

CAPÍTULO 15

Catharine Trotter Cockburn: una filósofa por derecho propio

Sofía Calvente y Sofía Crottogini

Catharine Trotter Cockburn es una escritora y filósofa inglesa que vivió entre los años 1679 y 1749. El tema recurrente que la preocupa es el de establecer bases firmes para la moral, compromiso que puede rastrearse tanto en sus textos filosóficos como en sus obras literarias. Encontramos también una metafísica muy original que se deja traslucir en distintos lugares de su obra y apunta a borrar las distinciones tajantes entre espíritu y materia, y a redefinir los modos tradicionales de comprender ambas sustancias.

Vida y obra

Catharine Trotter nació en Londres en el seno de una familia escocesa protestante. Su padre, comodoro de la marina, murió cuando ella tenía cuatro años, lo que dejó a la familia en la pobreza y con una pensión como único sustento. No hay información certera sobre su educación pero en base a sus escritos y a su biógrafo oficial, Thomas Birch, sabemos que no recibió educación formal de ningún tipo¹³¹. De todas formas, logró aprender de modo autodidacta francés y también dominó la lógica, la gramática y el griego antes de alcanzar la pubertad.

A pesar de que su familia estaba venida a menos, los contactos profesionales de su padre y el estatus social de su madre le permitieron darse a conocer a la élite intelectual, logrando su favor y reconocimiento. A los dieciséis años inició su carrera como dramaturga con la puesta en escena de *Agnes de Castro* en el Royal Theatre. La obra que le confirió mayor renombre y rédito económico fue *Fatal Friendship* [Amistad Fatal] (1698), en la que aborda temas como la racionalidad, el autocontrol y el conocimiento de sí, dejando traslucir un interés genuino por los problemas filosóficos de su época. En 1701 se mudó a Salisbury y conoció a Gilbert Burnet, obispo del lugar. Burnet y su esposa Elizabeth, amiga personal de John Locke, despertaron y

¹³¹ La biografía de Trotter puede encontrarse en la edición de sus obras completas (WCC I, i-xlvi). El método de citación de las obras de Trotter se explica en la sección Referencias. La traducción al español de las obras citadas de la autora es nuestra.

fomentaron sus intereses teológicos y filosóficos. Al año siguiente pudo dedicarse enteramente al estudio de la filosofía, en especial a la obra de Locke, a la que dedicó su primera obra filosófica, *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding* [*Una defensa del 'Ensayo sobre el entendimiento humano' del señor Locke*]. Como era consciente de los prejuicios y perjuicios que podría causar el hecho de que una obra filosófica fuese escrita por una mujer, decidió publicarla de forma anónima. La obra alcanzó un buen nivel de aceptación, y eso animó a Trotter a hacer pública su autoría. Gracias a ello, recibió el reconocimiento de filósofos como Gottfried Leibniz y John Toland. El mismo Locke le correspondió con una carta de agradecimiento, dinero y varios libros como regalo.

En 1708 contrajo matrimonio con un pastor anglicano, Patrick Cockburn. Los años que le siguieron fueron dedicados exclusivamente a la crianza y educación de sus cuatro hijos y a la realización de tareas domésticas, dejando en pausa toda escritura. La familia pasó grandes penurias económicas durante un tiempo pero en 1726 la situación se recompuso y eso le brindó a Trotter las condiciones para revivir el interés por la filosofía. En esta nueva etapa escribió *A Letter to Dr. Holdsworth, Occasioned by His Sermon Preached before the University of Oxford* [*Carta al Dr. Holdsworth, con motivo del sermón que predicó ante la Universidad de Oxford*] que se publicó en 1727.

Durante los últimos años de su vida, Trotter fue muy prolífica como filósofa. Escribió *Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Virtue and Moral Obligation* [*Observaciones sobre algunos escritores respecto a la fundamentación de la virtud moral y de la obligación moral*], que fue publicada en 1743 de forma anónima. En 1747, publicó *Remarks Upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue* [*Observaciones sobre los principios y razonamientos del Ensayo acerca de la naturaleza y obligaciones de la virtud del Dr. Rutherford*]. Con la muerte de su marido en 1749, su ya deteriorada salud cedió y murió pocos meses después.

Como la obra de Trotter había atraído la suficiente atención en el ámbito intelectual de la época, Thomas Birch, clérigo, historiador y destacado hombre de letras, le propuso realizar la recopilación y edición de sus obras completas, incluida su correspondencia. Trotter ayudó en la preparación del trabajo pero no llegó a verlo publicado.

¿Comentadora o autora?

La obra filosófica de Trotter tiene predominantemente el formato de polémica. Su pensamiento fue motivado por la lectura de observaciones de otros autores sobre las doctrinas de Locke y Clarke, y sus textos buscan responder a las dificultades y objeciones que se les formulan. Eso llevó a que se la considerase como una mera vocera de estos dos autores y que se hayan subestimado lo original de su interpretación y su propio programa filosófico (Brandt Bolton, 1993, p. 567; Sheridan, 2006, p. 26). Trotter era consciente tanto de esta acusación como de los prejuicios contra las mujeres y la consecuente discriminación que sufrían en los

ámbitos letrados. Esta postura se expresa fundamentalmente en su epistolario, donde defiende a Damaris Masham de la misma acusación que se le hacía a ella: la de ser una mera divulgadora de Locke. En esa oportunidad, denuncia que “cuando una mujer escribe algo que ellos no pueden negarse a aprobar, nos roban el mérito alegando que no es una obra propia; o al menos, que debemos recibir ayuda, lo que muchas veces ha sido dicho injustamente” (WCC II, 190). Trotter considera que la racionalidad es un atributo inherente a la naturaleza humana como tal; por lo tanto, no es patrimonio exclusivo de los varones. La inferioridad que solía atribuírsele a las mujeres tenía que ver más con desventajas arraigadas en desigualdades sociales que con diferencias constitutivas entre los géneros. Por lo tanto, “no se debe dudar de que las mujeres sean tan capaces de penetrar los fundamentos de las cosas y de razonar justamente como los hombres, quienes no tienen mayor ventaja que nosotras, excepto por las oportunidades de acceder al conocimiento” (WCC II, 190).

En sus obras filosóficas Trotter no se limita a defender a autores consagrados, sino que se apoya en ciertos principios desarrollados por ellos para elaborar su propio pensamiento, procedimiento que no se distancia tanto del modo de hacer filosofía de sus colegas varones. Si examinamos sus influencias lockeanas, el interés de Trotter pasa por apelar a los principios epistemológicos de Locke —fundamentalmente al principio de reflexión— como fundamento para el conocimiento moral. Sin embargo, la postura moral que desarrolla a partir de esos principios se distancia de la del propio Locke. Trotter es consciente de esa operación selectiva al señalar que “la cuestión no es lo que el señor Locke piensa, sino lo que pueda probarse a partir de sus principios” (DLE 60). En cuanto a su relación con la obra de Clarke, puede considerarse que en varios aspectos su propuesta anticipa la teoría moral de este autor, por lo que lo correcto sería decir que ambos defienden la misma postura (Brandt Bolton, 1993, pp. 567, 576). Una vez que toma contacto con el pensamiento de Clarke, su propósito es defenderlo de las objeciones de las que había sido objeto y elaborar ciertos aspectos que encuentra vacantes, fundamentalmente, respecto de las implicancias prácticas de su doctrina ética en el seno de la comunidad cristiana, como el rechazo al dogmatismo clerical y a las persecuciones religiosas (Brandt Bolton, 1993, pp. 586, 588).

Por lo tanto, la actividad filosófica de Trotter no se restringe a la defensa del pensamiento ajeno ni implica la adopción de la totalidad de los sistemas filosóficos de aquellos con quienes encuentra afinidad. El ejercicio reflexivo y argumentativo que significa reconstruir y esclarecer los argumentos de otros termina oficiando como plataforma sobre la cual erigir su postura original respecto de los tópicos de los que se va ocupando a medida que recorre las objeciones a las que va dando respuesta.

Una moral antropocéntrica

Al igual que muchos pensadores de su época, Trotter estaba interesada por indagar acerca de los fundamentos de la moral. Compartía con varios de ellos la convicción de que ese

fundamento es la religión, aunque más allá de este acuerdo general había diversos aspectos que eran materia de debate. De los puntos sometidos a discusión, podemos mencionar la cuestión de determinar si lo que consideramos como bueno o malo depende de la naturaleza intrínseca de las cosas o está sujeto a la voluntad divina. Otra cuestión relevante, vinculada con la anterior, consistía en establecer si lo que nos motiva a actuar moralmente es nuestro propio interés y felicidad en función de los premios y castigos que recibiremos en el más allá, o si es tanto o más relevante el interés por los demás y su felicidad. Finalmente, otro eje de discusión pasaba por determinar el modo en que podemos llegar a conocer qué es lo bueno y qué es lo malo. Revisemos cuál es la postura de Trotter respecto de cada uno de estos puntos.

La primera cuestión se vincula con una postura llamada *voluntarismo teológico*, que gira en torno a determinar si los imperativos morales se basan en la voluntad irrestricta de Dios o tienen otro fundamento¹³². Respecto de este tema, es posible reconocer en el debate británico de comienzos del siglo XVIII dos posturas: un voluntarismo extremo y otro moderado (Brandt Bolton, 1993, p. 568). El voluntarismo extremo sostiene que la moral se basa por completo en la voluntad divina, por lo que la fuerza que nos motiva a actuar moralmente depende enteramente de la perspectiva de los premios y castigos que Dios distribuirá en el más allá, en función de nuestro grado de adhesión a sus mandatos¹³³. Frente a esta postura, Trotter se pregunta: si la voluntad de Dios es el único sustento de la obligación moral, ¿sobre qué fundamento estaríamos obligados a obedecer su voluntad? Si nos basamos en su capacidad absoluta de castigarnos o recompensarnos, el único móvil de las acciones morales sería la búsqueda de la felicidad individual en función de esos premios y castigos que nos esperan en el más allá. Es decir que el voluntarismo extremo implica asociar la obligación moral con el auto-interés. Trotter considera que podemos adoptar una actitud más moderada y pensar que la obligación moral se apoya en la adecuación u obediencia que las criaturas le deben a su creador. Desde esta perspectiva, lo que nos motiva a hacer el bien no es la expectativa de los premios y castigos divinos, sino la propia naturaleza humana (RSW 107, 144-6). De esta manera se evita el voluntarismo extremo, ya que la obligación moral no dependería de la arbitrariedad de la voluntad de Dios, sino de su voluntad pero en un sentido, si se quiere, más indirecto: se basaría en el modo en que diseñó la naturaleza humana (Brandt Bolton, 1993, p. 574). Así, la naturaleza humana es la que determina que es moralmente bueno comportarnos de cierta manera. ¿Por qué hace este giro que podríamos considerar *antropocéntrico* en la moral? Trotter sostiene —apoyándose en principios de conocimiento distintivamente lockeanos— que no podemos conocer directamente los atributos morales divinos

¹³² La expresión *voluntarismo* no es originaria del siglo XVIII sino que fue acuñada con posterioridad, en el siglo XIX. Se refiere a una teoría moral según la cual la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto o entendimiento. Aplicada a la acción divina, la teoría voluntarista sostiene que la moral se origina a partir de la voluntad de Dios (De Tomasso, 2017, p. 331).

¹³³ El riesgo de este voluntarismo extremo es que, por ejemplo, ofrece margen para postular que Dios podría habernos ordenado ser injustos y egoístas, y eso es lo que entonces hubiésemos debido hacer. Es decir, no habría una noción fija del bien y del deber, ya que no se habrían establecido a partir de alguna regla o ley a la que se sujetase la voluntad divina sino que Dios sería libre de alterar sus mandamientos. Además, implica que la ley moral solo podría sernos ase- quible mediante la revelación, ya que, dada la naturaleza arbitraria de su contenido, no habría forma de inferirlo o aprehenderlo mediante la luz natural de la razón (Brandt Bolton, 1993, pp. 568-9).

porque están más allá del alcance de nuestra capacidad cognitiva. solo podemos hacernos una idea de ellos indirectamente, a partir de lo que observamos que es el bien y el mal natural en la creación. A su vez, lo que consideramos como bueno y malo en la creación surge de la reflexión acerca de nuestra propia naturaleza y las operaciones de nuestra mente. Trotter afirma:

Sea cual fuere el parámetro original del bien y el mal, es claro que no tenemos noción de él sino a partir de su conformidad o repugnancia con respecto a nuestra razón, y en relación a nuestra naturaleza; y lo que de acuerdo con ello percibimos que es bueno, se lo adscribimos al Ser Supremo. Porque no podemos conocer que la naturaleza de Dios es buena antes de tener una noción de lo bueno (DLE 44).

En este pasaje, Trotter plantea que el conocimiento que podemos llegar a tener de la naturaleza divina se alcanza a partir de la reflexión acerca de nuestra naturaleza. Por lo tanto, la naturaleza divina en sí no puede ser para nosotros la regla del bien y del mal, sino que esa regla se fundamenta en la naturaleza humana. Esto no representa una amenaza a la moral, ya que no implica que su fundamento sea menos inmutable ni menos sagrado que si lo ubicáramos directamente en la naturaleza divina. Mientras que la naturaleza humana siga siendo la misma, el fundamento de la moral se mantendrá estable. Y en tanto la naturaleza humana es producto de la voluntad de Dios, los mandatos morales que emanan de nuestra naturaleza son al mismo tiempo expresión de la voluntad divina. Si esto no fuera así, Dios no sería supremamente sabio, porque nos habría diseñado de tal forma que nuestro comportamiento moralmente bueno sería indiferente u opuesto a lo que es necesario para la naturaleza que él mismo creó. Dios nos diseñó para que nuestra naturaleza sea apta para cumplir lo que Él nos pide que hagamos, y el hecho de llevarlo a cabo nos conduce a la felicidad (DLE 44).

Este aspecto de la doctrina de Trotter es lo que se conoce como *adecuación moral (moral fitness)*: actuamos moralmente bien cuando nuestras acciones son conformes con o adecuadas a nuestra naturaleza, naturaleza que fue diseñada por Dios. Al fundar la obligación moral en la naturaleza humana, Trotter elimina la cuota de arbitrariedad que está implícita en el voluntarismo extremo, ya que su postura le otorga prioridad a la ley natural por sobre los mandatos divinos¹³⁴. Expliquemos esto con más detalle: Dios creó un sistema de seres, cada uno de los cuales tiene determinada naturaleza, es decir, ciertas características que le son inherentes. Esos seres entablan un conjunto de relaciones mutuas de donde resultan ciertas adecuaciones entre sí. Esas adecuaciones no dependen de la voluntad puntual de Dios en cada caso, sino de la naturaleza constitutiva de cada ser, lo que hace que las relaciones que entablan sean estables y regulares, porque la naturaleza de cada ser es eterna e inmutable. De esta manera, para Trotter la voluntad de Dios está constreñida por las mismas leyes inmutables que gobiernan la naturaleza. Eso es lo que garantiza que haya una coincidencia entre la voluntad divina y lo que la naturaleza humana

¹³⁴ Este es uno de los puntos de contacto centrales entre la propuesta de Trotter y la de Clarke (Brandt Bolton, 1993, p. 576).

nos indica como moralmente bueno (Sheridan, 2007, p. 137). Como trasfondo de la adecuación moral, Trotter asume la existencia de un designio divino que se infiere a partir de la observación del mundo: vemos que en la naturaleza las cosas se adecuan a sus fines específicos y por lo tanto, concluimos que en nuestro caso eso también debe cumplirse. Así lo expresa:

no podemos suponer que Él nos haya diseñado para actuar de forma contraria a los motivos necesarios de nuestras acciones y juicios de nuestras mentes, ya que sería una contradicción flagrante que un poder y sabiduría infinitos hubieran formado alguna de sus obras de manera tan desproporcionada a su finalidad (DLE 45).

Ahora bien, como podemos notar en este pasaje, la teoría de la adecuación moral no solo se apoya en la existencia de un designio divino, sino que ese designio a su vez se vincula con una teleología¹³⁵. Es decir, la observación de la naturaleza no solo revela cierto orden y armonía sino también la existencia de una finalidad intrínseca a cada criatura y la correspondiente adecuación de medios a fines, lo que garantiza el cumplimiento de esa finalidad.

La segunda cuestión que le preocupa a Trotter tiene que ver con combatir una consecuencia asociada al voluntarismo, que ya hemos mencionado. Esa consecuencia consiste en plantear que la única motivación para comportarnos moralmente reside en la búsqueda de la felicidad personal en función de los premios o castigos que recibiremos en el más allá. Para Trotter, los filósofos que defienden esta postura parten de una consideración extremadamente parcial de la naturaleza humana¹³⁶. Ella les opone una noción más amplia de la felicidad que la sola búsqueda del interés personal (RPR 149-51). Como vimos, Trotter considera que toda acción que esté de acuerdo con nuestra naturaleza es constitutiva de nuestra felicidad. Ahora bien, la naturaleza humana es tanto sensible como racional y social (RSW, 119). Esto implica que lo moralmente bueno no se limita solo a buscar lo que nos aleja del dolor y nos conduce al placer —lo que estaría en consonancia con nuestra naturaleza sensible— sino que también comprende aquellas acciones acordes con la razón y con la naturaleza de las cosas, y aquellas acciones que promueven el bien de los demás (RPR 167, 169). Por lo tanto, actuar moralmente bien implica llevar a cabo acciones que exceden nuestro auto-interés, porque dado que nuestra naturaleza abarca los aspectos sensible, racional y social, aquello que promueva la felicidad y el bien de la sociedad también debe considerarse como moralmente bueno (Brandt Bolton, 1993, pp. 575, 582).

Finalmente, la tercera cuestión vinculada con los fundamentos de la moral tiene que ver con determinar cómo es posible conocer la distinción entre lo bueno y lo malo. En este punto, Trotter

¹³⁵ Tal como observa Brandt Bolton (1993, p. 583), Trotter no asume explícitamente su teleologismo; por lo tanto, tampoco ofrece argumentos para defender la postura de que las cosas tienen naturalezas que determinan lo que es adecuado para ellas.

¹³⁶ Trotter se ocupa del tema en *Remarks upon some Writers* y *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue* y alude a autores que hoy en día ocupan un lugar marginal en el canon filosófico, como Edmund Law, Thomas Johnson y el propio Thomas Rutherford.

se apoya abiertamente en la epistemología de Locke, particularmente en el principio de reflexión. Su postura queda expresada en su primer trabajo, *A Defence*, donde busca defender a Locke de una serie de objeciones planteadas al *Ensayo sobre el entendimiento humano* por un autor anónimo¹³⁷, que considera que el fundamento de la moral es la distinción entre el bien y el mal (FR 4)¹³⁸, pero sostiene que los principios de conocimiento que Locke propone resultan insuficientes para conocer esa distinción. Como es bien sabido, para Locke las fuentes de conocimiento son dos: la sensación y la reflexión (E 2.1.2)¹³⁹. Sin embargo, el autor anónimo de las objeciones, a quien Trotter se refiere como “el comentador” [*the Remarker*] entiende que para Locke el principio central de todo conocimiento es la sensación, a la que Locke le une la reflexión “para ayudarnos” (FR 4). El comentador considera que los ojos, la nariz, o los oídos no nos permiten captar la distinción entre el bien y el mal de la misma manera que nos permiten captar los colores, olores o sonidos, ni tampoco son suficientes las ideas que de esas sensaciones puedan derivarse (FR 4-5). Para el comentador, en cambio, las distinciones morales son percibidas mediante la *conciencia natural*, que puede entenderse como una suerte de instinto interno que nos permite no solo percibir inmediatamente la diferencia entre el bien y el mal moral sino que nos brinda una orientación para la acción (TR 7, 9)¹⁴⁰.

Frente a estas observaciones del comentador, Trotter afirma que la epistemología lockeana sí es base suficiente para fundamentar la moral y la religión (DLE 37). Contrariamente a lo que sugiere el comentador, la reflexión no tiene un rol subsidiario en el planteo de Locke, sino que es una fuente de ideas tan originaria como la sensación y es de importancia central para alcanzar el conocimiento moral (DLE 50)¹⁴¹, ya que es la facultad responsable del conocimiento de la naturaleza humana (Sheridan, 2007, p. 147). Así, Trotter afirma que aun si tuviésemos impresos en nuestra mente principios morales innatos, estos no tendrían ninguna efectividad a menos que “los hombres, por medio de la reflexión, descubr[iesen] esa ley que está destinada a ser la regla de sus acciones” (DLE 73)¹⁴². No sería posible conocer nuestro deber si no hiciésemos un uso correcto de nuestras facultades naturales, en particular, de la reflexión¹⁴³. A su vez, como señalamos antes, nuestro acceso a la fuente de la ley moral, que es la naturaleza divina, solo puede darse por vía de la reflexión acerca de nuestra propia naturaleza.

¹³⁷ Hasta hace poco tiempo se asumía que el autor de esos comentarios críticos era Thomas Burnet, pero recientemente se ha argumentado de manera convincente que esa presunción carece de evidencia suficiente (véase Walmsley, Craig y Burrows 2016). Por ese motivo nos referiremos a él del mismo modo que Trotter, como “el comentador.”

¹³⁸ El modo de citación de la obra del comentador se explica en la sección Referencias. Todas las traducciones al español de este autor son nuestras, excepto que se indique lo contrario.

¹³⁹ El modo de citación de la obra de Locke se explica en la sección Referencias.

¹⁴⁰ Trotter se ocupa de criticar esta noción de conciencia natural *in extenso* en *A Defence* (pp. 70-79), pero por razones de espacio no nos vamos a ocupar de ese tema aquí.

¹⁴¹ Véase De Tomasso, 2017, p. 328; Sheridan, 2007, p. 140.

¹⁴² Cabe aclarar que, en consonancia con la postura de Locke, Trotter sostiene un antiinatismo tanto respecto de cuestiones metafísicas como morales. La cita que transcribimos busca exaltar el rol fundamental que cumple la reflexión en las disquisiciones morales.

¹⁴³ Acerca del concepto lockeano de reflexión véase el [capítulo 2](#) de este libro.

Una metafísica inusual

Si bien el interés central de la filosofía de Trotter gira en torno a cuestiones éticas y no hay un desarrollo exhaustivo ni sistemático de cuestiones metafísicas en sus textos, podemos encontrar en algunos de sus trabajos, como *A Defence* y *Remarks upon some Writers* ciertos señalamientos que dan cuenta de una concepción novedosa y disruptiva de la sustancia que desdibuja las distinciones tajantes entre espíritu y materia. A continuación, veremos que para Trotter no existe una relación necesaria entre atributos tales como la inmaterialidad, la inmortalidad y el pensamiento, tal como proponen los planteos dualistas más rígidos de inspiración cartesiana¹⁴⁴.

Su postura sobre la sustancia comienza a delinearse en *A Defence*, al momento de dar respuesta a las objeciones que el comentador le hace a Locke. Desde un punto de vista dualista afín al planteo cartesiano, el comentador acusa a Locke de no haber probado suficientemente que el alma es inmortal (FR 12). Según el comentador, esta acusación se desprende, entre otras razones, de la suposición de Locke de que el alma no siempre piensa. Para el comentador, al igual que para Descartes, las sustancias se definen en función de un atributo principal, que en el caso de la sustancia pensante es el pensamiento. Entonces, considerar que una sustancia puede prescindir de su atributo principal equivale ni más ni menos que a su aniquilación (Gordon-Roth, 2015, p. 66). Si afirmamos que el alma no siempre piensa, ¿qué nos indica que luego de la muerte no permanecerá en ese estado, sin pensamiento ni sensación y, por ende, sin vida?

Trotter señala que la existencia del alma no está garantizada por el hecho de que piense o no, ya que Dios podría aniquilarla tanto en el momento en que no esté pensando como en medio de la reflexión más intensa. Por lo tanto, suponer que el alma siempre piensa no es prueba de su inmortalidad, ni lo contrario —plantear que no siempre piensa— debilita la posibilidad de que sea inmortal (DLE 53, 62). Por otra parte, agrega que el comentador no ofrece pruebas de que el pensamiento sea el atributo que define al alma de manera excluyente. En tanto no haya evidencia contundente al respecto, existiría la posibilidad de que compartiera ese atributo con otras sustancias, por ejemplo, con la materia. Si, en cambio, hubiese otros atributos además del pensamiento que perteneciesen al alma, no habría razón para afirmar que estos desaparecerían cuando el alma no estuviera pensando, y entonces, el alma no sería aniquilada al dejar de pensar (DLE 61). Finalmente, suponer que el alma dejaría de existir al dejar de pensar implicaría la grave consecuencia de que no se trataría entonces de una sustancia, ya que las sustancias se caracterizan por su permanencia (DLE 62).

En consonancia con Locke, Trotter sostiene que nuestra capacidad cognoscitiva es limitada y no nos permite acceder a la naturaleza de la sustancia, por lo que no podemos afirmar con certeza si el pensamiento es el atributo que la define, como así tampoco si es de carácter inmaterial. Entonces, hacer depender algo tan relevante como la inmortalidad del alma de un

¹⁴⁴Acerca del dualismo, véanse los capítulos [2](#), [7](#) y [9](#) de este libro.

fundamento tan incierto, como es la posibilidad de determinar con certeza cuál es su naturaleza, no contribuye en nada a la causa de la religión (DLE 63).

Otra de las objeciones que el comentador le plantea a Locke tiene que ver con la sugerencia que hace este último respecto de que no resulta contradictorio que Dios pueda, si lo desea, concederle a algunos sistemas de materia el poder de pensar (E 4.3.6). Esto conlleva para el comentador la peligrosa consecuencia de que lo espiritual se volvería prescindible. Si no es contradictorio que la materia albergue la capacidad de pensar, entonces no se ve por qué no habría de hacerlo. El comentador afirma: “si la materia fuese capaz de tal poder, no veo por qué no debería poseerlo, ya que todas las cosas pueden ser mejoradas de acuerdo con sus máximas capacidades” (FR 13)¹⁴⁵. De ser así, los seres espirituales serían superfluos porque la materia, por sí sola, podría llevar a cabo todas las operaciones vinculadas con el pensamiento. Desde una perspectiva dualista estricta como la del comentador, si el plano espiritual es prescindible entonces no está garantizada la inmortalidad del alma, ya que esta sería necesariamente material y no se ve cómo una entidad material podría perdurar en lugar de disolverse junto con el cuerpo (FR 12).

A Trotter no la inquieta la perspectiva de que el alma no sea inmaterial porque eso no representa un atentado contra su naturaleza inmortal (DLE 67). En primer lugar, desde su óptica el principal argumento para sustentar el carácter inmortal del alma no pasa por cuestiones metafísicas, ya que como vimos, no es posible penetrar con nuestro entendimiento en la naturaleza de la sustancia, lo que nos impide tener certezas acerca de su índole. El argumento sobre el que se apoya la inmortalidad del alma es moral y, por lo tanto, también religioso —habida cuenta de que la moral se sustenta en la religión: tiene que ver con la expectativa de premios y castigos en una vida futura de acuerdo con nuestras acciones en este mundo (DLE 68). Trotter observa que no es suficiente probar que el alma es inmaterial y que podría perdurar después de la muerte, sino que debemos demostrar también que en esa vida futura nos esperan los premios y castigos divinos, y que no nos fusionaremos con un alma universal o transmigraremos hacia otro cuerpo, por ejemplo. Lo determinante es que Dios nos hizo capaces de ser felices y desgraciados, nos dio facultades para discernir el bien del mal, y estableció que nuestras acciones nos hagan felices o desgraciados en función de su conformidad con la ley que rige la naturaleza humana. Es evidente que la distribución de premios y castigos no tiene lugar en esta vida, sino que está reservada para una vida futura (DLE 68). En definitiva, las pruebas de un estado futuro de premios y castigos son concluyentes aunque no haya certeza respecto de la inmaterialidad del alma, porque ese carácter concluyente proviene de la moral (DLE 80).

¹⁴⁵ Probablemente esta afirmación del comentador se relacione con un rasgo de la metafísica platónica que es el principio de plenitud, mediante el cual se afirma que el universo es un *plenum* en el que cada tipo de ser posible es efectivamente real. Si es posible que exista algo así como la materia pensante, entonces ese tipo de sustancia existe (ver Lovejoy, 1983). Esta sugerencia es plausible si se tiene en cuenta la estrecha relación que mantenía Burnet con filósofos platónicos de Cambridge (Broad, 2003, p. 151). En el [capítulo 10](#) de este libro, Natalia Strok ofrece una exposición sobre la cuestión de lo mental desde la perspectiva de un miembro de este grupo: Ralph Cudworth. También puede ser de interés el [capítulo 14](#), de Juan Pablo Moreno, donde se presenta otra respuesta posible —distinta de la del comentador— en favor de la sustancia espiritual y en detrimento de la sustancia material.

En segundo lugar, señala que no necesariamente debemos considerar que materia es equivalente a cuerpo. Esa asociación está implícita en la crítica del comentador a Locke, de ahí que al comentador le parezca inconcebible proponer que si el alma es material, pueda subsistir más allá de la disolución del cuerpo. Sin embargo, podríamos pensar que existen sistemas materiales distintos del cuerpo que pueden continuar existiendo una vez que este se descompone. En ese caso, la muerte del cuerpo no traería aparejada la muerte del alma, porque el alma estaría constituida por un tipo de materia que tendría la capacidad de “continuar en el mismo estado pensante una vez que el cuerpo se haya disuelto” (DLE 84)¹⁴⁶.

Como hemos podido notar, Trotter no considera que la sustancia material sea incompatible con el pensamiento ni tampoco con la inmortalidad. Al hacerlo, se desmarca del dualismo sustancial estricto. En *Remarks upon some Writers*, Trotter profundiza su postura y plantea: “No veo que sea absurdo suponer que pueda haber otras sustancias más allá de los espíritus o los cuerpos” (RSW 97). Concretamente, propone que la sustancia inmaterial no necesariamente está unida al atributo del pensamiento. Para cerrar esta breve presentación de la metafísica de Trotter, veamos qué es lo que la lleva a hacer semejante afirmación.

La posibilidad de que exista una sustancia inmaterial no pensante surge cuando indaga acerca de la naturaleza del espacio. En la modernidad había un debate acerca de si el espacio era una entidad concreta e irreductible que existe por derecho propio, o bien era solo una idea abstracta creada por nuestra mente, o incluso tan solo la ausencia de cuerpos materiales (Thomas, 2013). Trotter se posiciona del lado de quienes defienden la primera postura, reafirmando la sustancialidad del espacio. Al momento de inquirir acerca de su naturaleza, concluye que puede considerárselo como una sustancia intermedia entre la materia carente de sensación y pensamiento, y la sustancia inteligente e inmaterial (RSW 97). ¿Por qué postula que debe haber algo que oficie como nexo entre las entidades materiales no pensantes y las entidades pensantes e inextensas? Porque asume que la realidad está estructurada a partir de una jerarquía ontológica conocida como la *gran cadena del ser*. Esta es una tesis de larga data en la historia de la filosofía, cuyos orígenes pueden remontarse hasta el *Timeo* de Platón¹⁴⁷, la cual plantea sintéticamente que el universo está estructurado como una escala de todas las clases posibles de seres, las que se distinguen entre sí solo mediante grados. Dios ocupa la cúspide y a partir de él se despliega una serie de seres cada vez menos perfectos, que abarcan ángeles, seres humanos, animales, plantas, y finalmente, la materia inanimada (Thomas, 2013, p. 205).

Trotter considera que la diferencia entre la materia no pensante y el espíritu pensante es demasiado grande y produce una disrupción en la gradualidad que rige la jerarquía de los seres. Por lo tanto, resulta plausible proponer que haya “algún ser que llene el vasto abismo que existe entre cuerpo y espíritu. De lo contrario la gradación fallaría y la cadena parecería romperse.” La

¹⁴⁶ Trotter indica que esto es planteado por muchos autores. Pone por caso a Cicerón, para quien el alma está compuesta por la quinta esencia, a la que define como un tipo de materia inmortal y que por lo tanto puede sobrevivir a la disolución del cuerpo (DLE 84). Véase. De Tommaso, 2017, pp. 335-336.

¹⁴⁷ Por razones de brevedad no podemos explayarnos al respecto, pero remitimos al libro clásico de Arthur Lovejoy (1983).

brecha persistiría a menos que algún ser que “participe en la naturaleza de ambos, sirva como conexión para unirlos y haga la transición menos violenta” (RSW 97). La posibilidad de concebir al espacio de esta manera implica que el pensamiento no es una consecuencia necesaria de la inmaterialidad de la sustancia, sino que puede haber seres inmateriales no pensantes (RSW 103). Más aún, el espacio es para Trotter una sustancia extensa porque ocupa un lugar, pero al mismo tiempo es indivisible, lo que implica que el atributo de la extensión no es necesariamente inconsistente con la indivisibilidad (RSW 99-100).

Conclusión

A diferencia de varios de los filósofos más renombrados de su época, la filosofía de Trotter no surge de la motivación de desterrar viejas creencias instauradas por la tradición para refundar la filosofía sobre nuevas bases seguras e inamovibles. Lo que la estimula a escribir es la necesidad de defender de acusaciones y críticas infundadas a quienes considera que ya han alcanzado ese objetivo. Pero esa es tan solo la chispa que alimenta el desarrollo de una argumentación sagaz, clara y contundente que nos termina mostrando implicancias inusitadas a partir de los principios que se aboca a defender. Son esas implicancias las que dan lugar a una postura original y novedosa tanto en el ámbito moral como en el metafísico. En el ámbito moral, con un giro hacia el antropocentrismo sin caer en el autointerés, sino anteponiendo la empatía al egoísmo. En el ámbito de la metafísica, con la salida del dualismo cartesiano, desplegando un abanico de posibilidades a la hora de pensar la sustancia, que conjuga de maneras infrecuentes atributos como la inmaterialidad, la extensión, y la indivisibilidad; lo material, el pensamiento y la inmortalidad.

Referencias

Fuentes primarias

- Anónimo. (1984) [1697-1799]. *Remarks upon an Essay Concerning Humane Understanding, Five Tracts*. Nueva York: Garland. [Citado como FR (*First remark*) y TR (*Third remark*) seguido de la paginación correspondiente].
- Locke, J. (1975) [1689]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Editado por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. [Citado como E, seguido de libro, capítulo y sección].
- Trotter Cockburn, C. [1751]. *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic and Poetical* 2 vols. Editado por Thomas Birch. Londres. [Citado como WCC, seguido de volumen y página].
- Trotter Cockburn, C. (2006). *Philosophical Writings*. (Ed. P. Sheridan). Toronto: Broadview Press. [De este volumen citamos *A Defence of Mr. Locke's Essay, Remarks upon Some Writers* y

Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue y nos referimos a cada una de ellas con las siglas DLE, RSW y RPR, respectivamente, seguidos por número de página].

Fuentes secundarias

- Brandt Bolton, M. (1993). Some Aspects of the Philosophical Work of Catharine Trotter. *Journal of the History of Philosophy*, 31(4), 565-588.
- Broad, J. (2003). Catharine Trotter Cockburn. En J. Broad, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, (pp. 141-165). Cambridge: Cambridge University Press.
- De Tomasso, E. M. (2017). Some Reflections upon the 'True Grounds of Morality' - Catharine Trotter in 'Defence of John Locke'. *Philosophy Study*, 7(6), 326-339.
- Gordon-Roth, J. (2015). Catharine Trotter Cockburn's 'Defense' of Locke. *The Monist*, 98, 64-76.
- Lovejoy, A. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.
- Sheridan, P. (2006). Introduction. En C. Trotter. *Philosophical Writings*. (Ed. P. Sheridan), (pp. 9-27). Toronto: Broadview Press.
- Sheridan, P. (2007). Reflection, Nature, and Moral Law: The Extent of Catharine Cockburn's Lockeanism in her 'Defence of Mr. Locke's Essay'. *Hypatia*, 22(3), 133-151.
- Thomas, E. (2013). Catharine Cockburn on Substantival Space. *History of Philosophy Quarterly*, 30(3), 195-213.
- Walmsley, J. C., Craig, H. y Burrows, J. (2016). The Authorship of the *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding*. *Eighteenth-Century Thought* 6, 205-243.