los hijos, se convierte a su vez en un principio de unión entre padres e hijos, al que se debe una nueva y más numerosa sociedad, en la que ya hay lugar para experimentar una característica oposición y equilibrio de pasiones: la que se da entre *autoridad natural* —basada en superior fuerza y sabiduría— y *afecto natural por los niños* —que, como es sabido, Hume sitúa entre las pasiones naturales¹⁰. Precisamente la familia constituye una institución o forma de vida social en la que ambas pasiones se estabilizan de manera natural. Posteriores formas institucionales tratarán de lograr un equilibrio análogo, con la introducción de ciertos artificios¹¹.

La oposición y el equilibrio de pasiones logrado en la familia no se limita a los padres sino que alcanza también a los hijos. En efecto, como hemos apuntado, para Hume el solo hecho de nacer y vivir en la familia hace que los individuos lleguen a hacerse conscientes de las ventajas derivadas de la sociedad. La costumbre y el hábito hacen su trabajo en la mente de los niños, los “moldea” poco a poco, puliendo los aspectos más duros de su carácter, así como los afectos improcedentes que impiden su coalición¹². De este modo no sólo adquieren un conocimiento práctico de las ventajas de la vida social, sino que quedan adecuadamente dispuestos para alcanzarlas.

7 T.3.2.2; SBN, 486.

8 Cf. T. 2.2.11; SBN, 395. Cf. Berry, p. 420.

9 Cf. T. 3.2.2; SBN, 486.

10 Cf. T. 3.2.2; SBN, 486.

11 Así lo advierte Baier: “En la historia que Hume relata en el *Treatise*, es sólo a causa de nuestra naturaleza biológicamente dada, y algunos aspectos suyos que podemos aprobar y, en esa medida, llamar virtudes, por lo que podemos moralmente crear los artificios que de hecho hacemos. No creamos o inventamos *ex nihilo*, sino a partir de potencialidades presentes en la naturaleza, y todas nuestras creaciones, aunque no directamente modeladas a partir de ellas, reflejan y de hecho repiten rasgos presentes en la estructura social no artificial, la familia natural”. Baier, A., “Hume’s account of social artifice —its origins and originality”, en Cohon, R., *Hume: moral and political philosophy*, Aldershot, Ashgate, Dartmouth, 2001, 291-312, p. 303.

12 Cf. T. 3.2.2; SBN, 486.

Subrayar este punto es importante para advertir en qué sentido Hume rectifica a Hobbes o a todos aquellos autores que habrían caracterizado al ser humano principalmente en función de sus pasiones egoístas¹³. Sin dejar de reconocer la existencia de tales pasiones, Hume, sin embargo, quiere equilibrar un poco más el cuadro. Para ello llama la atención sobre el hecho de que, en la vida ordinaria, la mayor parte de las veces los afectos familiares sobrepujan al interés por los propios asuntos individuales, y toma esto como un dato de experiencia con el que se puede rechazar la visión hobbesiana del hombre como un ser naturalmente egoísta¹⁴.

Ciertamente, a esto cabría replicar que su apelación a “la experiencia común” toma en consideración a un hombre ya socializado, en el que ya han tenido oportunidad de surtir efecto los sentimientos sociales, mientras que con la hipótesis de un estado de naturaleza, marcado ante todo por el deseo de preservar la propia vida, Hobbes se dirige precisamente a mostrar por qué razón el hombre querría entrar en sociedad en primer término. Pienso, no obstante, que, despojados de pretensiones metafísicas, ambos planteamientos —el de Hobbes y el de Hume— son relativos a distintas situaciones socio-históricas —en el caso de Hobbes la experiencia de la guerra civil inglesa, en el de Hume la experiencia del desarrollo de la sociedad comercial—, y, en esa medida, tan compatibles como incomparables.

Con todo, cara a explicar el surgimiento de la sociedad civil a partir de la familia, el planteamiento de Hume tiene un interés especial. Pues él se esfuerza en mostrar cómo los elementos que hacen posible la cooperación social en primer término, se encuentran prefigurados en la vida familiar¹⁵.

13 Cf. T. 3.2.2; SBN, 486.

14 Cf. T. 3.2.2; SBN, 486-7.

15 Sobre esto ha insistido Baier: “La familia natural proporciona la experiencia de los beneficios de la cooperación y da a sus miembros el crucial conocimiento de que hay condiciones en las que podemos confiar y trabajar con otros para beneficio mutuo. Lo que es más, en la interpretación que hace Hume de ella, encontramos dentro de la familia natural ‘los rudimentos de la justicia’ (T 493), no sólo en la cooperación misma, y en ese acuerdo tácito de coordinarse que figura lo que Hume llama ‘convención’, sino también en precedentes de artificios específicos, del contenido de convenciones específicas. En la familia hay una prefiguración primitiva de la propiedad (T493), de la fidelidad a un cierto tipo de tarea (T571), y de gobierno mixto, cuando los padres gobiernan a causa de su superior fuerza y sabiduría, y al mismo tiempo se reprimen en el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que tienen a sus hijos’ (T 486). Uso la palabra ‘prefiguración’ (foreshadowing), porque estas anticipaciones familiares de artificios sociales, siguiendo la terminología de Hume en el *Treatise* (p. 540), cuando dice que los líderes militares que asumen el mando en tiempo de guerra, antes de que se instituyan los gobiernos, disfrutaban de una ‘sombra (shadow) de autoridad’, de forma que ‘los campos de batalla son las verdaderas madres de las ciudades’, esto es, de las comunidades gobernadas. (La metáfora biológica y femenina de Hume es aquí digna de mención)”. “Hume’s account of social artifice —its origins and originality”, en Cohon, R., *Hume: moral and political philosophy*, p. 306

Por ejemplo, es en la familia donde por vez primera experimentamos la eficacia de la convención social básica, sobre la que descansa, según Hume, la entera vida social: la convención acerca de la estabilidad de las posesiones, gracias a la cual la pasión por adquirir se restringe a sí misma¹⁶. Además, la familia se presenta también como el lugar donde se adquiere *la primera educación moral* y se refuerzan los sentimientos morales; en particular, donde se inculca y desarrolla el sentido del honor y del compromiso, tan necesarios para el mismo sostenimiento de la sociedad¹⁷.

En efecto: según Hume, la familia, como agente educador, desempeña un papel crucial en el asentamiento de sentimientos de *honorabilidad*, gracias a los cuales se refuerza la cohesión moral de la sociedad. Precisamente en este punto, Hume incorpora a su reflexión una consideración de género, en la que se pone de manifiesto la estrecha interdependencia de familia y sociedad civil.

Concretamente, Hume advierte que, así como en el caso de los hombres el honor se asocia principalmente a guardar la propia palabra y a la valentía, en el caso de las mujeres se asocia de manera particular a la castidad¹⁸. En ambos casos, dice Hume, la preservación del honor depende en buena parte de que se cumplan una serie de convenciones que guardan las apariencias¹⁹. Sin embargo, hay una significativa diferencia entre las convenciones que preservan el honor de los hombres y el de las mujeres:

“Si comparamos ahora entre violaciones abiertas de las leyes del honor y violaciones disimuladas, veremos que la diferencia se encuentra en que, en el primer caso, el signo del que inferimos la acción censurable es único, y basta por sí solo para fundamentar nuestro razonamiento y juicio, mientras que en el segundo caso los signos son numerosos, y de ellos nada o bien poco se sigue cuando se presentan aislados y sin la compañía de muchas y minúsculas circunstancias, casi imperceptibles. Lo cierto es que un razonamiento es siempre más convincente cuanto más singular y unido se presenta a la vista, y menos trabajo da a la imaginación para reunir todas sus partes y pasar de ellas a la idea correlativa, que forma la conclusión. La labor del pensamiento perturba, como veremos enseguida, el curso regular de los sentimientos. La idea no nos impresiona con tanta vivacidad, y por consiguiente no tiene tanta influencia sobre la pasión y la imaginación”²⁰. (T. 1.3.13; SBN, 152-3).

Mientras que el honor de los hombres se preserva o se pierde en acciones singulares, el honor de las mujeres, dice Hume, se preserva o se pierde en función del cuidado o la negligencia en atender a una multitud de signos, algunos casi imperceptibles, relativos al trato entre los sexos. Éste sería el modo que habría encontrado la sociedad de asegurar esta virtud: vincular la buena o mala

16 Cf. T. 3.2.2; SBN, 493.

17 Cf. T. 3.2.2; SBN, 499-500.

18 Cf. T. 3.2.12; SBN, 573.

19 Cf. T. 1.3.13; SBN, 152-3.

20 Cf. T. 1.3.13; SBN, 152-3.

reputación al cumplimiento estricto y fiel de una multitud de pequeñas y onerosas convenciones, relativas a “toda esa modestia exterior que requerimos en las expresiones, forma de vestir y comportamiento del bello sexo”²¹: tomadas individualmente, tales convenciones son signos que no dicen mucho; pero tomados en conjunto sugieren en el espectador una idea general acerca de la conducta de una persona: en este caso particular, de su conducta sexual.

2. Las convenciones sociales sobre la castidad y modestia de las mujeres

Según Hume, todas esas normas convencionales relativas a la castidad de las mujeres, a las que va vinculada su honorabilidad social, tienen su último origen en el deseo de proteger la institución del matrimonio, cuya utilidad social, como iniciadora de la familia, y, por tanto, como inductora del proceso de socialización, es indudable²². Para Hume, estas normas sirven a la institución del matrimonio en la medida en que aseguran a los hombres la paternidad sobre los hijos: según esto cabría decir que, a pesar de su origen artificial o convencional, tienen una base natural, más o menos remota.

Esto último debe entenderse bien: para Hume lo natural no son tales normas —él es explícito al respecto²³— sino aquello que dichas normas tratan de proteger —el deseo de la certeza de la prole, que experimentan los padres, y que Hume —siguiendo en esto una larga tradición iusnaturalista— considera clave para la solidez de la institución. Como ha observado Berry, el argumento de Hume tiene sentido si consideramos que en otras culturas el mismo fin social —asegurar la paternidad de los hijos— se consigue mediante otras convenciones: por ejemplo, mediante harenes guardados por eunucos²⁴. Cuestión distinta es si el fin por sí solo permite discriminar entre convenciones mejores o peores.

En todo caso, Annette Baier hace notar que Hume habla de “convenciones voluntarias de los *hombres (men)*”, es decir, varones²⁵. Según esto habrían sido los varones los que habrían convenido en las reglas a las que deben someterse las mujeres para preservar intacta su honra (la de las mujeres) y, de ese modo,

21 T.3.2.12; SBN, 570.

22 Vid también Tocqueville: “Nunca existieron comunidades libres sin moral, y, tal y como he señalado en la parte anterior de esta obra, la moral es obra de las mujeres. Consiguientemente, todo lo que afecta a la condición de las mujeres, sus hábitos y sus opiniones, tiene gran importancia política a mis ojos”. Tocqueville, A., *Democracy in America*, vol. II, capítulo IX, p. 209.

23 Por de pronto, situándolas en la parte dedicada al examen de “virtudes artificiales”. Cf. T.3.2.12; SBN, 570.

24 Cf. Berry, C. J., “Lust Women and Loose imagination”, 423.

25 A este respecto, Baier se pregunta si el matrimonio, tal y como es descrito en el *Treatise*, libro 3, parte 2, sección 12, cumple los requisitos que él mismo señalaba anteriormente acerca de los artificios socialmente aceptables, a saber: que sea infinitamente ventajoso para el todo social y cada una de sus partes. Cf. Baier, “Hume’s account of social artifice — its origins and originality”, en Cohon, R., *Hume: moral and political philosophy*, p. 309.

salvaguardar la institución del matrimonio. Interpretando de este modo el texto de Hume, Baier pretende presentarle como un crítico sutil del *status quo*, una interpretación que ha suscitado algunas controversias y en la que resulta difícil tomar partido, aunque sólo sea porque los restantes textos en los que Hume se pronuncia sobre estas cuestiones son escritos muy retóricos, de modo que tan pronto pueden leerse en un sentido o en otro.

Lo único cierto es que Hume sostiene de manera explícita —y en perfecta consonancia con el tenor general de sus demás escritos— que las normas convencionales relativas a la castidad de las mujeres servían originalmente para asegurar a los padres que los hijos a los que dispensan sus cuidados son realmente suyos²⁶. Esto último es importante si recordamos que la consanguinidad cuenta como uno de los más poderosos principios de afecto, y el afecto a los hijos, a su vez, es una de las pasiones a las que se debe el peculiar equilibrio propio de la vida familiar.

En todo caso, el argumento de Hume parte de una doble observación: la infancia de los seres humanos es prolongada y *ambos* sexos —no sólo el sexo femenino— muestran una inclinación a cuidar de sus hijos²⁷. De esa observación infiere que *debe* haber una unión de ambos sexos lo suficientemente duradera como para que pueda cubrirse la educación de los hijos.

La naturaleza de ese “debe” es mixta: pues de entrada parece una necesidad natural —la satisfacción de una inclinación—; sin embargo, se trata de una necesidad natural que debe vencer ciertos obstáculos, y que, por esa razón, requiere un complemento psicológico: la creencia en la paternidad de los hijos: no sólo en razón de ideas patriarcales acerca de la línea de descendencia y herencia, sino también porque, como hemos dicho, la consanguinidad refuerza el afecto de los padres por los hijos, uno de los factores a los que cabe apelar para sostener la virtud de la castidad tanto en varones como en mujeres. En efecto: supuesto que se resienta el amor —que opera como principio de unión duradera entre los sexos, el afecto a los hijos, que nos mueve a querer su bien, y, por tanto, a acompañarlos en su proceso de educación, puede operar todavía como un estímulo para guardar la fidelidad, en la medida en que impone una restricción al deseo individualista de placer.

Ahora bien, en el caso de la mujer la seguridad en la maternidad de los hijos no ofrece problemas: la anatomía evita cualquier duda al respecto; pero sí puede ofrecerlo en el caso de los hombres. Y es en este punto donde entran las convenciones sociales sobre la castidad de las mujeres, entendida en primer lugar, en sentido estricto, como fidelidad al lecho matrimonial²⁸. Esta fidelidad,

26 Cf. T. 3.2.12; SBN, 570-1.

27 Cf. Berry, C. J., “Lust women and loose imagination”, p. 418.

28 Excede el propósito de este artículo el examinar la interesante cuestión de cómo se ve afectado este argumento por la introducción de tecnologías reproductivas, las cuales tan pronto introducen en las mujeres un factor de incertidumbre respecto al origen de la prole, como la anulan, también para el caso de los hombres —por ejemplo con pruebas de dna. Lo

argumenta Hume, no puede lograrse mediante la imposición de castigos penales a la mujer que falte a la fidelidad, por la obvia razón de que tales castigos no pueden infligirse sin prueba legal, que es difícil de conseguir en estos casos²⁹. Lo único que puede hacerse, para disuadir a las mujeres de la infidelidad, es asociar la *mala reputación* a esa conducta³⁰.

Invocando la buena o mala reputación, Hume incorpora a la argumentación un principio altamente valorado en su filosofía moral y que no carece de precedentes clásicos: una de las definiciones de virtud que ofrece Aristóteles es la de “hábito digno de elogio”. Ahora bien, cabe preguntar: ¿es tal cosa suficiente? En particular, ¿es suficiente la amenaza de futura mala reputación para sobreponerse a la pasión presente? Probablemente no, y por eso se asocia la mala reputación no sólo a las violaciones del lecho conyugal, sino también al *comportamiento ligero* por parte de las mujeres, punto en el que entran en juego todas las convenciones sociales que se refieren no tanto a la castidad en sentido estricto cuanto a la modestia³¹.

Con el término “modestia” Hume se refiere a “all expressions, and postures, and liberties, that have an immediate relation to that enjoyment”, esto es, todas las expresiones, posturas y libertades que, más o menos remotamente, apuntan al gozo sexual. La modestia tiene que ver con evitar esta clase de expresiones, lo cual se logra, según Hume, no tanto mediante sutiles razonamientos abstractos³², cuanto mediante una adecuada educación, con la que se consigue que aquellos que no tienen un interés directo en la fidelidad de las mujeres, llevados por la opinión general, también lleguen a reprobar en ellas todo “comportamiento ligero”³³.

Hume, en efecto, distingue entre aquellos que tienen “un interés en la felicidad de las mujeres”, los cuales desaprueban la infidelidad de manera natural, y aquellos otros que no tienen particular interés en su fidelidad, pero que, de haber una práctica asentada en este sentido, se sumarían sin más al sentir general. Cabe adivinar que los directamente interesados en la fidelidad de las mujeres son sus maridos y los que tienen la vista puesta en la solidez de la sociedad —probablemente los gobernantes—. Por el contrario, cabría suponer que los no directamente interesados en la fidelidad de las mujeres serían, ocasionalmente, las mismas mujeres, tentadas por su imaginación³⁴, así como

que se plantea, entonces, es si la certidumbre requerida para alentar la función paterna es una simple certidumbre “científica”, o debe ser, sobre todo, una certidumbre moral, basada en la confianza mutua y ratificada por la integridad de vida. Pienso que Hume se inclinaría por esta segunda opción.

29 Cf. T. 3.2.12; SBN, 571.

30 Cf. T. 3.2.12; SBN, 571.

31 Cf. T.3.2.12: SBN, 571-2.

32 Cf. T. 3.2.12; SBN, 572.

33 Cf. T. 3.2.12; SBN, 572-3.

34 “La ausencia de regulación natural del sexo en los seres humanos, cuando se les compara a otros animales, es exacerbada por sus mayores poderes reflexivos y su capacidad

varones sin mayor deseo de compromiso. Pues bien: según Hume, incluso estos últimos no tendrían mayor inconveniente en sumarse al sentir general, favorable a la institución del matrimonio y por tanto a la castidad y modestia de las mujeres, siempre y cuando tal sentir fuera, en verdad, un sentir general, sancionado por la educación y las costumbres:

“La educación se adueña de las dúctiles mentes del bello sexo en la infancia. Y una vez establecida una regla general de este tipo, los hombres son propensos a extenderla más allá de los principios de que surgió. Así, los solteros, aun siendo viciosos, no sólo no prefieren ejemplos de lascivia o impudicia en las mujeres, sino que se irritan ante ello. Y, aunque todas estas máximas muestren una clara referencia a la generación, ni siquiera las mujeres que no están ya en edad de tener hijos tienen más privilegios a este respecto que las que están en la flor de su juventud y belleza”³⁵. (T. 3.2.12; SBN, 572-3.)

Es un principio general de la filosofía moral de Hume que una vez que una regla se ha establecido, inicialmente por referencia a casos muy concretos, pronto se extiende más allá de los casos originales. Hume lo advierte para el caso de las reglas de justicia, y algo así parece ocurrir también con las convenciones relativas a la castidad y la modestia. Aunque se introducen originalmente para garantizar la certidumbre de la prole, y, por tanto, su especial objeto de aplicación son las mujeres jóvenes en edad de procrear, enseguida se extienden también a varones y mujeres de edad. En esto, precisamente, Hume cree reconocer una prueba más de que las normas de la modestia son normas convencionales. Tal cosa, sin embargo, no significa que la sumisión incluso de mujeres ancianas a tales normas carezca de importancia: por el contrario, es un modo de contribuir a su implantación social. Aunque algo parecido podría decirse también de la sumisión de los hombres a normas análogas, Hume reconoce que, en este caso, la sociedad acepta una mayor laxitud:

“Es indudable que los hombres tienen una noción implícita de que todas estas ideas de modestia y decencia están relacionadas con la generación, dado que estas mismas leyes no rigen con la misma fuerza para el sexo masculino, donde este motivo no se da. La excepción es en este caso obvia y aplicable a todos los hombres, y está basada en una

imaginativa. Hume señala que ‘reflexionar’ sobre el sexo ‘basta para excitar el apetito’. El ‘solo pensar en ti’ puede ser sexualmente excitante y ‘tú’, gracias a la imaginación, puede ser cualquiera. La virtud artificial de la castidad es así un modo de vigilar o regular el actuar promiscuamente en el pensamiento. La regulación trata de asegurar que hay ‘alguien’ autorizado y no simplemente ‘cualquiera’, que es objeto del sexo. Del mismo modo que la posesión necesita adscribirse a un propietario a través de las convenciones de justicia, de modo que se convierta en su ‘propiedad’, así también una mujer particular debe adscribirse a través de una convención a un hombre particular, de forma que se convierta en su esposa y la descendencia sea suya... Podemos presumir, con Hume, que las mujeres ligeras (¿como Emma Bovary?) están inclinadas a dejar que sus imaginación se apodere de ellas”. Berry, “Lust women and loose imagination”, pp. 430-1.
35 Cf. T. 3.2.12; SBN, 572-3.

diferencia fácilmente apreciable, que produce una evidente separación y distinción de ideas. Pero como éste no es el caso por lo que respecta a las diferentes edades de la mujer, por esta razón la regla se extiende más allá del principio original —a pesar de que los hombres son conscientes de que estas nociones están basadas en el interés público— y nos lleva a aplicar las ideas de modestia a todas las mujeres, desde su primera infancia hasta la más extrema vejez y postración”³⁶. T. 3.2.12; SBN, 572-3.

Según Hume, la razón de que la sociedad aplique con más laxitud a los varones las normas de la castidad y la modestia se debe a que implícitamente admitimos la conexión de estas normas con la generación, y entendemos que la mayor confusión respecto a la paternidad se deriva del incumplimiento de tales normas por las mujeres, mientras que no ocurre lo mismo con los hombres. Aunque basándonos en este argumento cabría admitir también cierta laxitud en el cumplimiento de esas normas por las mujeres ancianas, seguimos aplicándoles a ellas un rigor parecido, sencillamente porque en nuestra mente separamos con más facilidad la naturaleza del varón y la de la mujer que la condición de la mujer anciana y la joven.

Vemos así que, con independencia de si Hume comparte o no el punto de vista de su sociedad sobre este punto, lo cierto es que no deja de advertir la doble vara de medir que rige, en esta virtud, respecto a varones y mujeres. Pues aun admitiendo que a la sociedad no le conviene tampoco el libertinaje de los hombres³⁷, reconoce también que tolera mejor en ellos las excepciones en esta materia. En este punto se permite trazar una comparación: del mismo modo que las normas de justicia dentro de un estado no admiten excepción, pero normas análogas, aplicadas a las relaciones entre distintos estados, son más laxas, así ocurriría con las normas de castidad y modestia: se aplican con todo rigor a las mujeres y menos rigor a los hombres:

“En cuanto a las obligaciones que la castidad impone al sexo masculino, cabe observar que, de acuerdo con las nociones generales de la gente, esas obligaciones guardan aproximadamente la misma proporción, con las que tienen las mujeres, que la proporción de la obligatoriedad de las leyes de las naciones guarda con la de las leyes naturales. Va en contra del interés de la sociedad civil el que los hombres tengan plena libertad para entregar sus apetitos al placer sexual; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que origina deberá ser proporcionalmente más débil. Para probar tal cosa no tenemos más que apelar a la práctica y opiniones de todas las naciones y épocas”³⁸ (T. 3.2.12; SBN, 573).

Aunque Hume distingue entre la obligación *natural* —esto es, basada en el interés social— de seguir ciertas normas, y la obligación *moral* —basada en la interiorización sentimental de las anteriores—, considera que existe una

36 Cf. T. 3.2.12; SBN, 572-3.

37 Como observa Berry, “si la promiscuidad fuera lo ordinario, la descendencia producida al azar no tendría garantizada la supervivencia, por no hablar de la socialización”, p. 429

38 Cf. T. 3.2.12; SBN, 573.

proporción entre la segunda y las primeras. Según esto, del hecho de que la sociedad necesite crucialmente de la castidad de las mujeres, para preservar la solidez de la institución familiar, cabría concluir la mayor obligación moral de éstas en vivir esta virtud.

Sin embargo, en la medida en que la obligación moral, una vez introducida, adquiere cierta independencia³⁹, cabría objetar que la menor relevancia social de la castidad de los varones no justifica realmente una menor obligación moral, al menos no desde el punto de vista subjetivo. Como hemos visto, también los hombres, y no sólo las mujeres, tienen afecto por los niños, y la existencia de esta pasión opera naturalmente como un contrapeso al deseo indiscriminado de placer. Por eso, si Hume se deja llevar en esto “por los sentimientos de todas las naciones y épocas”, parece, con todo, que se deja llevar, sobre todo, por la suya propia.

3. Las reglas de honor y cortesía

En todo caso, en la especial obligación moral de ser castas, que Hume atribuye a las mujeres, se encuentra el papel singular que Hume les atribuye en el proceso general de civilización⁴⁰. Esto se advierte sobre todo en algunos de sus Ensayos literarios, cuya interpretación es controvertida, principalmente debido al tono retórico con el que están escritos. Como es sabido, Hume dirige explícitamente estos ensayos al “Bello sexo, que son las soberanas del imperio de la conversación”, una prueba de que, como apunta Donald Siebert, Hume considera que las mujeres son piedra de toque de las pasiones sociales y el sentimiento, algo clave en la formación moral⁴¹.

39 Cf. T. 3.3.1; SBN, 577.

40 Esta es una idea que se repite con frecuencia. Vid, por ejemplo, las observaciones de Tocqueville en *Democracy in America*: “Las mujeres son las guardianas de la moral. Ciertamente no hay país en el mundo donde el vínculo matrimonial sea más respetado que en América o donde la felicidad conyugal sea mejor considerada y tenida en mérito. En Europa, casi todos los disturbios sociales se originan de las irregularidades en la vida doméstica. Despreciar los lazos naturales y los placeres legítimos del hogar es contraer un gusto por los excesos, una inquietud de corazón y deseos fluctuantes. Agitado por las pasiones tumultuosas que enturbian su hogar, el europeo es enervado por la obediencia que los poderes legislativos del estado reclaman. Pero cuando el americano se retira del barullo de la vida pública al seno de su familia, encuentra en ella la imagen del orden y la paz. Allí sus placeres son simples y naturales, sus gozos son inocentes y serenos; y en la medida en que encuentra que una vida ordenada es el camino más seguro a la felicidad se acostumbra más fácilmente a moderar sus opiniones y gustos. Mientras que el europeo trata de olvidar sus problemas domésticos agitando la sociedad, el americano desea, partiendo de su hogar, ese amor por el orden que luego lleva consigo a los asuntos públicos”. Tocqueville, A., *Democracy in America*, vol. I, p. 315.

41 “Las mujeres se convierten en las piedras de toque para las pasiones sociales y para el sentimiento, y, tal y como Hume argumenta más filosóficamente en su *Treatise* y segunda Investigación, ‘los corazones fríos’ son siempre enemigos de la virtud”. Siebert, D. T.,

El modo en que las mujeres ejercen su función civilizadora tiene mucho que ver con la tradición occidental de la conversación galante. Siebert ha advertido una evolución del pensamiento de Hume a este respecto: tras un ensayo temprano en el que despreciaba las novelas de caballerías, en su ensayo “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, habría llegado a apreciar el valor de la galantería en la civilización europea⁴².

Aunque la relación entre las novelas de caballerías y la civilización europea era un lugar común⁴³, no deja de ser interesante que, en uno de sus textos, Hume considere la galantería europea como algo hasta cierto punto natural, necesario para corregir vicios, y, por tanto, como algo necesario para la moral, puesto que sin eso no puede subsistir una sociedad humana:

“La galantería no es menos compatible con el saber y la prudencia que con la naturaleza y la generosidad; y, sometida a reglas adecuadas, contribuye más que ningún otro recurso a la diversión y mejora de la juventud de ambos sexos... Si despojamos a un festín de su acompañamiento de charlas, discreteos, simpatías, amistad y regocijo, lo que queda apenas merece la pena, a juicio de los verdaderamente elegantes y sibaritas. ¿Qué mejor escuela de buenas maneras que la compañía de mujeres virtuosas, en la que el mutuo deseo de agradar afina insensiblemente el espíritu, el ejemplo de la dulzura femeninas se comunica a sus admiradores y su delicadeza nos, mantienen alertas para no ofenderlas con faltas al decoro”⁴⁴.

“Chivalry and Romance in the Age of Hume”, *Eighteenth-Century Life* 21, 1, 1997, 62-79, p. 64.

42 Cf. Siebert, D. T., 64. “Hume apunta específicamente a aquella galantería, descendiente de la caballerosidad de los tiempos anteriores, como la principal causa de esa amabilidad y refinamiento en la que los modernos superan a los antiguos. Hume se extiende en su defensa de la galantería. Frente a aquellos que la calificarían de ‘ridícula... un reproche más que un mérito de la época presente’, él argumenta que como ‘la amistad y la simpatía mutua’ son instintivas incluso entre los animales más fieros, la galantería puede verse del mismo modo como ‘natural en el grado más alto’. Pero no es suficiente para Hume con situar este comportamiento cortés en la naturaleza. ‘La galantería es tan generosa como natural. Corregir vicios tan groseros como los que nos llevan a cometer verdaderas ofensas sobre otros, es parte de la moral... Donde eso no se contempla en algún grado, ninguna sociedad puede subsistir’ (*Essays*, pp. 131-32). Este es un lenguaje fuerte. La galantería ya no es claramente ese adorno del que Hume se había burlado en su temprano ‘Ensayo sobre la caballerosidad’. Siebert, o.c., p. 66.

43 Así por ejemplo en Ferguson: “Si la moral de las tradiciones populares, y el gusto de las leyendas fabulosas, que son el producto o entretenimiento de edades particulares, son también indicaciones seguras de sus naciones y caracteres, podemos presumir que el fundamento de lo que ahora se considera la ley de la guerra y de las naciones, fue puesto en los modales de Europa, juntamente con los sentimientos que se expresan los relatos de caballería y de galantería. Nuestro sistema de guerra no difiere más del de los griegos que los caracteres favoritos de nuestro romance temprano difieren de aquellos de la Iliada y de cualquier poema antiguo”. Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Part IV, Section IV, p. 200.

44 Cf. Hume, D., *Essays*, I, vol. 3, 193. *Ensayos Políticos*, 74-96, p. 93.

En efecto: según Hume, sea cual sea la cultura de un determinado pueblo, en todos ellos se han de mantener ciertas reglas de honor⁴⁵, ciertas pautas acerca de lo que es o no adecuado en el trato entre los sexos, que sirven al entretenimiento, refinamiento y comunicación mutua. Sin dejar de advertir que en algunas naciones las costumbres han llegado a autorizar cierta galantería inmoral, hace notar cómo también en esos casos se procura cierta regulación:

“Entre las naciones en que las costumbres autorizan hasta cierto punto una galantería inmoral, siempre que se cobra con un fino velo de misterio, inmediatamente surgen un conjunto de reglas calculadas para la conveniencia de esa relación. La famosa corte de Provenza decidía antaño todos los casos difíciles de esta naturaleza”. (EPM, 210)⁴⁶.

El texto puede servir para generalizar un aspecto de la argumentación de Hume: cualquier forma de relación social requiere el establecimiento de reglas. Hume se refiere a las sociedades de juego, en las que se instituyen reglas, en gran medida caprichosas y arbitrarias, pero que han de cumplir quienes participan en el juego; se trata de reglas muy distintas de las reglas morales, de la justicia, la fidelidad o la lealtad, las cuales son enteramente necesarias para la vida común⁴⁷. Pero no importa lo triviales que sean, su mera existencia es significativa de un punto fundamental: “*the necessity of rules, wherever men have any intercourse with each other*”⁴⁸.

En efecto: allí donde hay trato social, debe haber reglas⁴⁹. Esto, que vale incluso para asociaciones que tienen por fin el juego, vale en general para todo trato social. Hume habla en ocasiones de una “moralidad menor” —por comparación a las normas básicas de la convivencia, relativas a la justicia. Entre estas reglas de “moralidad menor”, indispensables en el trato social, se refiere a aquellas normas que llevan a hablar modestamente de uno mismo, o las que prohíben el uso del lenguaje grosero.

Hume considera que el valor que concedemos a la modestia —que en principio lleva a disimular la desagradable pasión del orgullo⁵⁰, pero finalmente incluso a

45 Cf. Hume, D., EPM, p. 209, n. 170.

46 Cf. Hume, D., EPM, 210.

47 Cf. Hume, D., EPM 211.

48 Cf. EPM 211-212.

49 See Ferguson: “La convención, aunque no fundación o causa de la sociedad... puede suponerse simultánea con el trato de la humanidad... A partir de los primeros pasos, por tanto, que se dan en sociedad, se puede suponer que se han ido acumulando las convenciones en forma de prácticas, si no en forma de estatutos o instituciones expresas”. Ferguson, A., *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh, 1792, II, 232. Citado por Brysson, en *Man and Society, The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, August M. Kelley Publishers, New York, 1968, p. 163.

50 La modestia, tal y como Hume la concibe, consiste en disimular la desagradable pasión del orgullo. Cf. T. 3.3.2; SBN, 598.

ocultar los propios talentos⁵¹— arranca de un *prejuicio*: todos los hombres tienden a valorarse en más de lo que son; por ello no hay que prestar gran credibilidad a la prepotencia y a la expresión de la propia valía. Esta común experiencia estaría en la base de ciertas normas de conducta, que Hume enumera en el mismo lugar:

“Debemos estar dispuestos a preferir en todo momento a los demás en vez de a nosotros mismos; a tratarlos con cierta deferencia aun cuando sean nuestros iguales; a pasar, cuando estemos acompañados, por el más sencillo e ínfimo, siempre que nuestra condición no sea claramente superior a la de los demás. Si seguimos todas estas reglas en nuestra conducta los hombres tolerarán mejor la expresión indirecta de nuestros ocultos sentimientos de vanidad”⁵². T. 3.3.2; SBN, 598.

Ahora bien, aquel prejuicio que nos lleva a rechazar la manifestación de orgullo como algo inadecuado, se encuentra tan arraigado, que incluso en el caso de que un hombre realmente haya hecho algo de mérito, la *costumbre* nos lleva a mirar con desagrado el que nos lo haga notar. La costumbre, por tanto, estaría en la base de que ciertas normas de conducta, originalmente introducidas para disimular el orgullo exagerado, terminen extendiéndose también a los casos de orgullo legítimo.

En la norma social que considera de mal gusto la exhibición de los propios talentos, tenemos un nuevo caso de ese principio general, al que Hume alude con cierta frecuencia: la norma convencional, inicialmente introducida por un fin bien concreto, se generaliza y llega así a adquirir una extensión mayor de lo inicialmente previsto, llegando incluso a modificar su sentido original. Si en el origen rechazábamos el orgullo porque se supone una exageración, y por tanto falso, luego molesta simplemente por ser orgullo.

Algo similar ocurre con las otras normas de cortesía, a las que aludíamos arriba: las que prohíben el lenguaje grosero. Hume advierte que muchas veces nos resulta más molesta una fina ironía que el lenguaje abiertamente ofensivo. Pero eso ocurre porque, inicialmente, lo realmente ofensivo era este último, y por esa razón fue prohibido. A partir de entonces, quien insulta abiertamente se rebaja a sí mismo en mayor medida de lo que ofende al otro⁵³. La prohibición introducida para garantizar la convivencia, ha terminado por desactivar lo ofensivo de la conducta originalmente prohibida. Una vez introducida la convención que prohíbe el lenguaje grosero, por ofensivo, el que queda peor ante los ojos de todos no es el supuestamente ofendido, sino el ofensor.

A la vista de estos ejemplos, resulta tentador interpretar la explicación que ofrece Hume de las reglas de cortesía en los términos en que lo hará posteriormente Nietzsche: como una inversión de valores, consecuencia de la interiorización de normas que vienen a contrariar ciertas inclinaciones de

51 Cf. *Essays, I, Philosophical Works*, vol. IV, pp. 380-383, p. 380.

52 Cf. T. 3.3.2; SBN, 598

53 Cf. T.1.3.13; SBN, 151-2.

nuestra naturaleza. Y, en verdad, la génesis de las normas de cortesía sugerida por Hume —y más en general la génesis misma de las normas morales, en el concepto de utilidad— se presta muy fácilmente a una interpretación auto-destructiva, tanto de las convenciones sociales como de la moral propiamente dicha. Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, el propósito de Hume no es cuestionar el orden social existente, sino explicarlo partiendo de la observación de la conducta humana.

Desde esta perspectiva, Hume considera que las normas de cortesía vienen a introducir un equilibrio en nuestras pasiones, de forma que faciliten el trato social y en última instancia la misma vida social. Además de los ya citados tenemos otro ejemplo particularmente significativo en aquella norma que prohíbe “repetir, en perjuicio de un hombre, cualquier cosa que se le escapó en una conversación privada”: Hume advierte con claridad que una norma como esta viene a garantizar el intercambio libre y sociable de opiniones⁵⁴.

En todo caso, la ley general que siguen estas normas de cortesía es la de contrapesar la pasión o inclinación natural, mediante una deliberada inclinación en sentido contrario:

“El papel de la moral, y el objeto de la educación ordinaria, es corregir aquellos vicios que nos llevan a ofender a los demás. Donde no se presta atención a esto no puede haber sociedad humana. Pero a fin de hacer más fácil y agradable la conversación y el trato entre las gentes, se han inventado las buenas maneras, que han ido aún más lejos. En todos los puntos en que la naturaleza ha dado al espíritu propensión a algún vicio o pasión desagradable para los demás, la buena educación ha enseñado a los hombres a tender al lado opuesto y conservar en todo su comportamiento la apariencia de sentimientos diferentes a aquellos a los que por su natural se inclinan”⁵⁵.

En una apretada síntesis, Hume enumera algunos ejemplos que hemos venido considerando: la propensión a exigir preferencia, se contrarresta con la norma que impone ser deferente con los demás y darles prioridad; la propensión a despreciar a determinadas personas, por sus achaques, indefensión, edad, etc, se contrapesa con la norma que impone mostrar mayor respeto a débiles, ancianos, enfermos, forasteros, mujeres, etc⁵⁶. De este modo, como apuntábamos, las normas convencionales sirven al propósito de encauzar y facilitar nuestra inclinación sociable:

“Este principio es también el fundamento de la mayoría de las leyes que regulan las buenas maneras; una clase de moralidad menor, calculada para la comodidad de las reuniones de personas y de la conversación. Tanto las excesivas formalidades como su

54 Cf. EPM 208, n. 169.

55 Cf. “Of the rise and progress of arts and sciences”, in *Essays*, I, vol. 3, pp. 192. “Del origen y el progreso de las artes y las ciencias”, en *Ensayos Políticos*, pp. 91.

56 Cf. “Of the rise and progress of arts and sciences”, *Essays*, I, vol. 3, pp. 192-3. “Del origen y progreso de las artes y las ciencias”, en *Ensayos Políticos*, pp. 91-2.

escasez son condenables; y todo lo que promueve nuestra comodidad sin provocar una familiaridad impropia es útil y laudable⁵⁷.

Llegamos así al equilibrio que, según Hume, debemos alcanzar en nuestro trato social: ni excesiva formalidad ni excesiva familiaridad. Cabría detallar: ni la familiaridad propia del trato con parientes y amigos ni la frialdad propia de las reglas de justicia, inicialmente introducidas por motivos de interés. Las reglas de buenas maneras, en las que se dan cita motivos de interés y un cierto gusto por la conversación, adquirido en la familia, constituyen la pauta que ha de regir la vida y la conversación social allende la familia, es decir, esa vida y esa conversación que tiene lugar en ausencia de, o con independencia de los vínculos de amor o amistad que nos puedan unir a las personas. Así, sin dejar de recordar lo necesaria que es la constancia en las relaciones de amistad y de familia, Hume hace notar cómo la utilidad pública prevé y promueve un espacio de vida social en el cual es posible relacionarse y hablar sin reservas con muchas personas, y abandonar después esa relación, sin que tal cosa suponga un quebranto de las buenas maneras⁵⁸.

Sin dejar de advertir la ambivalencia de las buenas maneras —su lado negativo ya señalado por Rousseau—, Hume considera que su ausencia es igualmente ambivalente: “Del mismo modo que la cortesía moderna, que tanto adorna cuando es natural, cae a menudo en la afectación, el disfraz y la hipocresía, así la antigua sencillez, tan franca y afectuosa, degenera con frecuencia en grosería y abuso, chabacanería y obscenidad”⁵⁹.

En general, sin embargo, la valoración que hace Hume de las buenas maneras es positiva: ellas sirven al propósito de limitar nuestras pasiones egoístas que podrían ser causa de conflicto, y así crear un espacio social en el que nuestra inclinación sociable puede finalmente desarrollarse sin peligro.

4. Recapitulación

Hume presenta la formación de la sociedad civil a partir de la experiencia de los bienes anejos a la sociabilidad, que tiene lugar en la familia, la primera forma de superación del conflicto de pasiones egoístas y sociables que acompaña la naturaleza humana; el contexto en el que se adquiere *la primera educación moral* y se refuerzan los sentimientos morales; en particular, donde se inculca y desarrolla el sentido del honor y del compromiso.

A su vez, la sociedad civil se presenta como otro modo de superar el conflicto de pasiones que, sin embargo, no constituye una mera réplica de la familia. En efecto: la diferencia existente entre las relaciones propias del ámbito familiar —

57 Cf. EPM 209, n. 169.

58 Cf. EPM 209, n. 170.

59 Cf. “Of the rise and progress of arts and sciences”, en *Essays*, I, vol. 3, p. 191; “Del origen y progreso de las artes y las ciencias”, en *Ensayos Políticos*, p. 90.

comparables hasta cierto punto con las relaciones de amistad—, las relaciones propias de la sociedad civil son en principio más formales, y requieren de cierto *aprendizaje social*, que cabría describir como la adquisición de competencias conversacionales, enmarcadas dentro de ciertas reglas o convenciones: las reglas de cortesía.

Las reglas de cortesía constituyen un artificio con el que se persigue equilibrar las pasiones egoístas y sociables, de forma que se haga más llevadero y aun grato el trato social. Son, por tanto, una forma de regular institucionalmente nuestros sentimientos en un contexto que, a diferencia del contexto familiar, no facilita por sí solo —naturalmente— dicha regulación. Así pues, aunque entre las relaciones que se establecen en el seno de la familia y las propias de la sociedad civil cabe reconocer una cierta continuidad, se da también una notoria diferencia: la diferencia que existe entre un equilibrio natural y un equilibrio artificial de las pasiones.

Por otra parte, sin embargo, esas mismas normas ejercen un impacto sobre la educación moral que se imparte en la familia. Esto se advierte de manera singular en las normas convencionales sobre la castidad y la modestia, con las que la sociedad viene a reforzar o, por el contrario, debilitar, la obligación de la fidelidad matrimonial. Y a la inversa: la educación moral y cívica recibida en la familia refuerza o, por el contrario, debilita las convicciones a las que los individuos se atienen en su conducta cotidiana. Por ello, ambas formas sociales se constituyen en referente para la formación del juicio moral de los agentes individuales. De ahí también que cualquier modificación institucional termine por afectar inevitablemente a la subjetividad.

Bibliografía

- Baier, A., "Hume's account of social artifice —its origins and originality", en *Ethics* 98, July 1988, 757-778. Reimpreso en Cohon, R., *Hume: moral and political philosophy*, Aldershot, Ashgate, Dartmouth, 2001, 291-312.
- Baier, A., "Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust", *Hume Studies* 5, 1979, 1-19
- Berry, C. J., "Lust Women and Loose Imagination: Hume's philosophical anthropology of chastity", *History of Political Thought*, vol. Xxiv, nº 3, Autumn 2003, 413-433.
- Bourdieu, P., *Distinction: a social critique of the judgement of taste*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Brysson, G., *Man and society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, August M. Kelley Publishers, New York, 1968, reimpreso de la 1ª ed. 1945.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, edited, with an introduction by Duncan Forbes, Edinburgh University Press, 1966.
- Ferguson, A., *Principles of moral and political science*, with an introduction by Jean Hecht, Hildesheim, Olms, 1995.
- Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature*. Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 2nd Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press. Edición castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. preparada por Félix Duque, Tecnos, 2005.

- Hume, D. (1975), *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 3rd Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford University Press. Edición castellana: *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Jaime de Salas, Tr. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, 2007.
- Hume, D. (1964), "Of Essay Writing", en David Hume, *The Philosophical Works*, ed. By Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, vol. 4, *Essays Moral, Political, and Literary*, vol. II, Scientia Verlag Aalen, pp. 367-370. Edición castellana: *Ensayos morales y literarios*, selección, traducción, estudio preliminar de Estrella Trincado Aznar, Tecnos, 2008, pp. 81-87
- Hume, D. (1964), "Of polygamy and divorces", en David Hume, *The Philosophical Works*, ed. By Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, vol. 4, *Essays Moral, Political, and Literary*, vol. II, Scientia Verlag Aalen, pp. 231-239.
- Hume, D. (1964), "Of impudence and modesty", en David Hume, *The Philosophical Works*, ed. By Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, vol. 4, *Essays Moral, Political, and Literary*, vol. II, Scientia Verlag Aalen, pp. 380-383.
- Hume, D. (1964), "Of the rise and Progress of the Arts and Sciences", en David Hume, *The Philosophical Works*, ed. By Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, vol. 3, *Essays Moral, Political and Literary*, vol. I, Scientia Verlag Aalen, pp. 174-197. Edición castellana: *Ensayos políticos*, estudio de Josep M. Colomer, tr. de César Armando Gómez, Tecnos, 1994, pp. 74-96.
- Hutcheson, F., *A system of moral philosophy*, with an introduction by D. Carey, Continuum, 2005.
- Robertson, J. *The Case for Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, 2005.
- Runge, L. L., "Beauty and Gallantry: A Model of Polite Conversation Revisited", *Eighteenth-Century Life* 25, 1, 2001, 43-63.
- Tocqueville, A., *Democracy in America*, vol. I, Vintage Books, New York, ed. 1945, reprinted en 1959.
- Sapp, V. J., "The Philosopher's seduction: Hume and the fair sex", *Philosophy and Literature* 19, 1, 1995, 1-15.
- Siebert, D. T., "Chivalry and Romance in the Age of Hume", *Eighteenth-Century Life* 21, 1, 1997, 62-79.
- Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, tr. Santiago González Norieta, Taurus, Madrid, 1983.
- Starobinski, J., *Remedio en el mal: crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*, Madrid, A. Machado Libros, 2000.
- Susato, R., "The Idea of Chivalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume", *Hume Studies*, vol. 33, n° 1, pp. 155-178.

Ana Marta Gonzalez
agonzalez@unav.es