

Emilio Maria De Tommaso
Catharine Trotter Cockburn
Filosofia morale, religione, metafisica

RUBETTINOUniversità

Emilio Maria De Tommaso Catharine Trotter Cockburn

RUBETTINOUniversità

Emilio Maria De Tommaso

Catharine Trotter Cockburn.
Filosofia morale, religione, metafisica

RUBZETTINO

A Sara e Alice

«Il viaggio da Kamakura a Kyoto dura dodici giorni: se viaggi per undici giorni e ti fermi quando ne manca uno, come puoi ammirare la luna sopra la capitale?».

Nichiren Daishonin, *Lettera a Niike*

Avvertenza al lettore

Da diversi anni ormai si registra una crescente attenzione degli studiosi verso le voci e le figure che hanno contribuito attivamente allo sviluppo del pensiero filosofico, pur essendo state ignorate dalle narrazioni canoniche della storia della filosofia. Accanto ai filosofi più eminenti, infatti, ha sempre convissuto e operato un numero considerevole di intellettuali coinvolti a vario titolo nel dibattito filosofico, senza il cui contributo probabilmente la storia del pensiero sarebbe stata diversa. Non mi riferisco solo ai cosiddetti autori minori, di cui si ritrovano sporadiche tracce nei manuali scolastici e universitari, ma anche alle donne di cultura la cui attività intellettuale è ancora per lo più ignota, o al massimo conosciuta da un numero troppo esiguo di specialisti.

Per contrastare questa tendenza, alcune interessanti operazioni editoriali sono state avviate già da qualche anno e i testi di alcune pensatrici hanno visto le stampe presso importanti case editrici di tutto il mondo. Tra le altre, di rilievo sono la serie *Cambridge Texts in the History of Philosophy* della Cambridge University Press e quella in uscita presso la Oxford University Press col titolo *Oxford New Histories of Philosophy*. Da diversi anni, *The Other Voices in Early Modern Philosophy* è una collana della University of Chicago Press che presenta la traduzione inglese di opere e dibattiti rimasti esclusi dai circuiti di ricerca più frequentati. Anche la casa editrice canadese Broadview Press ha iniziato a pubblicare i contributi delle donne filosofe. Di recente, l'editore Agorà di Lugano (CH) ha affidato a Sandra Plastina la direzione della collana *I palinsesti di Diotima*, dedicata alla pubblicazione dei contributi delle donne alla filosofia e alla scienza moderna, che sono presentati in traduzione italiana con testo originale a fronte e

preceduti da ampie introduzioni. Tra le iniziative online sono da menzionare il progetto *Gutenberg*, che offre l'accesso gratuito a oltre 56.000 testi, tra cui sono numerosi quelli scritti da donne, e il *Project Vox*, diretto da un team di studiosi della Duke University di Durham, NC (USA), che mira a restituire la giusta visibilità ad alcune donne filosofe di età moderna, per ciascuna delle quali la piattaforma online mette a disposizione del pubblico, abbinando rigore scientifico e agilità di navigazione, informazioni, materiale, connessioni e bibliografia. Numero, infine, sono le iniziative di Sharon L. Jansen, la quale, tra le altre cose, dal 2014 tiene un blog permanente *The Menstruous Regiment of Women*, nel quale offre interessanti contributi sulle figure femminili attive in tutta la storia intellettuale europea.

Il presente volume intende arricchire la letteratura sulle pensatrici d'età moderna ed è dedicato a Catharine Trotter Cockburn (1679-1749), intellettuale raffinata, drammaturga di successo e, come vedremo, filosofa molto apprezzata dai suoi contemporanei. Nonostante la sua traiettoria intellettuale sia molto interessante, ella è tuttavia una di quelle figure rimaste nell'ombra, che si può incontrare solo al di fuori delle narrazioni canoniche della storia del pensiero. Soltanto negli ultimi anni l'interesse verso Cockburn è moderatamente cresciuto, da quando il suo nome è stato inserito nella *History of Women Philosophy* (1991) curata da Mary E. Waithe e, soprattutto, dall'uscita sul prestigioso «Journal of the History of Philosophy» di un articolo di Martha Brandt Bolton sugli aspetti filosofici della produzione di Cockburn¹. Dopo questi, altri lavori di pregio dedicati alla nostra *learned Lady* hanno visto le stampe, ma a oggi la letteratura su Cockburn, seppur non scarna, è tutt'altro che abbondante².

Quello che affido a queste pagine è il frutto di un lavoro di ricerca durato circa tre anni e mezzo, iniziato nel settembre 2014 dietro consiglio di Giuliana Mocchi, con la quale ho il piacere e l'onore di collaborare ancora oggi presso l'Università della Calabria. A lei va la mia gratitudine per l'attenzione e il garbo che ha da sempre nei miei ri-

1. Cfr. Waithe 1991 e Bolton 1993.

2. Per un elenco completo si veda la sezione 3.1 della bibliografia del presente volume.

guardi e per aver letto, valutato e commentato ogni singola parola di questo lavoro. L'idea di scrivere una monografia su Catharine Cockburn mi è venuta all'incirca un anno fa, quando iniziai a lavorare alla stesura di una voce della *Internet Encyclopedia of Philosophy* dedicata a lei: rimettendo in ordine i miei appunti e strutturandoli per dar loro una certa uniformità, mi sono accorto che c'erano tutti i presupposti per la realizzazione di uno studio organico sulla filosofia di Cockburn. Come si vedrà nel corso della lettura, non si tratta di un pensiero sistematico, perché trova sviluppo in testi dall'intenzione principalmente apologetica, nei quali le idee della nostra pensatrice giocano di sponda con quelle di filosofi influenti, come John Locke e Samuel Clarke, nonché con le critiche dei loro avversari. Inoltre, Catharine Cockburn non era una filosofa a tempo pieno, anzi, dopo il matrimonio nel 1708 con Patrick Cockburn, la gestione familiare la distolse per lunghi anni dall'esercizio filosofico e dalla scrittura. Cionondimeno, la sua riflessione è tutt'altro che estemporanea o disorganizzata, soprattutto in materia di morale, e presenta, anzi, una solida coerenza, pur subendo nel corso di quasi cinquant'anni un fisiologico processo di evoluzione.

Ho optato per dare una struttura essenziale e schematica al testo, al fine di rendere immediatamente intelligibili i nuclei principali della mia analisi e consentire al lettore di muoversi agevolmente all'interno del libro. L'introduzione mira a ricostruire il *milieu* socio-culturale nel quale operò Cockburn, con particolare attenzione alle voci femminili più presenti sulla scena intellettuale dell'Inghilterra moderna. Il primo capitolo delinea i tratti essenziali del personaggio Catharine, offrendone le coordinate biografiche e recuperandone l'immagine presso i suoi contemporanei. Nel secondo capitolo, mi occuperò della filosofia morale di Cockburn, lavorando su due nodi teorici: l'indagine sui veri fondamenti della morale, condotta principalmente nella sua prima opera filosofica, la *Defence of Mr. Locke's Essay* (1702); la dottrina dell'obbligo morale, che prende forma nei lavori maturi in difesa di Clarke. Il terzo capitolo è un'incursione nella sfera religiosa della nostra *learned Lady*, caratterizzata da una duplice conversione: al cattolicesimo in gioventù e all'anglicanesimo nel 1707. Vedremo come, a dispetto delle accuse di opportunismo sollevate contro di lei da alcuni

suoi contemporanei, il percorso di conversione di Cockburn sia perfettamente coerente con la sua riflessione morale, con la sua concezione non dogmatica della religione e con la sua visione funzionale della confessione. Il quarto capitolo, infine, presenterà alcuni spunti di riflessione metafisica, spesso correlati alla sua filosofia morale: in particolare, la natura e l'immortalità dell'anima, l'identità personale, la resurrezione dei corpi e la realtà ontologica dello spazio.

Tutte le citazioni sono riportate in italiano per favorire la fluidità nella lettura, tranne in pochissimi casi in cui il testo originale risulta più esplicito della traduzione. Eccezion fatta per alcune opere, per le quali ho utilizzato una traduzione italiana già presente e citata in bibliografia (come nel caso del *Saggio* di Locke e delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio), tutti i testi riportati sono tradotti da me.

Di frequente le persone si stupiscono nell'apprendere che ci sia qualcuno che svolge un'attività di ricerca in storia della filosofia. Anche chi mi conosce da molto tempo talvolta, mostrando un certo spaesamento, mi domanda: «Che cos'è la ricerca in filosofia? Che c'è da ricercare?». Forse lo stereotipo del ricercatore in camice bianco che lavora in un laboratorio di biologia, o che si occupa al più d'informatica e tecnologia, ha contribuito a far sembrare troppo astratte le attività del pensiero, quasi inutili al progresso dell'umanità. A quelle domande è difficile trovare una risposta che vada bene per tutti, ovviamente dipende dalle aspettative di chi le pone – ad ogni modo, non saprei dire se esista una risposta universale –, ma c'è un aspetto sul quale mi soffermo sempre a riflettere con i miei interlocutori: la ricerca in generale non persegue, credo, soltanto l'ampliamento degli orizzonti della nostra conoscenza o l'aumento quantitativo di ciò che conosciamo, ma anche l'approfondimento di tale conoscenza. Potenzialmente tutto ciò che concerne l'umano rientra nell'orizzonte filosofico: dalla curiosità che ci spinge a guardare al di là della nostra galassia fino all'urgenza di comprendere il funzionamento delle nostre più piccole cellule; dalle relazioni tra pochi individui, alle dinamiche che connotano ogni comunità, finanche su scala globale; dalla storia (comprese le sue menzogne) fino alla scienza (incluse le sue storture); dalla politica alla religione; dalla tecnica alla tecnologia. La mia attività di ricerca ha un solo grande movente, la passione, e persegue un

unico obiettivo, condividere questa passione: se il mio spirito di ricerca avrà stimolato quello di altre persone, anche di una soltanto, allora ne sarà valsa la pena. Gli studi umanistici in generale contribuiscono alla formazione di uno spirito critico, individuale e collettivo, che accresce la consapevolezza del proprio ruolo nel mondo. In questo senso, mi sembra che giochino un ruolo essenziale nel progresso dell'umanità.

Come ogni passione, anche quella che anima la ricerca richiede sforzi e fatica per essere soddisfatta. In questo caso, la mia dolce fatica si traduce in migliaia di ore di studio e centinaia di testi letti. La bibliografia che è acclusa in fondo al presente volume ne offre una fotografia. Si tratta, infatti, semplicemente di una lista: quella di tutti gli scritti che ho studiato, letto o semplicemente consultato, nel corso di questi anni, e che hanno contribuito a vario titolo alla stesura di questo testo.

Il pensiero che ho messo in esergo è del monaco riformatore buddista Nichiren Daishonin (1222-1282) e descrive con molta efficacia quel senso di stanchezza che accompagna la fase conclusiva di un percorso e che spesso obnubila la mente e fiacca la decisione individuale. Dal 7 marzo 2002, dal giorno dopo la mia laurea, ho intrapreso il sentiero della ricerca e i primi “dieci giorni” del mio viaggio sono filati lisci e si sono conclusi il 22 febbraio 2007, giorno in cui ho discusso la mia tesi di dottorato. Da allora fino a oggi vivo il mio “undicesimo giorno” e non passa mattina che non rinnovi il mio entusiasmo e non rispolveri la ferma determinazione di “vedere la *mia* luna sulla capitale”.

Il mio lavoro ha beneficiato, oltre che del dialogo costante con Giuliana Mocchi, anche del confronto con Sandra Plastina, e ha altresì tratto profitto dalle critiche e dai suggerimenti di diversi valutatori anonimi di alcuni dei miei articoli pubblicati in questo periodo, i cui contenuti confluiscono oggi in questo lavoro. In questi tre anni e mezzo, ho anche avuto il privilegio di fare didattica a vario titolo presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e grazie ad un dialogo spesso serrato con gli studenti ho maturato il desiderio di dare alle stampe un testo che, pur essendo specialistico, fosse utile anche per loro. Sono, inoltre, riconoscente a Jonathan C. Walmsley per avermi gentilmente procurato una copia di un recente

articolo di cui è coautore, nel quale è contestata la tradizionale paternità dei *Remarks upon an Essay Concerning Humane Understanding*.

Al di là degli stimoli scientifici, questo lavoro beneficia del sostegno emotivo, economico e morale di molte persone. Prima fra tutte, mio padre Cosimo, il quale è da molti anni ormai il mio più convinto sostenitore. Senza il suo supporto discreto e costante questo lavoro non avrebbe mai avuto inizio. Mia madre Pina, esempio di forza e dolcezza. Un particolare ringraziamento va anche alla Rubbettino Editore, presso la quale esce il presente volume, soprattutto nella persona di Florindo Rubettino, sempre disponibile, cordiale e acuto. Ringrazio anche tutti coloro che hanno seguito con affetto la stesura del testo e lo hanno letto, per intero o parzialmente: nello specifico, gli amici Fabrizio Gervasi e Vincenzo Caligiuri e, soprattutto, mia moglie Silvia, alla quale mi unisce non solo l'amore, ma anche il coraggio nel percorrere i paludosi sentieri di una carriera accademica. La dedica va alle nostre due splendide figlie Sara e Alice, delle quali sono perdutamente innamorato.

Infine, il mio pensiero più affettuoso va a Franco Crispini, uno degli amici più sinceri che abbia mai avuto, la cui assenza è ogni giorno più dolorosa. Il suo entusiasmo ha fatto sgorgare il mio, quando ero ancora solo uno studente, e gliene sarò per sempre riconoscente.

Introduzione.

Donne e filosofia nell'Inghilterra del Seicento

Recentemente Francesco Piro, domandandosi che ne sarà della filosofia nel XXI secolo, ha notato come la *Repubblica delle Lettere*, ossia la comunità intellettuale pan-europea d'età moderna, avesse un'articolazione reticolare molto fitta¹. Un network globale (per usare un termine anacronistico applicabile all'era di internet), costituito da reti e sotto-reti di contatti epistolari e riviste intellettuali, all'interno del quale le idee circolavano e venivano discusse e i filosofi più eminenti non erano geni isolati che erompevano dal nulla, ma snodi di rilievo della rete stessa. Le controversie intellettuali, infatti, erano il corredo essenziale alla pubblicazione di un'opera filosofica, il segno più evidente dell'importanza e dell'impatto culturale della stessa. Anzi, in alcuni casi il dibattito precedeva di diversi anni l'edizione del testo: si pensi ad esempio a Baruch Spinoza (1632-1677), il cui capolavoro, l'*Etica*, circolava ed era discusso all'interno del suo circolo ben prima della morte del filosofo olandese, ma vide le stampe solo in occasione della pubblicazione dell'*Opera Posthuma* (1677).

Alla prima edizione del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke, uscita nel dicembre del 1689 (sebbene il frontespizio riportasse la data del 1690), seguirono diverse reazioni critiche, molto spesso puntuali e circostanziate, che spinsero l'autore a curarne altre quattro edizioni rivedute e ampliate, negli anni successivi². Il dibattito si estese rapida-

1. Cfr. Piro 2017, pp. 9-10.

2. La seconda edizione uscì nel 1694, la terza nel 1695 e la quarta nel 1700, anno in cui vide le stampe anche la prima traduzione francese a cura di Pierre Coste. L'ultima delle edizioni lavorate da John Locke, la quinta, andò in stampa solo nel 1706, due anni dopo la sua morte.

mente a tutti gli aspetti trattati nel ponderoso saggio di Locke: dall'epistemologia anti-innata, alla filosofia morale; dal linguaggio, alla religione, alla teologia, fino alle implicazioni metafisiche della riflessione lockeana, come la natura dell'anima, l'immortalità e la teoria dell'identità personale. Il numero d'interlocutori diretti o indiretti, di critici e di difensori di Locke fu elevato. Tra di essi Edward Stillingfleet (1635-1699), vescovo di Worcester, autore di *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1697), in cui accusava Locke di socinianesimo, al quale il filosofo inglese replicò per ben tre volte, tra il 1697 e il 1698, con lettere pubbliche molto estese e approfondite³. Dopo l'edizione francese, curata da Pierre Coste, anche Gottfried W. Leibniz (1646-1716) iniziò a redigere una serie di annotazioni al *Saggio sull'intelletto umano*, con l'intento di sottoporle allo stesso autore. Egli provò a raggiungere Locke per il tramite di Lady Masham (1659-1708), presso la cui residenza di Oates il filosofo empirista trascorse gli ultimi anni della sua vita, ma non vi riuscì mai⁴. Alla sua morte, occorsa nel 1704, Leibniz decise di mettere da parte quegli appunti e desistette dal progetto di pubblicarli. I *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, infatti, avrebbero visto le stampe solo nel 1765, quasi cinquant'anni dopo la morte di Leibniz.

Tra le altre voci che arricchirono il dibattito attorno al capolavoro di Locke ci fu quella di Catharine Trotter Cockburn (1679-1749), la quale pubblicò anonima *A Defence of Mr. Locke's Essay* (1702), in risposta a tre serie di *Remarks upon an Essay Concerning Humane Understanding*, uscite anch'esse anonime tra 1697 e il 1699 e sostanzialmente ignorate da John Locke. Qualche anno più tardi, tra il 1726 e il 1727, Cockburn si sarebbe nuovamente schierata in difesa di Locke dalle accuse di incompatibilità fra il suo pensiero e la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi, mossegli dal reverendo anglicano Winch Holdsworth (1679-1761) in uno dei suoi sermoni pubblici. La corposa *Vindication* elaborata dalla *learned Lady*, tuttavia, non trovò alcun editore interessato e rimase inedita fino al 1751, allorché Thomas Birch la incluse nell'edizione postuma dei *Works of*

3. Cfr. WJL IV.

4. Si veda il carteggio Leibniz-Masham (cfr. Leibniz 1965, III, pp. 331-375).

Mrs. Catharine Cockburn da lui curata. Nel corso della sua vita, Cockburn compose e pubblicò altre due opere filosofiche assai interessanti: i *Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of moral Duty and moral Obligation*, pubblicati nel 1743; i *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue, in Vindication of the Contrary Principles and Reasonings, Inforced in the Writings of the late Dr. Samuel Clarke*, editi nel 1747. Entrambi i lavori erano in difesa di Samuel Clarke (1675-1729).

Come vedremo più avanti, nonostante la produzione filosofica di Cockburn fosse in difesa di qualcun altro, non mancano tratti di originalità nella sua riflessione ed evidenti prove di autonomia intellettuale. Ovviamente, chi ha familiarità con le narrazioni canoniche della storia della filosofia può sorprendersi di leggere il nome di una donna tra i partecipanti al dibattito filosofico di età moderna. Eppure, malgrado la vicenda intellettuale di Catharine Trotter Cockburn sia per molti aspetti straordinaria, ella non fu un caso isolato nel panorama culturale de tempo.

È ben noto che la condizione sociale e intellettuale della donna in età moderna fosse tutt'altro che favorevole. L'asimmetria di genere che caratterizzava quest'epoca si declinava in termini di esclusione delle donne dalla vita politica e dagli ambienti intellettuali della società, nonché sotto forma di marginalizzazione a ruoli sociali circoscritti e meramente funzionali all'organizzazione di una società patriarcale: in particolare, ci si aspettava che una donna non fosse più che una buona madre e una moglie devota. Un antico pregiudizio, presente già in Aristotele, attraversava la società europea, ed era quello circa l'incompatibilità tra la conformazione fisica femminile e lo sviluppo delle capacità intellettuali e delle virtù politiche⁵. Di conseguenza, l'istruzione era preclusa alle donne e non esistevano programmi formativi

5. Si tratta di un aspetto ampiamente discusso e messo in evidenza in letteratura: sin dai lavori pionieristici di Alice Clark (1919), Ruth Kelso (1956) e Lawrence Stone (1977), passando per i contributi più militanti di Joan Kelly-Gadol (1977), Genevieve Lloyd (1984), Ruth Perry (1985) e Susan Bordo (1986; 1999), fino alle più recenti opere di Kenneth Charlton (1999; 2002), Jaqueline Broad (2002; 2007), J. Broad e Karen Green (2009), Sandra Plastina (2011, 2017) e Ruth Hagengruber (2015).

istituzionali per loro. Le sole agenzie educative erano la famiglia e la Chiesa, che, nel migliore dei casi, insegnavano alle fanciulle a far di conto, per amministrare le finanze domestiche, e a leggere, per trasmettere ai figli una prima forma d'istruzione elementare. In ogni caso, le letture femminili erano circoscritte alla letteratura devozionale. Le giovani donne dell'aristocrazia apprendevano anche l'arte del cucito e imparavano a parlare il francese, a danzare e a suonare uno strumento come il liuto o il virginale⁶.

Era un modello educativo diffuso in tutta Europa. In particolare, in Francia, lo stato assolutista di Louis XIV utilizzava l'educazione delle fanciulle come espediente essenziale per mantenere l'ordine stabilito e consolidare la gerarchia sociale: era fondamentale, infatti, che ciascuno fosse consapevole del proprio ruolo nella comunità d'appartenenza e che la donna si consacrasse alle proprie mansioni domestiche⁷. Oltremontana, tale modello educativo si affermò negli anni successivi alla riforma protestante, fortemente sostenuto dai predicatori puritani, secondo i quali l'ideale di *good woman* descritto nelle Sacre Scritture, si poteva realizzare solo attraverso la pratica delle virtù di castità, obbedienza e silenzio⁸. La fredda e umida biologia femminile, infatti, ne rendeva molli le carni e, di conseguenza, lo spirito disinteressato al sapere⁹. Inoltre, poiché le Scritture presentavano la donna come un essere debole e sensibile al fascino del male, negli ambienti puritani si affermò anche l'istanza di una certa alfabetizzazione femminile, seppure entro limiti assai rigidi¹⁰.

Iniziò così una lunga stagione di letteratura rivolta alla corretta educazione delle giovani donne¹¹, e contestualmente, in tutta Europa,

6. Cfr. Michalove 1999; Charlton 2002.

7. Cfr. Godineau 2015, pp. 105-106.

8. Cfr. Cagnolati 2004; Gibson 1989.

9. Cfr. Plastina 2017, pp. 16-21.

10. Cfr. Cagnolati 2002, pp. 9-29.

11. Inaugurata nel 1523 dal *De Istitutione Feminae Christianae* di Juan Luis Vives, nel quale l'autore sosteneva la necessità di una rigida formazione alle virtù religiose ed etiche della mente femminile, naturalmente inferiore a quella maschile. Nella seconda metà del XVII secolo videro le stampe numerosi trattati di educazione delle fanciulle. Ad esempio, *The Lady's New-years gift, or, Advice to a daughter* (1688) del marchese di Halifax, George Savile, il cui assunto fondamentale, secondo Halifax, su cui erigere

furono istituite le prime scuole e si stilarono i primi programmi formativi femminili¹², che, tuttavia, nella maggior parte dei casi produssero un esacerbamento ulteriore delle discriminazioni di genere e la cristallizzazione della disegualianza dei rapporti sociali.

Tuttavia, l'età moderna fu un'epoca di rivoluzioni politiche, religiose, scientifiche e culturali, che favorirono altresì la formazione di alcuni inattesi spazi di visibilità per le donne e il loro accesso, per quanto entro limiti ristretti, ad ambiti fino ad allora di esclusiva pertinenza maschile, come la sfera pubblica¹³. Sebbene in tutta l'Europa continentale il terreno fosse stato preparato dal lungo dibattito sulla dignità intellettuale e sociale della donna, noto come *querelles des femmes*¹⁴, fu

l'educazione di una fanciulla era «la *disegualianza* tra i sessi»: gli uomini, infatti, sono destinati a essere i legislatori, ed è per questo che è stata loro «accordata una quota parte di *ragione* più ampia»; le donne, invece, sono «meglio preparate all'obbedienza, che è necessaria per adempiere meglio a quei doveri» che sono loro più propriamente assegnati (Savile 1688, p. 26). Di tenore simile il *Traité de l'éducation des filles* (1687) di Fénelon, secondo cui bisognava insegnare alle donne a «governare un giorno il loro ménage e ad obbedire al marito senza ragionare» (Fénelon 1760, p. 2), e il *Traité du choix et de la méthode des études* (1687) di Claude Fleury, il quale, pur riconoscendo alle donne «una ragione da dirigere, una volontà da regolare, delle passioni da combattere, una salute da preservare» (Fleury 1687, p. 212), riteneva utile educarle allo sviluppo di quelle virtù che sono loro più consone, come dolcezza, modestia, umiltà e sottomissione ed evitare quegli studi che avrebbero nutrito la loro vanità (*ivi*, pp. 214-216). Non molto diverso era l'intento di Wetenhall Wilkes, il quale, più di cinquant'anni dopo, nella sua *Letter of Genteel and Moral Advice to a Young Lady* (1740), affermava che una giovane donna dovesse privilegiare su tutto la «lettura di autori morali e religiosi» (Wilkes 1751, p. 106), frequentare con molta moderazione i romanzi e con la giusta dedizione i filosofi classici.

12. Cfr. Charlton 1999, pp. 126-153; Cagnolati 2002, pp. 21-28; Ead., 2004; Sonnet 1991, pp. 120-143; Ead. 2006.

13. Cfr. Cappuccilli 2015; Broad 2007.

14. L'avvio della querelle è convenzionalmente individuato nel *De mulieribus claris* (1361-1362) di Boccaccio, che conobbe diverse ristampe e traduzioni nel XVI secolo e sollecitò una certa attenzione verso la donna e il suo ruolo nella società, sebbene l'immagine femminile che l'opera restituiva fosse tutt'altro che emancipata e indipendente (cfr. Kolsky 2003; Plastina 2017, pp. 53-70). Il dibattito, che sostanzialmente verteva sulla natura e sulla condizione sociale della donna, ha segnato la riflessione intellettuale d'Europa tra il XIV e il XVII secolo e si estendeva a quasi tutti i campi del sapere, come la letteratura, la poesia, la filosofia, nonché la medicina e la fisiologia. Tra

soprattutto in Inghilterra, probabilmente stimulate dalla penetrazione del cartesianesimo¹⁵ e dalla diffusione sempre più capillare dell'idea di

i principali contributi a favore della nobiltà femminile si ricordano: il *Triunfo de las donas* (1438-1441) di Juan Rodriguez del Pádrón, o de la Cámara (1390-1450); uno dei *Colloquia* (1518) di Erasmo da Rotterdam (1466-1536) tra un abate, piuttosto rozzo e venale, e una donna erudita; il *De Nobilitate et Praecellentia Foeminei Sexus* (1529) di Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), il quale disconosceva le ragioni teologiche che alimentavano il pregiudizio di genere, individuando nelle sacre scritture stesse le prove della superiorità biologica, morale e intellettuale della donna sull'uomo. Alla controversia presero parte anche diverse donne colte. Prima fra tutte Christine de Pizan (ca. 1365-1430) col suo *Livre de la Cité des Dames* (1405), nel quale sosteneva che la disuguaglianza intellettuale fra uomo e donna non fosse riconducibile alla fisiologia, ma fosse il prodotto della disparità di istruzione tra i due sessi: «[...] se ci fosse l'usanza di mandare le bambine a scuola e d'insegnar loro le scienze, come si fa con i bambini, imparerebbero altrettanto bene e capirebbero le sottigliezze di tutte le arti» (Christine de Pizan 2003, I, 27, p. 153). Infatti, «una donna intelligente riesce a fare tutto» (*ivi*, I, 11, p. 95). Anche in Italia furono numerosi gli esempi di donne colte che rivendicavano la nobiltà morale e intellettuale della donna: da Maria Gondola (ca. 1557-?) a Camilla Erculiani Gregetta (ca. 1540-1590), da Moderata Fonte (1555-1592) a Lucrezia Marinella (1571-1653). Quest'ultima, in particolare, ne *La nobiltà et eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli huomini* (1600), si confrontava direttamente con la filosofia naturale di Aristotele, denunciandone le contraddizioni e i pregiudizi: «[...] credo ben io – ella affermava – che ò sdegno, ò odio, ò invidia moveva Aristotile in diversi libri à dir male e à vituperare il sesso donnesco» (Marinella 1601, p. 2). In Francia, Marie Le Jars de Gournay (1565-1645) era esplicita e feroce nel denunciare il maschilismo della società civile, che vietava ogni libertà alle donne, individuandone come uniche occasioni di felicità l'ignoranza, la stupidità e l'asserimento. Ella sosteneva che in natura non esistesse alcuna disuguaglianza di genere e che il baratro intellettuale fra i due sessi non fosse un tratto biologico, ma un mero prodotto culturale, scavato dalla prevaricazione di un genere sull'altro e allargato dalla disparità di condizioni e di stimoli culturali. Nei Paesi Bassi, nel frattempo, splendeva la stella di Anna Maria van Schurman (1607-1678), la quale sosteneva anch'ella il diritto all'educazione della donna, sulla base della considerazione teologica secondo cui tutti gli esseri creati, uomini e donne, sono dotati della medesima qualità: la ragione. Per ulteriori approfondimenti si vedano Maclean 1977, pp. 23-63; Kelly-Gadol 1982; King 1991, pp. 228-237; De Baar *et al.* 1996; Schurman 1998; Claude 2000; Kolsky 2001; Malpezzi Price 2003; O'Neill 2007; Cox 2008; Benedetti 2008; Warner 2011, pp. 93-120; Plastina 2011; Ead. 2017; Jansen 2011, pp. 43-70; Deslauriers 2012; Carinci 2013; Ray 2015; Carinci-Plastina 2016; Bakić 2016.

15. Il «periodo cartesiano nella filosofia inglese» (Lamprecht 1935, pp. 187-188) fu

Poulain de la Barre secondo cui «l'esprit n'a point de sexe»¹⁶, che alcune donne riuscirono a prendere la parola e ad inserirsi attivamente nel dibattito filosofico del tempo¹⁷.

Tra le *learned ladies* d'oltremania era diffusa l'idea che la disparità sociale tra i sessi fosse il prodotto della brutale prevaricazione dell'uomo sulla donna, il cui esercizio più subdolo era l'interdizione delle donne dall'istruzione formale. La condizione di subalternità femminile, dunque, era tutt'altro che naturale, bensì indotta da una

il momento in cui anche oltre Manica si affermò il metodo cartesiano, che sdoganava la filosofia dalle scuole, rendendola accessibile e praticabile a chiunque, finanche a chi non avesse ricevuto un'istruzione formale, proponendo un nuovo concetto di ragione, che non conosceva distinzione di genere, almeno in teoria. Questa nuova concezione della ragione, secondo alcune studiosi, ebbe un impatto decisivo sullo sviluppo del pensiero delle donne filosofe inglesi di questo periodo (Smith 1982; Perry 1985; Atherton 1993); altri studi, invece, sostengono che il dualismo cartesiano giocò a sfavore del pensiero femminile, relegando le donne all'universo meramente corporeo, emotivo e non razionale (Lloyd 1984; Bordo 1986, 1999; Mathews 1993; Plumwood 1993); non mancano posizioni intermedie che, pur non rinnegando l'ispirazione cartesiana delle pensatrici inglesi del XVII secolo, tuttavia, ritengono che questa non abbia innescato lo sviluppo concreto di una teoria femminista dei diritti delle donne (Broad 2002, 2007).

16. François Poulain de la Barre (1647-1726), filosofo di chiara ispirazione cartesiana, diede alle stampe tre trattati di denuncia del pregiudizio sessista contro le donne: *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), *De l'Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs* (1674) e *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (1675). Stranamente le sue idee rimasero per lo più ignorate in Francia per circa tre secoli, ma ricevettero una certa attenzione in ambiente anglosassone, soprattutto dopo la traduzione in inglese dell'*Égalité*, nel 1677, sotto il titolo *The Woman as Good as the Man*. Poulain sottoponeva il pregiudizio relativo alla «diseguaglianza dei due sessi» al vaglio della regola della verità – ossia non ammettere niente per vero che non si fondi su idee chiare e distinte – non trovandone alcuna conferma. Al contrario egli sosteneva che «le donne sono altrettanto nobili, perfette e capaci quanto gli uomini», e tutti i difetti e le mancanze che generalmente si imputano loro «sono immaginari o poco importanti e derivano unicamente dall'educazione» (Poulain de la Barre 1676, *preface*, pp. non numerate). Le uniche differenze tra i sessi sono riconducibili al corpo, e soprattutto agli organi di riproduzione, perché la mente (*esprit*) «non ha alcun sesso» (*ivi*, p. 110).

17. Cfr. Jansen 2002; Coles 2008; Godineau 2015, pp. 46-83.

reiterata usurpazione del potere da parte degli uomini e consolidata dall'abitudine¹⁸.

Alcune, per contrastare il pregiudizio di genere ed emancipare la donna, elaborarono veri e propri programmi pedagogici rivolti alle giovani donne: Bathsua Makin (1600?-1675?), ad esempio, proponeva nella sua *boarding school* di Londra diversi *curricula* a seconda degli interessi e delle capacità delle allieve¹⁹; Mary Astell (1666-1731), nel suo *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* (1694), avanzava la proposta di costituire delle accademie, una sorta di «monasteri» dedicati all'istruzione femminile, luoghi di «ritiro religioso», finalizzati non tanto all'isolamento, quanto alla disciplina e allo sviluppo delle capacità che rendono l'essere umano adatto a compiere il più grande bene nel mondo²⁰.

La stessa Astell, in *Some Reflection Upon Marriage* (1700), rimarcava con sarcasmo che gli uomini tradivano i loro stessi interessi mantenendo le donne nell'ignoranza, perché queste si sarebbero più docilmente sottomesse alla loro autorità, avendo gli strumenti intellettuali per comprendere quanto « giustamente» essa fosse stata stabilita²¹. Ma, se gli stessi uomini, così «colti, saggi, discreti e dotati di tutti i vantaggi della natura», faticano a realizzarsi pienamente e a «vivere secondo ragione e in accordo con l'eccellente intelletto di cui dispongono», come si può pretendere che una donna, che è «reputata generalmente sciocca in se stessa – e gli uomini s'impegnano a mantenerla sempre più in questa condizione» –, sia in grado di assolvere un dovere così difficile come la sottomissione²²?

Qualche anno più tardi anche Judith Drake (ca. 1670-1723)²³, alla quale è attribuito *An Essay in Defence of the Female Sex* (1696), individuava nell'accesso all'istruzione la sola differenza intellettuale tra

18. Cfr. Cavendish 1655, *Preface to the Reader*, p. non numerata.

19. Cfr. Cagnolati 2002, pp. 40-41.

20. Cfr. Astell 1697, pp. 40-41.

21. Astell 1730, p. 84.

22. *Ivi*, p. 85.

23. Di Drake non si conoscono né il cognome da nubile, né la data di nascita, né quella di morte (cfr. Smith 2001).

uomini e donne. Ella riteneva, infatti, che a causa dell'«usurpazione da parte degli uomini e della tirannia del costume»²⁴, solo poche donne avevano la possibilità di affinare le proprie capacità e il proprio intelletto con l'istruzione. Contraddicendo la convinzione che la donna fosse destinata alle mansioni domestiche e l'uomo alle attività intellettuali, Drake sottolineava con sarcasmo che «la reale costituzione e tempra» dei corpi femminili mostra che le donne non sono «mai state destinate a lavori di fatica». Al contrario, la vivacità del loro spirito e la loro creatività dimostrano che esse sono «principalmente portate per il pensiero e per l'esercizio della mente». Di contro, «appare evidente dalla forza e dalla misura dei loro arti, dal vigore e dalla robustezza della loro costituzione che gli uomini sono appositamente strutturati e architettati per l'azione e la fatica»²⁵.

Tra le pensatrici inglesi di età moderna, assai interessanti sono le figure di Anne Conway (1631-1679) e Damaris Cudworth Masham (1659-1708), entrambe di formazione cantabrigense. La prima, in gioventù, fu allieva di Henry More (1614-1687) e, negli ultimi anni della sua vita, frequentò assiduamente Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1699). I suoi interessi spaziavano dalla medicina alla filosofia naturale, dalla religione alla cabala cristiana. La sua unica opera rimasta, i *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et Creatura*, pubblicata peraltro postuma nel 1690, ha un taglio prevalentemente metafisico, è un perfetto connubio delle sue ascendenze neoplatoniche e di cabalismo e propone un'ontologia in cui Dio si colloca al di fuori della creazione e Cristo costituisce un'entità intermedia fra creato e creatore. Secondo Conway, la realtà è costituita da un'unica sostanza che si compone di un'infinità di monadi, che a loro volta sono combinazioni di materia e spirito. L'impatto di Conway sulla storia del pensiero è evidente, al punto che oggi è aperto un dibattito sulla possibilità che Leibniz proprio da lei abbia tratto il termine *monade*²⁶. D'altronde, lo stesso pen-

24. Drake 1696, p. 3.

25. *Ivi*, p. 18.

26. Cfr. Merchant 1979, pp. 265-266; Duran 2006. Allison P. Coudert ritiene invece che F.M. van Helmont fosse la fonte originale di Leibniz (cfr. Coudert 1995, pp. 26-

satore tedesco riconosceva la vicinanza delle sue posizioni filosofiche al sistema elaborato dalla Viscontessa di Conway, «a metà strada tra Platone e Democrito»²⁷.

Lady Masham era figlia di Ralph Cudworth (1617-1688), figura di spicco tra i platonici di Cambridge, fu istruita proprio dal padre e frequentò assiduamente gli ambienti filosofici cantabrigensi. Per quanto il genitore la scoraggiasse a dedicarsi agli studi filosofici, ella nutrì la sua naturale propensione alla filosofia, traendo ispirazione principalmente da John Locke (1632-1704), al quale fu legata da una profonda amicizia sin dal 1681. Ella fu anche corrispondente di Leibniz, di Jean Le Clerc (1657-1736) e probabilmente di John Norris (1657-1711). Damaris Masham diede alle stampe due opere filosofiche, uscite entrambe anonime: il *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e gli *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705). La prima opera fu redatta in aperto contrasto con le *Letters Concerning the Love of God* (1695), un breve carteggio tra John Norris e Mary Astell sulla natura dell'amore. Damaris Masham, rigettando la distinzione tra amore di benevolenza e amore di concupiscenza, presentata da Norris e Astell, ne criticava la morale entusiasta che emergeva dallo scritto e, di contro, proponeva una morale incentrata sui legami naturali tra esseri umani e fondata sulla legge di ragione. In questo modo, il suo ragionamento sdoganava la morale dal mero orizzonte religioso, per aprirsi alla dimensione sociale dell'individuo. Negli *Occasional Thoughts*, proprio a partire dalla naturale socialità dell'essere umano, Masham sottolineava l'importanza di tutti i membri di ogni comunità in vista della sua armonia e del suo benessere. Argutamente ella presentava alcune istanze egualitarie che non prevedevano un sovvertimento della struttura sociale del tempo, ma lavoravano sul riconoscimento della centralità del ruolo delle donne in quanto tali. Emblematico è il caso delle madri: ella notava semplicemente come esse fossero le vere prime educatrici e una concreta assistenza delle madri si rendesse «necessaria per la corretta formazione

34, 78-98; Ead. 1999, pp. 177-219). Su Conway si vedano anche Duran 1989; Hutton 1999, 2004, 2015; Mocchi 2003, pp. 55-90; White 2009.

27. Leibniz 1965, III, p. 217.

dei loro figli di entrambi i sessi»²⁸. Infatti, le impressioni che le giovani menti ricevono in tenera età, «che per la maggior parte sono inevitabilmente trasmesse dalle donne, sono di enorme importanza per gli uomini per tutto il resto della loro vita, dal momento che producono una forte e spesso inalterabile influenza sulle loro inclinazioni e passioni»²⁹. Di conseguenza, se chi educa manca di istruzione, anche l'educazione che impartirà ai propri figli ne risulta impoverita.

Inoltre, secondo Masham, la morale non può esaurirsi nella mera applicazione di regole, o nell'obbedienza cieca, ma si esprime nella comprensione e nell'uso corretto dell'intelletto. Anche da un punto di vista religioso, dunque, l'esercizio della virtù non conosce distinzione di genere, se non per causa della distorta lettura che l'uomo ha dato del messaggio di Cristo. Ad esempio, nel caso della castità, che egli ha imposto come dovere a entrambi i sessi, perché mai una trasgressione, magari reiterata, da parte di un uomo è giudicata come un peccatuccio veniale, mentre se è la donna a trasgredire, anche solo una volta, essa è tacciata d'infamia per tutta la vita³⁰?

Appare evidente da questa rapida rassegna che Catharine Trotter Cockburn fosse tutt'altro che una voce isolata ed eccezionale. Al contrario, la presenza femminile in tutti i contesti intellettuali dell'Europa d'età moderna è innegabile, tanto che qualcuno ha ipotizzato l'esistenza di una *Repubblica delle donne*, fiorente soprattutto tra il 1630 e il 1680, che tuttavia non costituiva la mera risposta femminile al predominio culturale maschile, ma si connotava come una componente essenziale della più ampia *Repubblica delle lettere*³¹.

Ciononostante, i contributi offerti dalle pensatrici al dibattito filosofico sono rimasti troppo spesso ignorati dalle ricostruzioni canoniche della storia del pensiero. Secondo Eileen O'Neill, la scomparsa delle donne dall'orizzonte della storia della filosofia è da imputare a un fenomeno di «purificazione della filosofia», avvenuto in pieno XIX secolo, per cui tutti i temi legati alla produzione filosofica femminile

28. Masham 1705, p. 8.

29. *Ibidem*.

30. *Ivi*, pp. 154-155. Al riguardo si veda Mocchi 2012.

31. Cfr. Pal 2012.

(fede, rivelazione, ruoli sociali) persero dignità filosofica e furono ascritti genericamente all'antropologia³². Jonathan Rée ritiene, invece, che la totale estromissione delle donne dalla storia della filosofia sia il risultato dell'evoluzione della schematizzazione del canone filosofico: da Kant in poi si è iniziato a ritenere filosofi solo quei pensatori che hanno prodotto illustrazioni efficaci della ragion pura e, ovviamente, l'applicazione del canone è stata retroattiva³³. Il dibattito apertosi in seguito all'affermazione dei *gender studies* in ambito accademico, almeno dalla fine degli anni Settanta del Novecento, ha contribuito alla riemersione dall'oblio di alcune figure di donne intellettuali di età moderna. Si è parlato di rinascimento femminile europeo³⁴ e di riconquista di consapevolezze identitarie femminili³⁵. Oggi l'interesse verso le pensatrici di età e di ispirazione lockeana e leibniziana sta liberandosi da una connotazione (forse eccessivamente) militante e gli studi più recenti hanno acquisito un taglio più storico-filosofico, pur non mancando della necessaria sensibilità verso la condizione di subalternità della donna in età moderna, che rende straordinarie le pensatrici che riuscirono a contribuire al dibattito intellettuale del tempo.

32. Cfr. O'Neill 2005, p. 186.

33. Cfr. Rée 2002.

34. Cfr. Kelly-Gadol 1977.

35. Cfr. Harth 1992.

1.

Chi era Catharine Trotter Cockburn?

1. *Biografia*

La principale fonte d'informazione sulla vita di Catharine Trotter Cockburn è la biografia ufficiale, scritta da Thomas Birch e inserita in apertura dell'edizione postuma dei *Works of Mrs. Catharine Cockburn*, in due volumi, uscita a Londra nel 1751¹. Il testo, che dipinge un'immagine lusinghiera dell'autrice e riporta alcuni tra gli episodi più significativi della sua vita privata e intellettuale, può ritenersi generalmente attendibile, come ha mostrato un recente lavoro di verifica, condotto da Anne Kelley, sebbene vi si trovino alcune informazioni che la studiosa ritiene errate o discutibili².

1.1 *La data di nascita*

Secondo quanto riferisce Birch, Catharine nacque a Londra, il 16 agosto 1679, secondogenita «del Capitano David Trotter, un gentiluomo scozzese, comandante nella marina reale, durante il regno di Carlo II, e della signora Sarah Ballenden»³. Tuttavia, la data di nascita è divenuta recentemente oggetto di discussione e revisione. Margaret Connor si richiama a una lettera datata 13 dicembre 1707 e scritta da Cockburn a uno dei suoi corrispondenti più attivi nei primi anni del

1. *The Life of Mrs. Catharine Cockburn* è una biografia abbastanza dettagliata, che consta di 48 pagine, nell'edizione originale, ed è inserita in apertura del primo volume con numerazione romana (WCC I, pp. i-xlviij).

2. Cfr. Kelley 2002, pp. 1-10.

3. *The Life*, p. ii.

XVIII secolo, Thomas Burnet of Kemnay (1656-1729). In questa epistola l'autrice rivelava all'amico l'identità di una signora con la quale ella si era intrattenuta pochi giorni prima in campagna, ovvero «la cognata del sig. Le Clerc, la più giovane delle sorelle Leti, che è sposata con mio figlio e mi ha già reso nonna»⁴. La notizia che Catharine fosse nonna nel 1707 è sorprendente e del tutto incompatibile con le informazioni fornite dal biografo ufficiale, secondo le quali ella avrebbe avuto l'età di 28 anni, a quel tempo, e sarebbe stata ancora nubile, avendo sposato Patrick Cockburn solo a metà dell'anno successivo. Connor recepisce come attendibile l'epistola e, di conseguenza, sostiene la necessità di una retrodatazione della nascita della nostra filosofa⁵. Tuttavia, la studiosa non avanza alcuna ipotesi di una nuova possibile datazione.

Anne Kelley si mostra molto più cauta verso i contenuti della missiva, suggerendo che il manoscritto della collezione Birch, custodito oggi nella British Library di Londra⁶, sia una copia che la studiosa non ritiene sia stata redatta dalla mano di Cockburn e per questo sospetta che sia stato commesso qualche errore nella trascrizione⁷. Negando l'attendibilità della missiva, dunque, Kelley respinge le argomentazioni di Connor, ma sostiene anch'ella l'ipotesi di una retrodatazione della nascita di Catharine Cockburn sulla base di altre informazioni in suo possesso: ella è, infatti, riuscita a ritrovare in uno dei registri di battesimo di St. Andrew, a Holborn, Londra, la rubricazione del battesimo di una «Katherine Trotters, figlia del sig. David Trotters e di sua moglie Sarah», il giorno 29 agosto 1674. Alla luce di questo documento, Kelley propone di datare cinque anni prima la nascita della nostra filosofa⁸. In effetti, malgrado alcune piccole incongruenze grafiche, il luogo di nascita e i nomi dei due genitori corrispondono con quelli indicati da Birch, e la data del battesimo sarebbe compatibile col mese e il giorno di nascita da lui riportati.

4. WCC II, p. 203.

5. Cfr. Connor 1995.

6. BL Add. MS 4264, ff. 153f.-v.

7. Cfr. Kelley 2002, p. 39, nota 141.

8. Cfr. *ivi*, p. 1, nota 1.

Tuttavia, anche accogliendo l'ipotesi di Kelley, le informazioni contenute nella missiva del 13 dicembre 1707 risultano decisamente problematiche. Soprattutto, alla luce del fatto che l'unico figlio maschio di Catharine Trotter – di cui perlomeno abbiamo un riscontro – si chiamava John Cockburn, il quale, come attesta il cognome, era figlio di Patrick Cockburn (1678-1749), marito di Catharine a partire dal 1708. Purtroppo le notizie su John sono molto scarse: a quanto pare nacque a Londra il 15 agosto 1713 ed era il secondo figlio di Patrick e Catharine⁹. È evidente dunque che, se la data del 1707 è corretta, la lettera in questione non può riferirsi a lui.

Per chiarire questo punto, due interessanti riferimenti sono forniti nel testo della missiva: (1) l'autrice si rammaricava del fatto che Lady Masham non fosse andata a trovarla negli ultimi tempi, probabilmente a causa del vaiolo che aveva colpito il figlio, e (2) piange la prematura scomparsa del figlio di Lady Sarah Piers. Sebbene non vi siano notizie certe sulla malattia di Francis Cudworth Masham (1686-1731), il dato (1) ci suggerisce che Damaris Masham fosse ancora viva al momento della stesura della stessa, e dunque tutto lascia pensare che sia stata scritta prima del 20 aprile 1708, data della sua morte. Inoltre, sappiamo che la morte del figlio di Sir George Piers (1670-1720) e di sua moglie Sarah (?-1719) sopraggiunse nell'estate del 1707¹⁰. L'informazione (2), dunque, ci offre un *terminus ante quem* non è possibile collocare la lettera. Ne consegue che la data del 13 dicembre 1707, riportata in apertura di epistola, può ragionevolmente considerarsi attendibile. Il che esclude che John Cockburn, che sarebbe nato solo sei anni dopo, fosse al tempo già sposato e con prole.

Come Kelley, anch'io reputo questa lettera una fonte non affidabile, tuttavia, l'esame del manoscritto non rivela un'evidente discontinuità nella grafia rispetto ad altre lettere dello stesso carteggio¹¹. Dunque, la

9. Non sono riuscito a rintracciare alcun documento ufficiale su John Cockburn, la data a cui mi riferisco è rintracciabile online al seguente sito <<https://www.ancestry.it/family-tree/person/tree/29238994/person/240058732214/facts>>.

10. Cfr. Greer *et al.* 1988, p. 446.

11. Per quanto io non abbia competenze grafologiche per esprimere una valutazione professionale, appare evidente che si tratti di una bella copia, pur presentando alcune

mano che ha ricopiato queste lettere sembra essere la medesima, ma non c'è alcuna prova che fosse proprio quella di Cockburn. Nutro, al contrario, il forte sospetto che il documento non sia attribuibile alla filosofa, e due indizi alimentano le mie perplessità.

Il primo è contenuto nel passo a cui si riferisce Connor ed è l'identità della presunta nuora di Catharine Cockburn, ossia la più piccola delle sorelle Leti, l'ultima delle figlie di Gregorio Leti (1630-1701), poliedrico e discusso scrittore di origini italiane. Questa è un'informazione interessante, che tuttavia complica ulteriormente la questione, perché Leti aveva sposato Maria Guérin nel 1659, con la quale aveva avuto cinque figlie. La prima, Maria, sposò il teologo svizzero Jean Le Clerc (1657-1736), tra il 1690 e il 1691, come lo stesso Gregorio Leti confermava nella sua *Critique historique, politique, morale, économique et comique sur les lotteries* del 1697, allorché, per dimostrare la sua tolleranza religiosa, riferiva che la figlia maggiore dopo aver sposato, sette anni prima, l'arminiano Le Clerc si era convertita al suo credo. Curiosamente, egli riportava anche l'età della sua primogenita al momento del matrimonio, 26 anni, dunque possiamo ipotizzare che ella sia nata tra il 1664 e il 1665¹². Un'altra tessera del mosaico è fornita da uno dei corrispondenti epistolari di Gregorio Leti, tal Giuliani¹³, il quale gli scriveva, in una lettera senza data: «Dal Signor Segretario Justel ho inteso, che dalla sua Signora Moglie ha ricevuto fin' hora cinque figliuole, [...] Fanciullette non havendo ancor la maggiore 12 anni»¹⁴. Pertanto, se la nostra ipotesi sulla data di nascita di Maria Leti è corretta, questa missiva si collocherebbe tra il 1675 e il 1677, periodo

sporadiche correzioni, la cui grafia sembra corrispondere a quella dei ff. 109-110, 115-116, 124-125 e 154f.-v.

12. Cfr. Leti 1697, p. 267. Le notizie sulle figlie di Leti sono davvero scarse: on line qualcuno indica il 1661 come data di nascita di Maria, ma non sono riuscito a rintracciare alcuna fonte certa. Sebbene le informazioni cronologiche disseminate negli scritti di Leti non siano particolarmente precise, tuttavia, il riferimento che egli fornisce circa l'età di sua figlia è la notizia più attendibile di cui disponiamo al momento.

13. Probabilmente «professore di lingua italiana a Parigi», secondo quanto riportato in un ormai datato studio di Agostino Cameroni (1893, p. 42), il quale peraltro non indica alcuna fonte.

14. Leti 1701, p. 362.

in cui la fanciulla doveva avere circa 12 anni. Di conseguenza, al massimo nel 1677, le cinque figlie di Leti erano tutte già nate.

Un ulteriore elemento è fornito da una lettera dell'11 febbraio 1676 di Vincent Minutoli (1639-1709) a Jacques Basnage de Beauval (1653-1723), conservata nella corrispondenza di Pierre Bayle (1647-1706), nella quale è menzionata proprio una delle figlie di Leti, Susanna, nata il 19 novembre del 1675, alla quale Minutoli aveva fatto da padrino in occasione del battesimo avvenuto il 23 dello stesso mese¹⁵. Non mi è stato possibile scoprire se Susanna fosse l'ultima figlia di Gregorio Leti, ma alcune ricerche online mi hanno condotto fino al sito *Berner Geschlechter*, sul quale ho trovato una curiosità su di lei: pare si sia sposata con Georg Tobias Guiguer (1672-1752), figlio di Leonhard Guiguer (1632-1710) e di Elisabeth Tourton (1641-1724)¹⁶. Sebbene non abbiamo notizie su Leonhard, Elisabeth e Georg Tobias, tuttavia questa informazione sembrerebbe escludere Susanna Leti dal novero delle possibili nuore di Catharine Cockburn.

Dagli elementi che abbiamo a disposizione, dunque, non sembra possibile che la più giovane delle sorelle Leti fosse moglie di John Cockburn ed è altresì inverosimile che Catharine possa aver avuto un altro figlio prima di sposarsi, di cui non si ha alcuna notizia, e che questo poi avesse preso in moglie la più giovane di casa Leti. Anche in questa ipotesi, la differenza di età tra i due sposi sarebbe stata perlomeno nell'ordine dei quindici o venti anni a favore della donna, la quale, essendo nata non più tardi del 1677, sarebbe stata persino più vecchia, o al massimo coetanea, della stessa suocera. Catharine Cockburn era un personaggio pubblico, come vedremo più avanti, e un figlio in giovane età al difuori del matrimonio e una nuora coetanea della suocera avrebbero senza dubbio suscitato scalpore, a quel tempo, e invece non se ne trova alcuna traccia, neppure negli scritti più piccanti e scandalistici dell'epoca, che non hanno risparmiato la nostra filosofa. Cionondimeno, il testo della missiva è esplicito nell'indicare la più giovane di casa Leti come la nuora dell'autrice, della quale, per in-

15. Cfr. <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/Lettre118>, nota 28.

16. Cfr. http://www.bernergeschlechter.ch/humogen/family.php?database=humo_&id=159771&main_person=1183777.

ciso, ella tesse le lodi. Per spiegare una tale discrepanza, occorrerebbe retrodatare di almeno vent'anni la nascita di Catharine (ma non c'è alcun altro indizio che ci porti a farlo), ma di conseguenza bisognerebbe riconsiderare anche la data di nascita del marito Patrick Cockburn, che secondo le informazioni ufficiali è nato nel 1678¹⁷, e l'effetto domino costringerebbe a rivedere non solo le date di nascita di tutta l'ascendenza dello stesso Patrick, ma anche della loro discendenza.

Il secondo indizio, che mi fa dubitare che la nostra filosofa fosse l'autrice di questa lettera è fornito da un altro passo della stessa che recita: «[...] mia madre e il sig. Cockburn hanno scoperto che egli è molto più imparentato (*related*) con noi di quanto non sia con mio fratello»¹⁸. L'autrice, dunque, fa riferimento a un fratello, che, tuttavia, dalle informazioni di cui disponiamo, Catharine sembra non avesse. Nel raccontare della prematura morte del padre David, Thomas Birch riporta quanto segue: «Il capitano Trotter lasciò, alla sua morte, solo due figlie, la più grande delle quali si sposò in seguito con il dr. Inglis, successivamente generale medico dell'esercito, dal quale ebbe due figli»¹⁹. Dunque, non si fa menzione di alcun fratello di Catharine.

Passiamo, ora, brevemente all'ipotesi avanzata da Kelley di retrodatare al 1674 la nascita di Catharine Cockburn sulla base della voce di registro dei battesimi di St. Andrew, menzionata sopra. Anch'io ho avuto modo di visionare il documento e non ne ho trovato altri nei registri degli anni successivi che riportassero il battesimo di una bimba che avesse un nome simile a Catharine Trotter. Tuttavia, il documento contraddice l'iscrizione sulla lapide della tomba in cui giacciono le spoglie dei due coniugi Cockburn e della loro figlia più giovane, Grisiel, nel cimitero di Longhorsley, la quale recita:

17. Si vedano, ad esempio, le voci dedicate su alcune risorse on line, come l'*Oxford Dictionary of National Biography* (<http://www.oxforddnb.com/index/5/101005775/>), e il sito di storia locale di Longhorsley, accessibile gratuitamente (<https://sites.google.com/site/longhorsleylocalhistorysociety/patrick-cockburn>).

18. WCC II, p. 204.

19. *The Life*, p. iv. L'informazione è recepita anche da Kelley (2002, p. 3).

Here lie the bodies of P. Cockburn, A.M. Vicar of this Parish, who died 4 Jan. 1748-9, in the 71 year of his age. Catharine his Wife died 11 May 1749 in the 70 year of her age. Let their works praise them in the gates. Grissel their daughter who died 1 Nov 1742 in the 22 year of her age²⁰.

Al tempo della morte di Patrick e Catharine, Birch aveva già iniziato a lavorare all'edizione dei *Works*²¹, per cui è probabile che abbia raccolto informazioni dirette sulla vita della *learned Lady*. Inoltre, la lapide credo costituisca il documento più attendibile nella ricerca sulla sua data di nascita, perché fu iscritta verosimilmente sotto la supervisione di almeno uno dei figli ancora vivi, ai quali mi sembra difficile credere che la madre nascondesse la sua vera età.

1.2 *Formazione, vita intellettuale e familiare*

Catharine Cockburn rimase orfana nel 1683. Al tempo, il padre David prestava servizio nella marina reale presso le coste asiatiche dell'odierna Turchia, dove si ammalò di peste e fu rapidamente stroncato dalla malattia. Egli aveva accumulato una certa fortuna durante gli ultimi anni della sua carriera, ma alla sua morte, questa fu depredata dai suoi commilitoni e la famiglia non ricevette alcuna eredità. Alla vedova Trotter fu accordata dal re Carlo II una pensione, in onore dei servizi resi alla corona dal marito, ma l'erogazione del denaro non era particolarmente puntuale e l'entità della pensione era appena sufficiente per la sopravvivenza. Tra l'altro la disposizione fu revocata sotto i monarchi successivi, Giacomo II, Guglielmo III d'Orange e Maria II Stuart, per essere ripristinata da Anna Stuart di Gran Bretagna²². No-

20. «Qui giacciono i corpi di P. Cockburn, vicario di questa parrocchia, che morì il 4 gen. 1749, all'età di 71 anni. Catharine, sua moglie, morì l'11 maggio 1749, nel suo settantesimo anno di vita. Le loro stesse opere li lodino alle porte della città. Grissel, la figlia, che morì il 1° novembre 1742, all'età di 22 anni» (<https://sites.google.com/site/longhorsleylocalhistorysociety/catherine-trotter-cockburn>, a questo link si può trovare anche la fotografia della lapide, nella quale l'iscrizione risulta chiaramente leggibile).

21. Cfr. Kelley 2002, pp. 1-2.

22. Cfr. *The Life*, pp. iii-iv; si veda anche Kelley 2002, pp. 3-4.

nostante le precarie condizioni economiche, Catharine riuscì sin da bambina a evitare i percorsi canonici di formazione femminile, per lo più finalizzati alla vita domestica, e imparò da autodidatta a leggere e a scrivere, nonché, secondo quanto riferisce Birch, ad apprendere il francese «grazie alla sua applicazione e diligenza, senza alcun istruttore»²³. Beneficiando di «un certo supporto nello studio della grammatica *latina* e della *logica*», si formò anche in queste discipline, delle quali «più avanti redasse un riassunto per suo uso personale»²⁴.

La sua attività da scrittrice iniziò già in adolescenza con la pubblicazione di un breve romanzo epistolare dal titolo *The Adventures of a Young Lady* (1693)²⁵, mentre la carriera da drammaturga si aprì con una tragedia, intitolata *Agnes de Castro*, messa in scena nel 1695 e pubblicata l'anno successivo in conseguenza di un buon successo di pubblico. A questa seguirono altre tre tragedie e una commedia, in ordine di apparizione: *Fatal Friendship* (1698), la commedia *Love at Loss; or most Votes carry it* (1701), *The Unhappy Penitent* (1701) e *The Revolution of Sweden* (1706). La sua attività poetica e drammaturgica e una certa notorietà che ne seguì le consentirono di entrare in contatto con alcuni dei letterati più eminenti del tempo, tra i quali soprattutto William Congreve (1670-1729)²⁶, e di conoscere politici molto potenti dell'epoca, come John Churchill (1650-1722), primo duca di Marlborough, la moglie del quale, Sarah, fu successivamente incaricata dalla regina Anna di Gran Bretagna di corrispondere ai Trotter la pensione, già accordata loro da

23. *The Life*, pp. iv-v.

24. *Ibidem*.

25. Il testo fu inserito anonimo nel primo volume di una raccolta di scritti intitolata *Letters of Love and Gallantry and Several Other Subjects, Written by Ladies* (Briscoe, London 1693, vol. I, pp. 1-141). Questo scritto fu poi riedito nel 1718, col titolo *Olin-da's Adventures: Or the Amours of a Young Lady* e attribuito ufficialmente a Cockburn, all'interno di un'altra raccolta in due volumi dal titolo *Familiar Letters of Love, Gallantry and Several Occasions* (Briscoe, London 1718, vol. II, pp. 133-198). A tal riguardo si veda Kelley 2002, pp. 53-74. Inoltre, la giovane Catharine fu una delle "nove muse" che, nel 1700, contribuirono all'edizione di *The Nine Muses, Or, Poems. Written by Nine Several Ladies Upon the Death of the late famous John Dryden, Esq.* (Basset, London 1700), una raccolta di componimenti poetici, scritti da donne, in occasione della morte del poeta John Dryden (1631-1700).

26. Cfr. *The Life*, pp. vi-vii, xxi-xxiii.

re Carlo II, ma sospesa sotto i sovrani successivi. Birch riferisce che la duchessa di Marlborough svolgeva l'incarico per il tramite di Gilbert Burnet (1643-1715), vescovo di Salisbury, dove la famiglia Trotter si era trasferita tra il 1701 e il 1703²⁷. Qui Catharine ben presto iniziò a frequentare il circolo di Elizabeth Burnet (1661-1709), terza moglie del vescovo Burnet, scrittrice devozionale e autrice di un'opera molto apprezzata, *A Method of Devotion* (1708)²⁸.

Il soggiorno a Salisbury coincide con una fase molto importante nella vita di Cockburn, nella quale i Burnet ebbero un ruolo decisivo. Nell'ambiente anglicano del circolo di Elizabeth, infatti, ella trovò le condizioni giuste per maturare la decisione di ritornare alla Chiesa d'Inghilterra, e la sua conversione si sarebbe ufficializzata nel 1707. A Salisbury ella ricevette anche molti stimoli intellettuali, che favorirono la sua svolta filosofica. In questo periodo, infatti, ella conobbe il cugino del vescovo Gilbert, Thomas Burnet of Kemnay²⁹, un uomo di cultura, che frequentava il circolo intellettuale dell'Elettrice Sofia, ad Hannover, ed era amico e corrispondente di Leibniz. È proprio tra il 1701 e il 1702, inoltre, che Catharine Cockburn si dedicò alla stesura della *Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*, dopo l'uscita della quale entrò in contatto con lo stesso Locke grazie all'intermediazione di Elizabeth Burnet³⁰.

27. Il biografo indica maggio 1703 come data di trasferimento definitivo (cfr. *The Life*, p. xxi), ma alcune lettere di Catharine scritte da Salisbury e datate 1701 attestano come già da quell'anno la sua famiglia vi trascorresse lunghi periodi (cfr. WCC II, p. 155).

28. Elizabeth Burnet, nata Blake, si era già sposata neanche diciottenne con Robert Berkley di Spetchley (1631?-1693), col quale si era rifugiata a L'Aia subito dopo l'incoronazione del cattolico Giacomo II Stuart (1685), per poi far ritorno in Inghilterra dopo la Gloriosa Rivoluzione (1689). Nel 1693, rimase vedova senza figli, finché non decise di sposarsi con Gilbert Burnet nel 1700. Tra i suoi amici si annoverano John Locke ed Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester. Per ulteriori dettagli biografici si veda *Some Account of her Life* di Timothy Goodwyn con cui si apre la terza edizione (prima postuma) del suo *A Method of Devotion* (cfr. E. Burnet 1713, pp. iii-xxxii). Su Elizabeth Burnet si veda Zook 2013, pp. 160-196.

29. Birch vi si riferisce erroneamente come "George Burnet", che era invece il nome del figlio. È ormai acclarato, invece, che si tratti di Thomas (cfr. Kelley 2002, p. 4, nota 13).

30. Cfr. CJL VII, ep. 3153, pp. 638-639. Si vedano Waithe 1991, pp. 104-106; Kelley 2002, pp. 4-5, 15-16.

Nel 1708, come anticipato sopra, sposò Patrick Cockburn, pastore anglicano che, in quello stesso anno, fu nominato curato di Nayland, nel Suffolk, dove i coniugi si trasferirono e soggiornarono fino al 1713³¹, quando al reverendo Cockburn fu affidata la parrocchia di St. Dunstan, a Londra, in Fleet Street. Tuttavia, quando nel 1714 salì al trono Giorgio I di Hannover, egli rifiutò di abiurare e fu costretto a lasciare la sua Chiesa. La famiglia Trotter si trovò allora ad affrontare difficoltà economiche, solo parzialmente attenuate dal lavoro di Patrick come insegnante nell'accademia di Chancery Lane, che alla fine lo spinsero, dietro suggerimento del Lord Cancelliere Peter King, a fare abiura³². Era il 1726.

La vita matrimoniale e le ristrettezze finanziarie segnarono, di fatto, la fine della carriera da drammaturga di Catharine Cockburn e la sospensione per diversi anni della sua attività filosofica, a favore dei «doveri di moglie e madre»³³. È ella stessa, in una lettera privata indirizzata al poeta Alexandre Pope (1688-1744), ma mai spedita, a riconoscere con molta lucidità che, proprio quando l'astro di Pope iniziava a splendere sul mondo, ella si ritirava dalla scena: «[...] una volta sposata, nel 1708, ho detto addio alle muse a mi sono abbandonata [...] totalmente alle cure della famiglia e all'istruzione dei miei figli»³⁴.

Nel 1727, in seguito all'abiura, Patrick Cockburn fu nominato ministro della congregazione episcopale di Aberdeen, in Scozia, e, dopo breve tempo, grazie ancora all'intercessione del Lord Cancelliere King, gli fu affidato anche il vicariato di Longhorsley, nel Northumberland. Per circa dieci anni il reverendo Cockburn mantenne entrambi gli incarichi, beneficiando dunque di una duplice rendita. Le più stabili condizioni economiche permisero a Catharine di riprendere la sua at-

31. L'unica testimonianza della loro presenza a Nayland è la rubricazione del battesimo della loro prima figlia, Mary, il 13 aprile 1712.

32. Peter King (1669-1734) fu nominato gran cancelliere d'Inghilterra nel 1725. Egli era cugino di John Locke e curiosamente fu proprio lui, nel 1702, a recapitare a Catharine Cockburn (allora ancora Trotter) una lettera di ringraziamento da parte di Locke e alcuni libri in regalo in segno di apprezzamento per la sua *Defence* (cfr. *The Life*, pp. xviii-xx).

33. *Ivi*, p. xxxv.

34. *Ivi*, p. xl.

tività intellettuale e, già nel 1727, completò la stesura di una seconda difesa di Locke, *A Vindication of Mr. Locke's Christian Principles from the injurious Imputations of Dr. Holdsworth*. Il testo, tuttavia, non incontrò l'interesse di alcun editore e rimase inedito fino al 1751, allorché Birch lo incluse nei *Works*.

Nel 1737, a seguito di alcune negligenze riscontrate su Longhorsley, il vescovo di Durham impose al rev. Cockburn di trasferirsi permanentemente lì e di occuparsi personalmente della gestione del vicariato, lasciando l'incarico di Aberdeen e il relativo compenso³⁵. A quel tempo le sue corrispondenti più stimolanti erano già tutte morte: Masham (1708), Elizabeth Burnet (1709) e Sarah Piers (1719). Il profondo Nord in cui i Cockburn si trovavano a vivere era geograficamente distante dai centri di cultura più vivi e mal collegato con essi, di conseguenza, le relazioni epistolari con Londra divennero sempre meno frequenti. A questo si aggiunga che negli anni successivi, le condizioni di salute di Catharine iniziarono gradualmente a peggiorare. Ciononostante ella seppe costruire una nuova rete di corrispondenti epistolari, tra i quali sua nipote Anne Arbuthnot, Thomas Sharp (1693-1758), arcidiacono del Northumberland, ed Edmund Law (1703-1787), allora residente nella confinante contea di Cumberland. Come riporta Birch, nel 1737 Catharine pubblicò, sul «Gentlemen's Magazine», una poesia, *Verse Occasioned by the Busts in the Queen's Hermitage*³⁶ e una breve risposta a un quesito giuridico³⁷. In questo periodo completò e diede alle stampe altre due opere filosofiche, già menzionate sopra ed entrambe in difesa di Samuel Clarke: i *Remarks upon some Writers* che, sebbene fossero pronti già nel 1739, videro le stampe solo nel 1743 sul periodico «The History of the Works of the Learned»³⁸; i *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay*, pubblicati a Londra nel 1747.

A Longhorsley Catharine e Patrick trascorsero gli ultimi anni della loro vita ed è qui che si spensero entrambi nel 1749, a distanza di pochi

35. Cfr. *ivi*, p. xxxv.

36. «Gentlemen's Magazine», vol. 7, 1737, p. 308.

37. *Ivi*, p. 260.

38. Cfr. Cockburn 1743.

mesi l'una dall'altro. Ebbero tre figlie, Mary (1712), Catherine (1715) e Grissel (1720), oltre al già menzionato John (1713).

2. *L'immagine di Catharine Trotter Cockburn nel suo tempo*

La biografia redatta da Thomas Birch restituisce un'immagine estremamente positiva di Catharine Cockburn, dipingendola come una donna dotata di bellezza e di talento: «[...] era infatti piccola di statura, ma aveva una notevole vivacità negli occhi e una delicatezza della carnagione del viso»³⁹. Di indole dolce, ella si mostrava timida e modesta, ma anche amabile, cordiale e allegra, generosa e benevola, mai incline alla lamentela né alla sciocca adulazione. La sua condotta, riferisce ancora il biografo, fu sempre irreprensibile e «conforme a quei principi di morale e religione, per i quali ella nutriva la più piena e razionale convinzione»⁴⁰.

Tuttavia, nonostante le sue innumerevoli doti morali e intellettuali, ella non sfuggì alle critiche e alle «malignità», che, al tempo, di sovente erano riservate alle donne pubbliche, soprattutto quelle del mondo dello spettacolo⁴¹: l'imputazione principale era l'eccessiva licenziosità dei comportamenti. In particolare, Catharine Cockburn fu, insieme a Delarivier Manley (1663?-1724) e Mary Pix (1666-1720), bersaglio dell'opera satirica *The Female Wits. Or, The Triumvirate of Poets at Rehearsal*, messa in scena nel 1696 e pubblicata anonima nel 1704. Sebbene fosse presa di mira principalmente Manley, anche Pix e Cockburn (ancora Trotter all'epoca) erano presentate come «due gentildonne che si sono date non poco da fare per andare in stampa e ora sono in un tale connubio con penna e inchiostro, che sarebbe molto difficile per loro trarsene fuori»⁴².

39. *The Life*, p. xlvi.

40. *Ivi*, p. xlvi.

41. Cfr. Kelley 2002, pp. 11-15.

42. *The Female Wits* (1704), preface http://www.gutenberg.org/files/37546/37546-h/37546-h.htm#FNanchor_1_1.

La critica più sferzante a Catharine Cockburn paradossalmente fu mossa proprio da Delarivier Manley. Nel suo *New Atalantis* (1709)⁴³, la scrittrice, che come visto era non meno chiacchierata della nostra, si mostrava implacabile nei confronti della collega:

Potrei enumerare, se non fosse troppo tedioso, molte avventure di Daphne (*alias* Cockburn), grazie alle quali ella è diventata la distrazione di quanti in città la trovassero di loro gusto e fossero disposti a pagarla (*purchase*). Tuttavia, assumeva un'aria di *pretesa virtù* ed era sempre eloquente (secondo il suo modo altero) riguardo alla *debolezza* altrui. Ella indossava inoltre una maschera eccellente, chiamata religione, avendo tanto spesso cambiato ed essendosi altrettanto spesso professata *devota* di quel *tempio*, in cui vi era più evidente interesse, o i cui preti avevano la maggiore arte di persuasione. [...] Trovare un marito fu il suo affare, l'unico mezzo per impedirle di cadere (quando la sua giovinezza e il suo fascino erano ancora in piena fioritura) nell'estremo disprezzo⁴⁴.

Più avanti nella stessa opera Manley riferiva che il ritratto di Cockburn aveva un posto nella galleria dei ritratti delle persone di ingegno di proprietà di Lord Halifax. «Se vi si trovi – commentava ironicamente la scrittrice – per il suo *limitato* talento nella poesia o per il suo maggiore talento in *amore*, lo lascio alla decisione di Sua Signoria»⁴⁵.

In un'opera successiva, *The adventures of Rivella* (1714), la protagonista Rivella (pseudonimo della stessa Manley), raccogliendo le confidenze di Cleander, scopre che Calista sarebbe stata la prima donna con cui questi aveva tradito la moglie⁴⁶. Il *Key* aggiunto dall'autrice nella seconda edizione, uscita nel 1715, non lasciava spazio a

43. Il titolo per esteso è *Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality of Both Sexes from the New Atalantis, an Island in the Mediterranean*.

44. Manley 1709 II, pp. 55-56.

45. *Ivi*, p. 266.

46. «La madre di lei – secondo quanto riferisce Cleander – trovandosi in ristrettezze economiche e indebitata nei suoi confronti, gli aveva offerto in garanzia la sicurezza della figlia, da lui accettate, unitamente al dono di una notte insieme, in cambio del quale non aveva mai offerto alcuna ricompensa» (Manley 1999b, p. 219).

dubbi circa l'identificazione del personaggio di Calista con Catharine Cockburn. Curiosamente era svelata anche l'identità di Cleander: si trattava di John Tilly, un avvocato senza scrupoli e governatore della prigione di Fleet, amante della stessa Manley, col quale questa sembra abbia avuto tre figli illegittimi⁴⁷.

Delarivier Manley rivelava anche un altro retroscena scandaloso della vita privata di Daphne/Cockburn, la quale godeva della protezione di una scrittrice, Zara, moglie del cavaliere Pierro, descritta come una donna particolarmente acuta e vivace. Si tratta verosimilmente di Sarah Piers, moglie di sir George Piers, ufficiale al servizio del duca di Marlborough⁴⁸. L'amicizia fra le due donne è confermata sia da Birch, secondo il quale Lady Piers «aveva sin da subito nutrito stima per la nostra autrice, e aveva stretto un'intima e sincera amicizia con lei»⁴⁹, sia da una corrispondenza epistolare tra Cockburn e Lady Piers, intercorsa tra il 1697 e il 1709⁵⁰. Tuttavia, Manley allude alla possibilità che la loro amicizia fosse in realtà una relazione erotica. Ella racconta che Zara nutriva «un'infinita ansia che qualche amante potesse insinuarsi là dove ella aveva riposto il suo cuore», dal momento che, a causa delle ristrette circostanze, «Daphne era costretta ad avere degli amanti», per quanto questi non avessero alcun peso sui suoi sentimenti: «[...] sembrava che esse vivessero solo l'una per l'altra»⁵¹.

47. Cfr. Bunyan Anderson 1936, pp. 270-271; Carnell 2007; 2008, pp. 2, 11, 59-60, 113-117.

48. L'identificazione non si basa sulla sola – e peraltro inequivocabile – assonanza dei nomi, ma su una serie di altri elementi biografici che sembrano confermarla. Si veda al riguardo Kelley 2002, p. 20, nota 37.

49. *The Life*, p. x.

50. BL Add Ms. 4264, ff. 284-332.

51. Manley 1709, II, p. 56. Recependo senza riserve il giudizio di Manley, Margaret Maison descrive Cockburn in termini non proprio lusinghieri, ascrivendole «un entusiasmo per l'altro sesso pari solo alla sua ardente e articolata devozione alle opere di Locke» (Maison 1978, p. 406). Inoltre, Maison presenta il percorso di evoluzione intellettuale dell'autrice inglese come un progresso «da una alquanto dubbia reputazione teatrale e sessuale, alle influenti vette della rispettabilità teologica e letteraria» (*ibidem*). Maison prende spunto da alcuni versi tratti dai *Moral Essays* (1731-1735) di Alexander Pope, identificandone il personaggio di Rufa con Catharine Cockburn: «Rufa, whose eye quick-glancing o'er the Park, / Attracts each light gay meteor of a

Infine, l'accusa di ipocrisia e di opportunismo in materia di religione, ventilata da Manley nel brano del *New Atalantis* sopraccitato («avendo tanto spesso cambiato ed essendosi altrettanto spesso professata *devota* di quel *tempio*, in cui vi era più evidente interesse»), era reiterata da Manley in un altro passaggio successivo della medesima opera, nel quale rimarcava con sarcasmo che con il matrimonio ella si era ammantata di un'aurea di regolarità, che le permetteva di presentarsi finanche come «un ornamento per quella religione che aveva, un tempo, abbandonato e, ora, di nuovo professava»⁵². Tali insinuazioni di Manley evidentemente concernono la sfera intima di una scelta individuale e, non avendo alcun riscontro documentale, non possono essere confermare né smentite. Cionondimeno, come si vedrà nel capitolo terzo, il percorso che conduce Catharine Cockburn al ritorno alla Chiesa d'Inghilterra è perfettamente coerente con la sua traiettoria intellettuale e con la sua riflessione filosofica.

La biografia redatta da Birch si mostra lapidaria nei confronti delle calunnie di Manley:

[...] una penna tale quale quella della sig.ra Manley non può offendere la reputazione di nessuno, se non la sua stessa. L'occasione del suo rancore rende onore alla sig.ra Cockburn, in quanto l'unica provocazione per questo fu il suo ritiro dalla blanda frequentazione che ella una volta aveva della sig.ra Manley, a causa della licenziosità sia dei suoi scritti che della sua condotta⁵³.

Tuttavia, qualche ombra si era allungata sulla reputazione di Cockburn già alcuni anni prima che fossero pubblicati i testi scandalistici di Manley, tanto che una delle sue più importanti sostenitrici, Elizabeth Burnet, ne riferiva a Locke in questi termini:

Spark, / Agrees as well with Rufa studying Locke, / As Sappho's diamonds with her dirty Smock, / Or Sappho at her toilet's greazy task, / With Sappho fragrant at an ev'ning Mask: / So morning Insects that in muck begun, / Shine, buzz and fly-blow in the setting-sun» (vv. 21-28). La studiosa, inoltre, insinua che Trotter fosse ridicolizzata dai suoi contemporanei per via del suo atteggiamento presuntuoso e altezzoso (Maison 1978, pp. 407-408).

52. Manley 1709, II, p. 56.

53. *The Life*, pp. xlvii-xlviii.

la sua religione che permette grande libertà, le ristrettezze finanziarie, che la obbligarono a scrivere per il teatro e, di conseguenza, a stringere dubbie amicizie, hanno lasciato qualche macchia sulla sua reputazione, e, per quanto io sia propensa a pensare che ella sia stata in larga misura calunniata, la mia benevolenza sarebbe irrisa, se non la mettessi al riparo⁵⁴.

È altresì vero che la stessa Elizabeth Burnet, pur rammaricandosi per la fede papista di Cockburn, nella medesima lettera e in altre del suo carteggio con Locke, ne riconosceva le doti intellettuali e «il talento non comune», confessando di «non poter non ammirare qualcuno con tale chiarezza di pensiero, per quanto seguace di una religione che ostacola decisamente l'esercizio del pensiero e della ragione»⁵⁵.

Le insinuazioni sulla sua reputazione, tuttavia, non erano le sole voci che circolavano riguardo a Catharine Cockburn. Nel 1698, ad esempio, *The Lives and Characters of the English Dramatick Poets* la descriveva come una donna di «penetrazione davvero insolita nel suo sesso», dotata autrice di due tragedie, capace inoltre di raffinati e appropriati ragionamenti «sui più elevati argomenti di metafisica»⁵⁶.

Come già detto, Cockburn era in contatto con William Congreve, il quale ne apprezzava le qualità di poetessa e drammaturga, come testimonia una sua lettera del 1697 di ringraziamento a Cockburn per i versi che ella aveva dedicato al suo *Mourning Bride*⁵⁷. In un'altra occasione, nel 1703, Catharine sottopose allo stesso poeta la nuova tragedia a cui stava lavorando, *The Revolution of Sweden*. Congreve, in risposta, le offrì una serie di consigli circostanziati sul miglioramento dell'opera, della quale giudicava «il disegno generale molto ampio e nobile, il suo svolgimento ben congegnato», sebbene forse «troppo pieno di intrecci, che possono scadere o nella lunghezza o nell'oscu-

54. CJL VII, ep. 3164, pp. 650-651.

55. *Ivi*, ep. 3153, p. 638.

56. Langbaine e Gildon 1698, p. 179.

57. Cfr. *The Life*, pp. vi-vii. I versi di Cockburn furono inclusi da Birch nei *Works* col titolo *To Mr. Congreve, on his Tragedy, The Mourning Bride* (WCC II, pp. 564-565).

rità». Egli, tuttavia, riteneva l'autrice «dotata delle capacità sufficienti per evitare entrambi questi inconvenienti»⁵⁸.

Birch racconta, inoltre, che anche il drammaturgo irlandese, George Farquhar (1677/78-1707), rimase colpito dalla seconda tragedia di Cockburn, *Fatal Friendship*, oltre che dalla sua bellezza, e, quando seppe che ella aveva assistito alla rappresentazione della sua prima commedia, *Love and a Bottle* (1698), decise di inviargliene una copia. Nella lettera acclusa Farquhar si lamentava del fatto che la sua commedia «fosse stata scandalosamente calunniata come offensiva per le donne», chiedendo invece l'approvazione della collega⁵⁹.

Le opere filosofiche di Cockburn, come quelle di quasi tutte le filosofe in età moderna, uscirono anonime, e in alcuni casi furono inizialmente attribuite ad altri pensatori più noti del tempo. L'anonimato era, a quell'epoca, un espediente molto utilizzato anche dagli autori più eminenti, soprattutto quando le teorie presentate erano esposte all'accusa di eresia. Su tutti ricordiamo Baruch Spinoza (1632-1677) e lo stesso John Locke. Nel caso dei lavori delle donne, tuttavia, l'autocondanna all'invisibilità si rivelava un accorgimento quasi necessario per prendere la parola e intervenire nel dibattito filosofico. In una lettera all'amico Thomas Burnet of Kemnay del 1701, era la stessa Cockburn a spiegare che «il nome di una donna avrebbe attratto un pregiudizio contro un'opera di natura filosofica, e la verità e la ragione hanno minor forza, quando la persona che le difende è oggetto di pregiudizio»⁶⁰.

In effetti, il pregiudizio di genere era talmente radicato che, qualche anno più tardi lo stesso Thomas Burnett of Kemnay, riferendo a Cockburn dell'apprezzamento di Leibniz per le doti speculative di Damaris Masham, insinuava maldestramente che la Lady fosse imbeccata da Locke⁶¹. Nella replica di Cockburn era palpabile tutta la sua indignazione per i sospetti dell'interlocutore, al quale chiariva senza mezzi termini che «è fuor di dubbio che le donne siano capaci di pe-

58. *The Life*, p. xxii.

59. *Ivi*, pp. viii-ix.

60. WCC II, p. 155.

61. Cfr. *ivi*, p. 185.

netrare a fondo le cose e ragionare correttamente tanto quanto gli uomini», i quali «non hanno alcun vantaggio su di noi se non grazie alle loro opportunità di conoscenza»⁶². Nel caso particolare di Lady Masham, le sue doti intellettuali erano universalmente riconosciute e – continuava Cockburn – ella aveva certamente tratto beneficio dalla lunga frequentazione con un uomo straordinario come Locke. Tuttavia, non c'era alcuna ragione «per sospettare che una donna del suo carattere si prestasse a scrivere nulla che non fosse interamente farina del suo sacco»⁶³. Gli uomini, concludeva la nostra filosofa, avrebbero dovuto essere più equi nel giudicare le donne, piuttosto che sminuirne i lavori, sostenendo che non sono loro prodotti, o al massimo che hanno ricevuto una sostanziale assistenza da parte di un uomo.

Come accadeva di frequente, anche nel caso di Cockburn l'anonimato fu un nascondiglio solo formale e ben presto la maternità delle sue opere filosofiche fu di dominio pubblico. Le reazioni furono tutt'altro che negative. Primo fra tutti, proprio John Locke, dopo aver saputo da Elizabeth Burnet il nome e l'indirizzo dell'autrice della *Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*⁶⁴, si premurò di scriverle una lettera in cui le esprimeva il suo apprezzamento:

come il mondo si avvede della forza e della chiarezza del vostro ragionamento, così io non posso che essere estremamente lusingato del fatto che esso sia stato impiegato in mia difesa. Voi non solo avete sbaragliato il mio avversario, ma ridotto anche me assolutamente in vostro potere [...]⁶⁵.

Nonostante lo stile risulti formale e affettato, tuttavia le parole di Locke sembrano sincere e confermate da un dono in libri e denaro, che egli le fece recapitare da suo cugino Peter King, futuro cancelliere d'Inghilterra⁶⁶.

62. *Ivi*, p. 190.

63. *Ibidem*.

64. Cfr. CJL VII, ep. 3164, p. 651.

65. *The Life*, p. xx.

66. Birch, in realtà, parla solo di libri, ma dalla corrispondenza di Locke di quel periodo con Elisabeth Burnet e con lo stesso cugino Peter King sappiamo che fece re-

Tra i corrispondenti di Locke, anche James Tyrrell (1642-1718) mostrava di apprezzare lo stile e le argomentazioni della *Defence*: «[...] ho letto – egli scrive all'amico il 25 luglio 1703 – la *Difesa* del tuo *Saggio* da parte di una gentildonna contro quel cavilloso polemista, e mi è piaciuta al tal punto che credo nessun altro, a parte te stesso, avrebbe potuto condurla meglio»⁶⁷.

Nel 1704, un'allusione a Catharine Cockburn apparve nella sezione 6 della prefazione alle *Letters to Serena* di John Toland (1670-1722). L'autore la inseriva nel novero delle donne che si distinguono per doti intellettuali e, malgrado non la conoscesse personalmente, dichiarava apertamente la sua stima nei confronti di un'autrice, che si mostrava «padrona assoluta delle più astratte speculazioni in metafisica» e capace di difendere il *Saggio sull'intelletto umano* dalle critiche di un eminente teologo «con un abile esercizio di stile e di ragionamento»⁶⁸.

Per il tramite di Thomas Burnet of Kemnay anche G.W. Leibniz ebbe modo di leggere la *Defence*⁶⁹, «il bel libro della giovane donna di cui voi, signore, a ragione lodate lo spirito e i modi»⁷⁰. Nella lettera allo stesso Burnet del 26 maggio 1706, egli ripercorreva velocemente alcuni dei punti principali del testo, sottolineando le differenze tra lui e Locke in materia di immaterialità dell'anima, natura divina e idee innate. Nonostante un certo tono paternalistico, la missiva mostra che Leibniz avesse letto con attenzione l'opera di Cockburn e ne apprezzasse alcune riflessioni pur non condividendone altre⁷¹. Il filosofo tedesco, inoltre, faceva cenno a Cockburn, pur senza svelarne l'identità, anche nei *Nuovi Saggi*, rivelando di aver «avuto il piacere di leggere l'apologia, che una damigella molto saggia e spirituale» aveva fatto del *Saggio* di Locke⁷².

capitare all'autrice della *Defence* anche cinque guinee, dietro suggerimento della stessa Elizabeth Burnet (cfr. CJL VII, ep. 3207, p. 702; ep. 3212, pp. 706-707; ep. 3219, p. 715; ep. 3228, pp. 723-724).

67. CJL VIII, ep. 3324, p. 44.

68. Toland 1704, *Preface*, p. non numerata.

69. Leibniz 1965, III, p. 307.

70. *Ivi*, p. 308.

71. Cfr. Leibniz 1965, III, pp. 307-308, 311.

72. Leibniz 1965, V, p. 63. Tuttavia, come si diceva sopra, i *Nuovi Saggi* sarebbero rimasti inediti fino al 1765.

Alle attestazioni di stima da parte di Locke, Toland e Leibniz per lo scritto della giovane pensatrice si aggiungano la prefazione dello scrittore William Warburton (1698-1779) ai *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford*⁷³, la corrispondenza con Thomas Sharp tra il 1743 e il 1747, concernente principalmente la questione dell'obbligo morale⁷⁴, quella con Edmund Law tra il 1747 e il 1748, nonché l'attenzione nei suoi confronti di Thomas Birch (1705-1766), storico e biografo inglese molto stimato al tempo⁷⁵. Questa rete di relazioni e contatti testimonia di come Catharine Cockburn fosse presente sulla scena intellettuale e partecipasse attivamente al dibattito filosofico del tempo.

Thomas Birch iniziò a lavorare all'edizione collettanea delle sue opere, quando Catharine era ancora in vita. Alcuni interventi di revisione sui manoscritti attestano che il progetto fosse condiviso dalla filosofa e dal marito Patrick Cockburn, ed entrambi vi lavorarono attivamente nei due anni precedenti le loro morti⁷⁶. A dispetto delle apparenze, questo è un dettaglio non poco rilevante, perché testimonia di un certo cambiamento nell'atteggiamento di Catharine Cockburn: in questa fase della sua vita, ella probabilmente non riteneva più necessario celarsi dietro il velo dell'anonimato, forse per via di una maggiore consapevolezza del proprio valore filosofico, oppure grazie alla saggezza dell'età (al tempo ella aveva circa 70 anni). Come abbiamo visto, verso la metà del XVIII secolo, il valore del suo contributo al dibattito filosofico era ormai riconosciuto da tutti e non sarebbe stato messo in dubbio dal pregiudizio di genere.

Nonostante il rispetto che i suoi contemporanei mostrarono verso la sua produzione filosofica, nel XX secolo i pochi riferimenti a Catharine Cockburn sono stati ingenerosi, condizionati soprattutto dal giudizio negativo di Leslie Stephen, nella voce a lei dedicata nel *Dictionary of National Biography*, il quale dubitò della sua «acutezza fi-

73. Cfr. WCC II, pp. 3-5.

74. Cfr. *ivi*, pp. 353-460.

75. Per informazioni su Thomas Birch si veda la voce dedicata su Baines-Ferraro-Rogers 2011, pp. 25-26.

76. Cfr. *The Life*, p. xlvi; Kelley 2002, p. 2.

losofica», dal momento che ella difendeva Locke e Clarke, non avvedendosi della incompatibilità fra le loro posizioni⁷⁷. Nei capitoli che seguono vedremo che in realtà ella era ben consapevole delle differenze di vedute tra i due eminenti filosofi e, ciononostante, riuscì a proporre una riflessione morale capace di tenere insieme i fondamenti epistemologici di Locke e le istanze teologiche di Clarke.

77. Cfr. Stephen 1922, p. 639.

La filosofia morale di Cockburn

Le opere filosofiche di Cockburn non si presentano come trattati, saggi o ricerche. Le parole chiave che l'autrice stessa sceglie per i suoi titoli, *Defence*, *Vindication* o *Remarks*, ne indicano in qualche modo la natura e la finalità. Si tratta, infatti, di note, commenti, considerazioni redatti in difesa di qualcun altro, nello specifico di Locke o Clarke, che, sebbene presentino struttura e organizzazione ben precise, tuttavia non restituiscono un pensiero sistematico. Per assolvere al suo intento apologetico, infatti, Cockburn deve necessariamente seguire lo sviluppo del ragionamento dei suoi referenti e, soprattutto, quello dei loro avversari, col risultato che le sue idee sono disseminate, e talvolta nascoste, all'interno dei suoi stessi testi. Questo ha un duplice impatto sul lavoro di ricostruzione del "pensiero di Cockburn": (1) Sotto il profilo storico-teoretico, tale pensiero nasce già all'interno di controversie intellettuali in atto e si delinea sempre più distintamente nel gioco di sponda fra le parti in causa; (2) da un punto di vista metodologico, l'individuazione dei contributi più autentici e coerenti dell'autrice impone un'analisi comparata puntale dei testi. Per sua stessa origine, dunque, il pensiero di Cockburn si pone già all'interno del dibattito filosofico del tempo e richiede una particolare attenzione all'esame sia del contesto storico, sociale e intellettuale in cui affonda le proprie radici, sia delle fonti documentali.

Sebbene Cockburn intervenga su diversi temi caldi della filosofia del tempo, come la natura e l'immortalità dell'anima, la materia pensante, la natura delle sostanze, l'identità personale e la realtà ontologica dello spazio, tuttavia l'interesse principale della sua riflessione è la morale. Analizzerò in dettaglio gli aspetti più marcatamente metafisici del suo sforzo speculativo nel capitolo quarto. In questo, invece,

presentereò i nuclei centrali e le direttrici fondamentali della sua riflessione morale, che combina i principi dell'epistemologia lockeana con la teoria della *moral fitness* di Clarke, mostrando evidenti reminiscenze di platonismo cantabrigense, nonché tracce della dottrina del *moral sense*.

Cockburn adotta una visione antropocentrica della morale, che sostiene l'idea basilare che gli esseri umani siano creature razionali e sociali. Di conseguenza, il vero fondamento della morale non è trascendente, ossia non s'identifica né con le verità eterne nell'intelletto divino, né con la volontà o il comandamento di Dio, ma è ontologico e coincide con la stessa natura umana.

1. «*Alcune riflessioni sui veri fondamenti della morale*»: la *Defence* di Locke

1.1 *Inizio dell'attività filosofica*

Quando uscirono anonimi i *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding* (1697), John Locke era impegnato nella controversia col vescovo di Worcester, Edward Stillingfleet¹. Curiosamente l'11 maggio 1697 il suo editore, Awnsham Churchill, gli fece recapitare due scritti critici: la prima lettera di Stillingfleet, per l'appunto, e i *Remarks*². Non giudicando questi ultimi degni di una con-

1. Stillingfleet aveva pubblicato *A Discourse in Vindication of the Doctrine of Trinity* (Londra 1697) che, a dispetto della data di pubblicazione, era certamente finito nelle mani di Locke già nel 1696. Alle numerose obiezioni dell'avversario Locke aveva replicato con una dettagliata *Letter to the Right Reverend Edward Ld Bishop of Worcester*, datata 7 gennaio 1697 (cfr. WJL IV, pp. 1-96), alla quale il vescovo di Worcester aveva risposto a sua volta con una poderosa lettera di 154 pagine, *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter*, pubblicata a Londra nello stesso anno. È questo lo scritto che Locke riceve dall'editore l'11 maggio 1697. A questa sarebbero seguite una seconda replica di Locke (WJL IV, pp. 97-185), un'altra risposta di Stillingfleet (entrambe edite a settembre 1697) e l'ultima lettera di Locke, datata 4 maggio 1698 (WJL IV, pp. 191-498). Per un'analisi dettagliata della corrispondenza Locke-Stillingfleet si veda Stuart 2016.

2. Cfr. WJL IV, pp. 97-185.

futazione particolareggiata, Locke si limitò ad accludere in appendice alla replica a Stillingfleet, scusandosene peraltro con l'interlocutore³, una *Answer* di poche e sferzanti pagine, nelle quali accusava il critico di ipocrisia, arroganza e viltà, non nascondendo peraltro il suo disappunto per l'anonimato dello scritto⁴. Pur avendo letto e annotato le sue copie dei successivi *Second* (1697) e *Third Remarks* (1699)⁵, Locke adottò la strategia del silenzio e lasciò che le obiezioni del *Remarker* restassero senza ulteriore risposta.

Fu allora che Catharine Cockburn⁶ iniziò la stesura della sua prima opera filosofica, la *Defence of Mr. Locke's Essay*, che avrebbe terminato ed edito a Londra nel 1702. Sin dalla lettera di apertura, indirizzata allo stesso Locke, ella dichiarava la sua allergia all'autoritarismo delle scuole, al loro «gergo inintelligibile» e alla tracotante pretesa di conoscere «le cose fuori della portata dell'intelletto umano»⁷ sulla base di pregiudizi che non avevano alcun fondamento se non il «loro sacro *ipse dixit*»⁸. La giovane pensatrice spiegava di aver trovato nel *Saggio sull'intelletto umano* di Locke lo strumento più adatto per irrompere nel «santuario di vanità e ignoranza» eretto proprio dalle scuole e pertanto aveva deciso di schierarsi pubblicamente in sua difesa contro le critiche dei *Remarks*.

Per più di due secoli e mezzo queste note critiche sono state attribuite a Thomas Burnet (1635-1715), teologo anglicano di formazione neoplatonica e direttore della Charterhouse di Londra a partire dal 1685, tuttavia la paternità dell'opera è stata recentemente messa in discussione da Jonathan C. Walmsley, Hugh Craig e John Burrows, che ritengono più probabile l'attribuzione a Richard Willis (1664-1734).

3. Cfr. *ivi*, p. 185.

4. Cfr. *ivi*, pp. 186-189.

5. Si veda Porter 1887.

6. Al tempo ella era ancora nubile, non avendo ancora neppure conosciuto il suo futuro marito Patrick Cockburn, per cui forse sarebbe più esatto usare il suo cognome di famiglia, Trotter. Tuttavia, per motivi di uniformità e per scongiurare confusione nel lettore ho deciso di riferirmi all'autrice col suo cognome da sposata, adeguandomi per altro all'uso anglosassone.

7. Cockburn 2016, p. 75.

8. *Ivi*, p. 82.

L'analisi condotta dagli studiosi, che è molto dettagliata sia dal punto di vista storico e documentale, sia dal punto di vista tecnologico, risulta davvero convincente nella sezione dedicata alla confutazione della tradizionale attribuzione a Burnet, ma non conclusiva circa l'attribuzione a Willis⁹. Ecco perché mi riferirò all'autore di questi *pamphlet* critici come il *Remarker*.

Il *Saggio* lockeano, come noto, aveva suscitato scalpore soprattutto perché rifiutava la dottrina delle idee innate, che era «solida e pervasiva», per usare le parole di Yolton, negli ambienti intellettuali inglesi¹⁰. Il *Remarker*, al contrario, sosteneva l'innatismo anche in ambito morale e mostrava serie perplessità circa i principi dell'epistemologia lockeana, secondo la quale la nostra conoscenza è il prodotto di sensazione e riflessione. Il pericolo che egli scorgeva in tale ipotesi era il relativismo morale, ovvero l'impossibilità d'individuare un fondamento certo e inconfutabile della morale, un criterio inquestionabile di distinzione tra bene e male, virtù e vizio:

Io non trovo – egli affermava – che i miei occhi, le mie orecchie, le mie narici o alcuno dei miei sensi esterni producano una qualche distinzione di queste cose, come invece fanno dei suoni, dei colori e degli odori. [...] Sono sicuro però che la distinzione tra gratitudine e ingratitudine, fedeltà e infedeltà, giustizia e ingiustizia, e altre nozioni simili, sia tanto immediata (*sud-*

9. In effetti, gli studiosi mostrano accuratamente come prima di Birch nessuno avesse accostato i *Remarks* a Burnet. Sebbene, nella biografia di Catharine Cockburn, si legga che «dopo la morte dell'acutissimo Dr. Thomas Burnet, Direttore della Charterhouse, apparve dalle sue carte che le *Osservazioni* erano il prodotto della sua penna», tuttavia Walmsley, Craig e Burrows mostrano che tutti i documenti emersi dopo la morte di Burnet smentiscono l'affermazione di Birch, il quale peraltro non indica alcuna fonte di questa informazione (cfr. Walmsley, Craig, Burrows 2016, pp. 208-218). Inoltre, utilizzando una variante del test *Iota*, sviluppato da Burrows, per l'analisi stilistica, gli studiosi evidenziano una netta distanza tra il linguaggio dei *Remarks* e quello delle altre opere di Thomas Burnet (cfr. *ivi*, pp. 230-241). L'attribuzione a Willis si basa su una serie di indizi e coincidenze, mancano tuttavia le prove definitive a suo favore (cfr. *ivi*, pp. 218-230). Ad ogni modo, la medesima analisi stilistica comparativa dei *Remarks* e dei testi di Willis presenta una maggiore vicinanza rispetto a Burnet.

10. Cfr. Yolton 1968, p. 48.

den), senza alcuna forma di ragionamento, e tanto percepibile e penetrante quanto la differenza che avverto tra il profumo di una rosa e il fetore dell'assafetida¹¹.

Nella *Defence*, Cockburn dichiarava preliminarmente la propria adesione ai fondamenti epistemologici lockeani, ritenendo che non vi fosse alcuna idea che non derivasse da sensazione e riflessione¹², e ne annunciava la perfetta compatibilità con la morale cristiana. A partire dai principi della conoscenza di Locke, infatti, ella si diceva convinta che si potessero trovare i «veri fondamenti della morale»¹³. Cockburn escludeva che tale fondamento fosse da ricercare in una dimensione trascendente e dogmatica, perché riteneva che i valori morali di bene e di male non fossero principi assoluti, impiantati nelle nostre menti da Dio, ma, seguendo la lezione di Locke, idee che si formano in noi in relazione a quelle di piacere e dolore: è bene ciò che causa o accresce il piacere; è male ciò che produce o aumenta il dolore¹⁴. Di conseguenza, «ogni *bene morale* consiste nel fare, volere o scegliere, per se stessi o per gli altri, qualunque cosa sia un *bene naturale*, e ogni *male morale* nel fare, volere o scegliere qualunque cosa sia un *male naturale*, per se stessi o per gli altri»¹⁵.

L'uso dell'aggettivo “naturale” in questo passo sembra essere intenzionale: Cockburn probabilmente ricalcava il linguaggio dell'avversario, imprimendogli tuttavia una torsione semantica opposta. Infatti, se, da una parte, l'autore dei *Remarks* sosteneva che la distinzione tra bene e male fosse intrinseca alla natura delle cose stesse¹⁶, intendendo tale natura quasi in astratto, senza alcuna relazione con gli esseri umani o con la società, dall'altra parte, Cockburn sosteneva che la natura stessa dell'essere umano si configurasse come fondamento dell'agire morale. Il *Remarker* considerava le virtù e le verità morali immutabili ed eterne, proprio come

11. *Remarks*, pp. 4-5.

12. Cfr. Cockburn 2016, p. 87.

13. *Ivi*, p. 81.

14. Cfr. *Saggio*, lib. II, cap. 20, §2, p. 409.

15. Cockburn 2016, p. 91.

16. Cfr. *Remarks*, pp. 5-6.

le verità matematiche¹⁷. Cockburn, per tutta risposta, notava che le virtù, come giustizia, fedeltà o gratitudine, sarebbero state vacue nozioni senza alcun riferimento a un soggetto: ad esempio, l'assassinio di un uomo, del padre, di un amico o di un innocente può esser definito come un abominio soltanto in relazione alle idee di "uomo", "padre", "amico" e "innocente", senza le quali la massima morale che impone di non uccidere il prossimo sarebbe del tutto inintelligibile. Ella spiegava che, analogamente, in matematica, non si può pretendere che la proposizione secondo cui «i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti sia vera al di fuori di ogni relazione con angoli o triangoli»¹⁸.

A dire il vero, nell'edizione del 1751 dei *Works*, a questo punto il curatore inserisce una lunga nota a piè di pagina, probabilmente scritta dalla stessa Cockburn, che ammorbidisce la posizione «grossolanamente lockeana»¹⁹ espressa in questo passo dall'autrice, per conciliarla con la metafisica di matrice clarkeana che ella avrebbe recepito nei lavori della maturità²⁰:

Questo intero paragrafo è una considerazione parziale o provvisoria delle verità morali (secondo il modo in cui gli oppositori del Dr. Clarke ora le considerano) in relazione solo alla presente costituzione delle cose, non al loro fondamento originario, nel modo in cui esse esistono nella mente divina. Un errore di cui ora l'autrice si avvede, e del quale non vi era alcun bisogno per la difesa dei principi del Sig. Locke. Se il suo progetto ha condotto quest'ultimo a parlare solo dell'origine immediata delle nostre idee, o di come perveniamo alle nostre idee delle relazioni morali, i suoi principi sono sufficienti, riflettendo sulle operazioni delle nostre menti, a guidarci alla mente suprema, in cui tutta la verità, e la natura astratta di tutte le cose possibili, devono eternamente ed immutabilmente esistere²¹.

17. Cfr. *Second Remarks*, pp. 26-27.

18. Cockburn 2016, p. 91.

19. Bolton 1993, p. 570, nota 17.

20. *Ibidem*.

21. Cockburn 2016, p. 91.

Come nota Bolton, la precisazione non implica necessariamente incoerenza tra la posizione giovanile e quella matura²². In effetti, a me sembra che la filosofa nel passo della *Defence* rivolgesse la propria attenzione all'intelligibilità e all'attuabilità della morale, assumendo dunque una prospettiva decisamente antropocentrica. Probabilmente, a un certo punto del suo percorso intellettuale iniziò a scorgere in questa posizione un rischio eccessivo di relativismo. La nota del 1751 interviene per stemperarne una certa radicalità, senza tuttavia smentire la validità dei principi lockeani. Come vedremo più avanti, Cockburn non ha mai espunto dalla sfera morale la volontà o il comando di Dio, né le verità eterne, ma ne ha ricalibrato il ruolo circoscrivendoli alla funzione di conferire forza di legge alla morale stessa.

1.2 *Coscienza naturale contra natura umana*

Nell'organizzare la propria linea argomentativa, nella *Defence*, Cockburn dispone le obiezioni dell'autore dei *Remarks* per nuclei tematici. Il primo, e forse il più interessante, è costituito dalla nozione di *coscienza naturale* che questi opponeva all'anti-innatismo di Locke. Si tratta di un'idea che presenta evidenti tracce di platonismo cantabrigense, come mostra la definizione che il critico di Locke proponeva nei *Third Remarks*:

Per coscienza naturale io intendo una sagacia naturale nel distinguere il bene e il male morali, o una differente percezione e senso di essi, con una differente affezione della mente che sorge da quella percezione, e questa sagacia è così immediata, da prevenire e anticipare ogni legge esteriore e ogni raziocinio²³.

Tale nozione sembra inserirsi perfettamente nella tradizione innatista d'oltremontana del Seicento, che, come ha mostrato dettagliatamente John Yolton, riteneva le idee innate alla base tanto della religione quanto della morale²⁴. Lo studioso individua almeno due

22. *Ibidem*.

23. *Third Remarks*, pp. 7-8.

24. Cfr. Yolton 1968, p. 29.

forme di innatismo caratteristiche del XVII secolo inglese: una forma più semplice, che egli definisce «naive», secondo cui Dio avrebbe impresso sin dalla nascita nelle menti degli uomini alcune idee o precetti, o per lo meno una coscienza capace di decidere tra bene e male; una forma più complessa e «dispositiva», secondo la quale gli uomini non nascerebbero con un corredo di idee e precetti completi, ma la conoscenza di questi sarebbe implicita nell'anima e richiederebbe il concorso dell'esperienza per riaffiorare a livello cosciente. La prima forma era sostenuta da Richard Carpenter (1575-1627), Edward Stillingfleet e Robert South (1634-1716), la seconda principalmente dai platonici di Cambridge²⁵. La nozione di coscienza naturale delineata dal brano appena citato sembra collocarsi lungo questa seconda linea di innatismo. Bastano pochi riferimenti alla letteratura platonica di matrice cantabrigense per accorgersi che il linguaggio del *Remarker* è esplicito.

In particolare, Henry More, in *An Antidote against Atheism*, aveva parlato di una «conoscenza effettiva», un'*actual knowledge*, implicita nell'anima, come «una sagacia attiva»²⁶. Nell'*Enchiridion Ethicum*, inoltre, egli aveva sostenuto che l'idea di *retta ragione*, nell'etica aristotelica, fosse riconducibile a un «senso interno» dell'anima²⁷, che ci rende capaci di distinguere non solo il bene, ma anche il meglio assoluto²⁸. More definiva tale «senso interno» come la «*facoltà boniforme dell'anima*», che si presenta come una disposizione naturale dell'anima precedente ogni forma di ragionamento, «la cosa più divina in noi, ma che non presenta alcun sentore di fanatismo»²⁹.

La nozione di coscienza naturale tratteggiata nei *Remarks* presenta caratteristiche molto simili a quelle descritte da More. Innanzitutto, essa «ha sede nell'anima»³⁰ e si connota come «il potere di distinguere una cosa dall'altra» in ambito morale; è «perfezionabile in una conoscenza più distinta» e si comporta come un vero e proprio «senso in-

25. Cfr. *ivi*, pp. 26-48.

26. More 1655, I, v, p. 20.

27. More 1690, I, iii, §8, p. 17.

28. Cfr. *ivi*, I, ii, §5, p. 6.

29. *Ivi*, I, iii, §7, pp. 16-17.

30. *Third Remarks*, p. 8.

terno»³¹: come ciascuno dei cinque sensi esterni risulta sufficiente a informarci su ciò che è conveniente o meno per il corpo, allo stesso modo, la coscienza naturale ci fa percepire, «senza l'intervento di alcun ragionamento», cosa è gradevole o sgradevole per l'anima³². E in questo senso si configura come «fonte o movente delle nostre azioni [...] in riferimento al bene e al male morali»³³, ossia come vero e proprio fondamento della morale. Questo, nell'argomentazione del *Remarker*, costituiva il punto centrale della sua critica all'anti-innatismo di Locke.

Catharine Cockburn denunciava innanzitutto l'incoerenza della nozione di *coscienza naturale*, sorretta da un linguaggio «approssimativo e indeterminato»³⁴, che attribuiva il medesimo significato a termini molto diversi tra loro, quali «legge di natura, coscienza naturale, principi innati, poteri innati e principi naturali [...], tra i quali Locke aveva negato solo i principi innati»³⁵. Ella rimarcava, infatti, che Locke non negasse affatto la facoltà dell'anima di percepire le verità morali e di dare loro il proprio assenso. Lo stesso filosofo empirista, infatti, affermava che «Dio ha adeguatamente provveduto gli uomini di facoltà e strumenti così che, in conformità al modo in cui se ne servono, possano scoprire, accogliere e conservare le verità», tanto quelle speculative quanto quelle morali³⁶. In particolare, «i principi morali richiedono il ragionamento e l'argomentare, e una certa abilità della mente nello scoprire la certezza della loro verità»³⁷.

Cockburn contestava al *Remarker* che tale facoltà dell'anima potesse esercitarsi senza alcun raziocinio. Al contrario, ella sosteneva che il

31. *Ibidem*.

32. *Ivi*, p. 9.

33. *Ibidem*. Da questo punto di vista, suggerisce Grave, la visione presentata nei *Remarks* sembra in qualche modo anticipare i moralisti inglesi e, in particolare, la teoria del senso morale di Anthony Ashley-Cooper, terzo conte di Shaftesbury (1671-1713), sviluppata poi sia da Francis Hutcheson (1694-1746) sia Joseph Butler (1692-1752) (cfr. Grave 1981, pp. 10-17). Al riguardo si veda anche Tuveson 1948.

34. Cfr. Cockburn 2016, p. 165.

35. *Ivi*, p. 161.

36. *Saggio*, cit., lib. I, cap. 4, § 22, p. 147.

37. *Ivi*, lib. I, cap. 3, §1, p. 77.

«potere di distinguere in situazioni morali» fosse «la conseguenza di un *precedente* raziocinio, o di una previa istruzione», da cui si generano alcune idee, chiare o confuse, di bene e male, dalle quali «procede costantemente una differente affezione della mente, in maniera così immediata» da sembrare di non avere connessione con alcuna forma di ragionamento³⁸. Inoltre, secondo la filosofa inglese, la nozione stessa di coscienza presentava non pochi inconvenienti, se applicata alla morale nel modo suggerito dall'autore dei *Remarks*.

Locke riteneva che la coscienza non fosse che «l'opinione o il giudizio da noi formulato sulla rettitudine morale o sulla malvagità delle nostre azioni»³⁹, al contrario, anche la coscienza si forma a partire da sensazione e riflessione ed è fortemente condizionata dalle circostanze esterne dalle quali ha tratto il suo primo orientamento. Recependo la lezione lockeana, Cockburn notava che, pur essendo uno strumento «di eccellente utilità al fine di mantenere la distinzione tra bene e male» e un «sostegno della religione naturale», la coscienza non può costituirne il fondamento, né può essere invocata come regola originaria e guida infallibile delle nostre azioni⁴⁰. Infatti, ella spiegava che spesso accade che i principi morali di un uomo siano pervertiti sin dall'infanzia da cattivi insegnamenti o da brutte esperienze e siano confermati nella loro perversione dall'abitudine. In questo caso, la coscienza di quell'uomo non esprimerà mai un giudizio di biasimo nei confronti dei suoi vizi e delle sue nefandezze, né mai sarà in grado di suggerirgli una condotta più consona ai suoi doveri naturali. Ciononostante, un uomo del genere non è necessariamente condannato all'eterna immoralità, ma può, «per mezzo di riflessione e ragione, essere corretto e convinto degli obblighi naturali che il Creatore ha riposto in lui, in quanto *creatura razionale, socievole e dipendente*»⁴¹.

L'idea di creatura razionale e socievole è il nucleo centrale della riflessione morale di Catharine Cockburn, unico vero e incrollabile fondamento della morale, che ella contrappone all'idea di coscienza

38. Cfr. Cockburn 2016, p. 167.

39. *Saggio*, lib. I, cap. 20, §8, pp. 85-87.

40. Cockburn 2016, p. 167.

41. *Ivi*, p. 171 (corsivo mio).

naturale proposta dal *Remarker*. È possibile ricostruire uno schema analitico del suo ragionamento al riguardo:

(i) La coscienza per la sua stessa volubilità non può essere l'elemento su cui fondare la morale, piuttosto ha bisogno di essere educata, guidata e istruita, e solo allora può essere uno strumento di supporto alla morale stessa.

(ii) Inoltre, tale fondamento non s'identifica con uno *standard* originale e assoluto di valori e virtù. Senza alcun dubbio, ella argomentava, Dio, in quanto essere perfetto, è dotato degli attributi essenziali di bontà e giustizia, ma questi sono infinitamente al di là delle limitate capacità dell'intelletto umano e non se ne può avere idea «tranne che per ciò che ha una qualche relazione con i loro oggetti, che sono *il bene e il male naturali delle sue creature*; e noi non potremmo averne alcuna idea senza una riflessione su noi stessi»⁴². Qualunque sia il modello originario di bene e male, pertanto, a noi non è dato conoscerlo, se non in base «alla sua conformità e alla sua ripugnanza con la nostra ragione, e in relazione alla nostra natura»⁴³.

(iii) Ne consegue che *prima* percepiamo e conosciamo il bene e *successivamente* lo attribuiamo a Dio in misura assoluta, per cui è «riflettendo sulla nostra natura e sulle operazioni delle nostre menti che arriviamo a conoscere la natura di Dio, la quale quindi non può *essere per noi* la regola del bene e del male»⁴⁴.

(iv) Seguendo Locke, la filosofa riteneva che, per quanto Dio non ci abbia dotati dell'idea innata di se stesso, ci ha tuttavia creati in modo tale che, partendo dalla nostra natura, noi possiamo avere la certezza dell'esistenza dell'Essere supremo⁴⁵.

(v) Di conseguenza, secondo Cockburn, «l'Autore del nostro essere richiede noi quelle cose, alle quali egli ha reso adatta la nostra natura e visibilmente annesso la nostra felicità, della quale egli ha fatto il movente necessario di tutte le nostre azioni»⁴⁶.

42. *Ivi*, p. 93.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*.

45. *Saggio*, lib. IV, cap. 10, §1, p. 1163.

46. Cockburn 2016, p. 95. Anche Locke, in realtà, ammetteva che l'essere umano

Il contributo fondamentale di Dio alla morale non è dato dall'essere il detentore di valori assoluti e immutabili, ma dall'aver creato l'essere umano naturalmente votato alla propria felicità. E questo costituisce il fondamento davvero incrollabile per la morale, proprio perché, avendo Dio fatto l'uomo la creatura che è, è tanto impossibile che bene e male siano concetti variabili, quanto che il piacere sia dolore e il dolore sia piacere⁴⁷. Inoltre, se la natura dell'essere umano si connota come la ragione e la regola della morale, allora, lungi dal frantumarsi nel relativismo etico, paventato implicitamente dal *Remarker*, questa avrà un fondamento immutabile «finché l'uomo continuerà ad essere una *creatura razionale e socievole*»⁴⁸.

Patricia Sheridan nota che a questo livello della riflessione morale di Cockburn si ritrovano alcune tracce d'infedeltà rispetto alla visione di Locke. Per un verso, ella mostrava piena adesione all'epistemologia lockeana e all'idea che, pur non avendo idee innate di Dio, tuttavia possiamo recuperare una certa conoscenza della sua esistenza riflettendo su noi stessi⁴⁹. Per altro verso, sottolinea Sheridan, Cockburn sembra ignorare che Locke riteneva che «la normatività della legge di natura consistesse nel fatto che Dio ne fosse l'autore»⁵⁰. Infatti, negli *Essays on the Law of Nature*, Locke affermava l'esistenza di «una legge

fosse dotato di una tendenza naturale verso la felicità e il bene, nonché di un'avversione per la miseria e il male, «ma queste sono inclinazioni del desiderio verso il bene, e non impressioni di qualche verità incisa nel nostro intelletto» (*Saggio*, lib. I, cap. 3, §3, pp. 79-80).

47. Cfr. Cockburn 2016, p. 91.

48. *Ivi*, p. 93. In questo Cockburn si riferiva esplicitamente a Hugo Grotius. Probabilmente aveva in mente un passo dei *Prolegomena* del *De iure pacis ac belli* (1625), in cui Grotius affermava che «la madre del diritto naturale è la stessa natura umana» (Grotius 1773, p. xiii). Più avanti nella stessa opera egli spiegava che il diritto naturale è «il dettato della retta ragione», la quale sancisce la necessità morale o l'immoralità di un'azione a seconda della sua conformità o meno con la natura razionale e sociale dell'uomo (cfr. *ivi*, lib. I, cap. 1, §10.1, pp. 9-10). In una lettera scritta diversi anni più tardi al figlio, Cockburn gli avrebbe consigliato proprio la lettura approfondita di Grotius, insieme ai sermoni di Clarke: «[...] leggili fino ad essere padrone dei loro argomenti» (WCC II, p. 112).

49. Cfr. *Saggio*, lib. IV, cap. 10, §§1-19, pp. 1162-1185.

50. Sheridan 2007, p. 134.

morale, o legge di natura»⁵¹, che s'identifica con «il decreto della volontà divina, discernibile per mezzo del lume naturale»⁵², e «tale legge non dipende da una volontà instabile e mutevole, ma dall'eterno ordine delle cose»⁵³.

Secondo Sheridan, Catharine Cockburn «era perlomeno selettiva su ciò che valeva la pena difendere nel *Saggio* di Locke»⁵⁴, anche per via del fatto che in materia di morale ella adottasse una prospettiva più antropocentrica di quella di Locke. La studiosa suggerisce, dunque, che la distanza tra la posizione di Cockburn e quella di Locke sia anche un tangibile «segno della sua indipendenza intellettuale»⁵⁵.

Pur accogliendo la posizione di Sheridan rispetto all'autonomia intellettuale della nostra filosofa, occorre tuttavia sottolineare che la teoria di Locke sui fondamenti della legge di natura è piuttosto controversa e oggetto di un dibattito ancora oggi aperto⁵⁶. Inoltre, esistono forti dubbi sulla possibilità che Cockburn abbia mai letto gli *Essays on the Law of Nature* di Locke, una raccolta di scritti giovanili in latino, rimasti inediti fino all'edizione del 1954, corredata di traduzione inglese a fronte e curata Wolfgang von Leyden. Nulla, tra l'altro, lascia pensare che la giovane filosofa fosse in contatto con Locke già prima della composizione della *Defence*, anzi il già citato carteggio tra Locke e Elizabeth Burnet sembra mostrare il contrario.

1.3 *L'accusa di volontarismo*

La seconda fra le principali preoccupazioni del *Remarker* è legata alla deriva volontarista che la filosofia morale di Locke gli sembrava prendesse. Il termine *volontarismo* non è ascrivibile all'autore dei *Remarks*, essendo comparso solo nel XIX secolo, coniato molto probabilmente dal sociologo tedesco Ferdinand Tönnies (1855-

51. *Essays*, p. 109.

52. *Ivi*, p. 111.

53. *Ivi*, p. 199.

54. Sheridan 2007, p. 147.

55. *Ivi*, p. 134.

56. Si vedano Oakley-Urdang 1966; Simmons 1992, pp. 32-36; Tuckness 1999; Sheridan 2007, pp. 139-140; Forde 2011.

1936)⁵⁷, per definire una teoria morale di matrice materialistico-meccanicista, secondo la quale la volontà e tutta la sfera delle passioni e dell'istinto all'autoconservazione hanno priorità rispetto all'intelletto. Quando applicato alla dimensione teologica e all'azione legislatrice di Dio, il volontarismo stabilisce che la morale derivi dalla divina volontà e sia sancita per divino decreto. Questa visione è solitamente attribuita ad Agostino d'Ipbona (354-430), John Duns Scoto (1265/66-1308), William di Ockham (1285-1347) e, in età moderna, a Thomas Hobbes (1588-1679) e Robert Boyle (1627-1691). La visione opposta prende il nome di *intellettualismo* e sostiene la subordinazione della volontà all'intelletto e, in chiave morale, delle passioni alla ragione. Da un punto vista metafisico-teologico ricadono in questa categoria le dottrine secondo cui esistono verità e valori eterni nell'intelletto di Dio e ne determinano volontà e comando. Tale visione è solitamente ascritta a Tommaso d'Aquino (1225-1274), nel medioevo, ed ai platonici di Cambridge, nel XVII secolo⁵⁸.

Adottando un linguaggio ovviamente diverso, il *Remarker* accusava Locke di conferire, nella sua riflessione morale, eccessiva centralità all'arbitraria volontà di Dio. Egli aveva in mente un preciso passo del *Saggio sull'intelletto umano*, che riteneva esplicito:

Il bene e il male [...] non sono altro che piacere e dolore, o quel che in noi procura e determina piacere e dolore. Dunque, quel che è moralmente bene o male riguarda solo la conformità o il disaccordo delle nostre azioni volontarie a qualche legge che discende dalla volontà e dal potere del legislatore; questo bene o questo male, piacere o dolore sono la conseguenza della nostra osservanza alla legge o della nostra infrazione della stessa per decreto del legislatore, ed è quel che chiamiamo *ricompensa* o *punizione*⁵⁹.

57. Nel suo saggio *Studio sulla critica di Spinoza* (1883), Tönnies analizzava le strette connessioni tra Hobbes e Spinoza, utilizzando proprio le categorie di *volontarismo* e *intellettualismo* (cfr. Tönnies 2016, pp. 46-58).

58. Per una ricostruzione dettagliata delle origini e della storia delle categorie morali di volontarismo e intellettualismo, si vedano Schneewind 1998, pp. 17-36; Korkman 2003; Murphy 2014.

59. *Saggio*, lib. II, cap. 28, §5, p. 639.

Altrove, nella stessa opera, Locke affermava in modo perentorio che il «vero fondamento della morale [...] non può essere nulla di diverso dalla volontà e dalla legge di Dio, il quale [...] tiene fra le sue mani il premio o il castigo»⁶⁰. Di contro il *Remarker* sosteneva che se la volontà del legislatore fosse un potere arbitrario «non soggetto ad alcuna regola»⁶¹, così come sembrava adombrare la posizione lockeana, non ci sarebbe alcuna regola certa del peccato e, anzi, Dio stesso potrebbe esserne l'autore, dal momento che «ogni cosa sarebbe indifferente finché egli non dichiarasse che è peccato *questo* o *quello* a suo piacimento, e non ci sarebbe neppure alcuna regola del peccato per noi se non quello stesso piacere rivelato»⁶². Secondo l'avversario di Locke, invece, deve necessariamente esserci una regola antecedente alla volontà divina che la determini. Questa regola non può che essere la natura stessa di Dio, inteso non solo come essere eterno, onnipotente e onnisciente, ma soprattutto in quanto detentore di quelle perfezioni indispensabili per la morale, quali la giustizia e la bontà:

Se la bontà e la giustizia – affermava il critico a sostegno del suo punto di vista – appartengono alla sua essenza, così come tutte quelle altre perfezioni, un qualunque uomo può trovare nell'idea di Dio il buon fondamento e sostegno della propria fede, e di conseguenza della propria virtù e pietà. Ma senza queste, egli brancola nel buio e nell'ignoranza di quale sarà il suo destino, o la sua futura ricompensa nell'aldilà⁶³.

Si noti che, se l'intellettualismo teologico sancisce la priorità dell'intelletto divino sulla volontà, la proposta anti-volontarista del *Remarker* non si configura come una forma di intellettualismo puro, dal momento che stabilisce la priorità della natura di Dio sulla sua stessa volontà.

Catharine Cockburn respingeva le accuse contro Locke, sostenendo che lo stesso filosofo empirista avesse individuato «nella na-

60. *Ivi*, lib. I, cap. 3, §6, p. 83.

61. *First Remarks*, p. 6.

62. Cfr. *Second Remarks*, p. 22.

63. *Third Remarks*, p. 6.

tura di Dio e dell'uomo» il solido ed effettivo fondamento della morale⁶⁴, alla quale le nozioni di «volontà di Dio» e «castighi e ricompense» potevano «solo conferire forza di legge»⁶⁵. Questo è un punto centrale nell'argomentazione di Cockburn, che le consente di sottrarre Locke alle insinuazioni di volontarismo, chiarendo il ruolo di volontà e comando divino in ambito morale, e, allo stesso tempo, di dare una connotazione decisamente antropocentrica alla sua filosofia morale, nella quale la ragione è l'elemento chiave. Infatti, dal momento che noi possiamo conoscere la volontà divina solo «in base alla sua conformità con la nostra natura», il comando di Dio non avrebbe alcuna efficacia, se non fosse «per noi conoscibile per mezzo del lume naturale»⁶⁶. Questo implica, secondo Cockburn, che il comando di Dio non costituisce la fonte dell'obbligo morale, ma certamente noi siamo obbligati dalla nostra stessa ragione a fare ciò che egli comanda.

Torneremo a breve sulla nozione di obbligo morale. È interessante notare ora che la posizione di Cockburn riesce a conciliare i principi dell'epistemologia empirista di Locke con una visione non necessariamente anti-innatista. In effetti, la volontà e il comando di Dio sono presenti in qualche modo nell'intelletto umano (anche se su questo punto nella *Defence* Cockburn glissa), ma non per questo costituiscono i principi primi della morale umana. La condizione per la quale essi siano moralmente validi è la loro ragionevolezza, ossia la loro intelligibilità per la ragione umana. Su queste basi, ella respingeva l'accusa di volontarismo del *Remarker* nei confronti di Locke, senza tuttavia entrare in contrasto con l'avversario sui contenuti del volontarismo, che la stessa filosofa inglese rifiutava. Cockburn, piuttosto, contestava che Locke potesse essere classificato come un volontarista.

In realtà, la lettura proposta da Cockburn nella *Defence* lasciava in sospenso una serie di questioni, che avrebbero trovato chiarimento e sviluppo nelle opere della maturità:

64. Cockburn 2016, p. 97.

65. *Ivi*, p. 99.

66. *Ibidem*.

- la sua interpretazione della dottrina lockeana dei fondamenti della morale potrebbe non essere fedele alla visione dello stesso Locke⁶⁷;
- non è esplicito su cosa la posizione antivolontarista di Cockburn fosse in contrasto con l'anti-volontarismo del *Remarker*;
- cosa intendeva la filosofa quando affermava che la volontà e il comando di Dio, insieme al correlato sistema di ricompense e sanzioni, conferiscono forza di legge alla morale, senza tuttavia sancirne l'obbligatorietà?

Per sciogliere i nodi problematici legati a tali questioni occorre analizzare una delle nozioni più efficaci della riflessione di Cockburn, non ancora messa in campo nella *Defence of Mr. Locke's Essay*: la dottrina dell'*obbligo morale*. Nelle opere della maturità, accogliendo suggestioni di matrice neoplatonica, pur senza rinnegare le ascendenze lockeane, la filosofia morale di Catharine Cockburn avrebbe acquisito la forma di un *razionalismo etico*.

2. *Razionalismo etico: un breve excursus*

Prima di procedere all'esame dell'idea di *moral obligation* di Cockburn mi sembra opportuno offrire rapidamente le coordinate concettuali di quella corrente di filosofia morale, sviluppatasi in Inghilterra a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, che va sotto il nome di *razionalismo etico*⁶⁸. Tale corrente d'idee, alla quale aderivano principalmente pensatori e teologi anglicani d'ispirazione platonica cantabrigense, non si connotava come una scuola di pensiero strutturata, né come un'esperienza intellettuale dai contorni netti. I principali riferimenti filosofici erano Ralph Cudworth ed Henry More, ai quali s'ispiravano per i loro sermoni pubblici numerosi eminenti pastori del tempo, tra i quali Gilbert Burnet, vescovo di Salisbury, e Samuel Clarke. Ciò che accomuna questi diversi personaggi sono alcuni caratteristici motivi ricorrenti.

67. Cfr. Sheridan 2007, pp. 145-146.

68. Cfr. Beiser 1996, pp. 266-269.

In primo luogo, il comune paradigma epistemologico era costituito dal metodo matematico, applicabile alla morale, sulla base di criteri assunti come eterni e immutabili, validi e obbligatori, in quanto evidenti alla ragione, proprio come le verità matematiche. In questo quadro, ad esempio, la distinzione tra bene e male era considerata altrettanto evidente che la distinzione tra vero e falso.

In secondo luogo, i *razionalisti etici* attribuivano un ruolo centrale alla ragione in ambito morale, in quanto capace di rintracciare i principi morali fondamentali senza il soccorso della rivelazione e, di conseguenza, di determinare la volontà individuale all'azione senza l'intervento della grazia divina. Questo perché ritenevano che la sola ragione fosse in grado di cogliere le leggi eterne dell'universo.

In terzo luogo, come nota Frederick Beiser, questi pensatori avevano in comune la ricerca di «un criterio sostanziale della morale», senza il quale «non sarebbero stati in grado di affermare che la ragione potesse fornire un fondamento della morale per lo meno sufficiente»⁶⁹. Tuttavia, pur condividendo le medesime valutazioni, essi non riuscirono a trovare una soluzione sistematica, che fosse largamente condivisa, ma si limitarono ad avanzare una serie di proposte parziali⁷⁰.

Curiosamente, le argomentazioni critiche proposte nei *Remarks* contro il *Saggio* di Locke sembravano dare voce alle medesime istanze. Come abbiamo visto, infatti, l'anonimo autore chiedeva in modo incalzante come i principi cardine dell'epistemologia lockeana potessero render conto dei fondamenti della morale. Egli pretendeva che Locke fornisse una dimostrazione dei principi morali tanto chiara quanto le dimostrazioni matematiche⁷¹. Dubitando poi che l'aspettativa della ricompensa e il timore della punizione potessero garantire l'obbligatorietà della legge morale, il *Remarker* non riusciva a individuare un solido fondamento dell'obbligo morale sulla base dei principi di Locke. Inoltre, egli scorgeva nella proposta lockeana un serio pericolo di volontarismo e, di conseguenza, di relativismo⁷². Di con-

69. Cfr. *ivi*, p. 297.

70. Per una ricostruzione più ampia e dettagliata si vedano: Beiser 1996, pp. 266-322; Schneewind 1998.

71. Cfr. *First Remarks*, p. 5.

72. Cfr. *Second Remarks*, p. 22.

tro, il critico sosteneva la necessità di una regola morale antecedente alla volontà di Dio, e individuava questa regola nella natura stessa di Dio in quanto essere eterno, onnipotente, onnisciente, nonché giusto e buono⁷³.

Una delle proposte più interessanti, in questo clima di razionalismo etico, fu quella avanzata da Samuel Clarke tra il 1704 e il 1705, allorché fu invitato a tenere due serie di *Boyle Lectures*⁷⁴. Nei sermoni del primo anno, raccolti sotto il titolo di *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, egli dimostrava che esiste necessariamente un essere indipendente, eterno, incausato, infinito, onnipotente, unico, intelligente e libero⁷⁵. Tuttavia, secondo Clarke, la libertà di Dio non implica un'arbitrarietà nelle sue scelte, che invece sono guidate dalla saggezza e dalla *fitness* di tutte le cose, le quali «non sarebbero potute essere diversamente da come sono, senza diminuire la bellezza, l'ordine e il benessere del tutto»⁷⁶.

Scorgendo il pericolo di un necessitarismo di stampo spinozista, Clarke precisava che la necessità che determina la volontà divina è «coerente con la più grande libertà e la scelta più perfetta, giacché l'unico fondamento di questa necessità è costituito da una rettitudine della volontà e una perfezione della saggezza tanto inalterabili da rendere impossibile per un essere saggio decidere di agire in modo sconsiderato, o per una natura infinitamente buona scegliere ciò che è male»⁷⁷.

Nelle *Lectures* del 1705, pubblicate col titolo di *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion*, egli precisava che tra le diverse cose intercorrono «relazioni differenti eterne», dalle quali deriva «l'appropriatezza (*fitness*) o l'inappropriatezza (*unfitness*) dell'applicazione di cose o relazioni le une alle altre»⁷⁸. Tale *fitness* non

73. *Third Remarks*, p. 6.

74. Le *Boyle Lectures* erano una serie di conferenze annuali sul rapporto tra cristianesimo e filosofia naturale, organizzate e finanziate dal 1692 in poi per disposizione testamentaria di Robert Boyle (cfr. Dahm 1970).

75. Cfr. Clarke 2002, vol. II, pp. 521-548.

76. *Ivi*, vol. II, p. 550.

77. *Ivi*, vol. II, p. 551.

78. *Ivi*, vol. II, p. 596.

solo determina la volontà divina ma anche quella delle creature razionali: le differenze eterne e necessarie tra le cose e le loro differenti relazioni sono naturalmente chiare a tutti gli esseri intelligenti, la cui volontà è pertanto diretta da esse. Se la volontà dell'essere perfetto è sempre determinata a scegliere il meglio e ciò che è massimamente appropriato⁷⁹, nel caso degli esseri umani, la volontà è determinata da ciò che è «*fit and reasonable*» e impone loro un vero e proprio *obbligo* ad agire in un certo modo, a prescindere dalla considerazione della volontà positiva, dal comando di Dio e dall'aspettativa di un premio o di una punizione⁸⁰. Si tratta di un assenso che la mente degli uomini accorda «naturalmente e inevitabilmente [...] all'appropriatezza e alla ragionevolezza dell'obbligo della perpetua legge della rettitudine»⁸¹. Esattamente come avviene per le verità matematiche.

La visione di Clarke incontrava la sensibilità di Catharine Cockburn, tra gli altri⁸², la quale, nello sviluppo maturo della sua riflessione morale, ne avrebbe recepito l'idea di *moral fitness*.

3. *Obbligo morale in Cockburn: da Locke a Clarke*

3.1 *Fondamenti dell'obbligo morale*

Un elemento chiave della filosofia morale di Cockburn, che nella *Defence* non aveva ancora una formulazione precisa, è la teoria del *moral obligation*, che sarebbe stata largamente trattata nelle opere della maturità. L'unica occorrenza dell'espressione nello scritto giovanile è in una lunga nota, assente nell'edizione del 1702, inserita nel testo pubblicato nei *Works* del 1751. Il contenuto della nota è molto inte-

79. Cfr. *ivi*, vol. II, p. 612.

80. Cfr. *ivi*, vol. II, p. 596.

81. *Ivi*, vol. II, p. 616.

82. Humphreys notava che la capacità di conciliare una metafisica di stampo platonico cantabrigense con le istanze geometrico-matematiche del razionalismo moderno rende la teoria clarkeana della *eternal fitness of things* «un puro prodotto del suo tempo», decisamente influente per tutto il XVIII secolo (cfr. Humphreys 1947, pp. 192-198).

ressante perché traccia una linea di continuità tra la posizione giovanile e quella matura di Cockburn, pur individuandone alcune differenze evidenti:

Alcuni, che hanno recentemente letto questa difesa, hanno pensato che le opinioni dell'autrice sui *fondamenti dell'obbligo morale* fossero diversi quando questa fu scritta rispetto a quello che sembrano essere adesso in alcuni scritti recenti. Tuttavia, l'autrice non pensa vi sia una reale differenza: i fondamenti dell'obbligo morale non sono affatto discussi qui, l'idea di fondare la morale su una volontà arbitraria è accuratamente confutata, e nell'intero scritto si suppone che la natura di Dio, o l'intelletto divino, e la natura dell'uomo ne siano i veri fondamenti. Da allora sono stati introdotti nuovi termini in questa materia. Adesso parliamo di differenze essenziali, natura, relazione, verità e adeguatezza (*fitness*) delle cose, ma il significato rimane lo stesso, poiché tutte queste cose devono ricercarsi nella natura di Dio o dell'uomo. Ma qui il Sig. Locke è difeso in riferimento al fatto che egli fonda la morale sulla *volontà di Dio, su ricompense e punizioni, considerata come se avesse forza di legge*. In ciò suppongo stia la differenza *apparente*, sebbene in realtà non ve ne sia alcuna. L'autrice tutt'ora concorda con quella proposizione, poiché, strettamente e propriamente parlando, una legge implica autorità e sanzioni. E, sebbene parliamo di *legge di ragione* e di *legge di natura*, questa terminologia non è del tutto appropriata, ciò che importa è che esse sono effettivi fondamenti dell'obbligo, come se fossero leggi reali, ma ci obbligano, non in quanto siamo esseri *dipendenti*, bensì in quanto siamo esseri *ragionevoli*, nello stesso modo in cui l'Essere Supremo, che non è soggetto ad alcuna legge e non deve rendere conto a nessuno, obbliga se stesso a fare sempre ciò che percepisce come giusto e appropriato. Sotto questa luce l'autrice ha sempre considerato i fondamenti dell'obbligo morale, e ciò, presumo, non è incoerente con l'ammettere che solamente la volontà di Dio, le ricompense e le punizioni sono in grado di dare alla morale forza di legge⁸³.

Come per la nota analizzata in precedenza⁸⁴, neanche in questo caso abbiamo certezza su chi sia l'autore materiale del testo, tuttavia,

83. Cockburn 2016, p. 99, nota m.

84. Cfr. *supra*, cap. 2, §1.1, p. 54.

vi sono indizi che lasciano supporre che, nel caso non fosse stata scritta direttamente da Cockburn, perlomeno ella ne approvasse i contenuti, che peraltro sono molto specifici e circostanziati⁸⁵. Infatti, la nota respinge le critiche, mosse da alcuni commentatori non identificati, di incoerenza tra le ipotesi etiche presentate nella *Defence* e la dottrina del *moral obligation* sviluppata dall'autrice nelle opere mature. L'argomentazione procede in modo interessante:

(i) In primo luogo, precisa che la questione del fondamento dell'obbligo morale non è stata affrontata nella *Defence*, lasciando tuttavia intendere che la visione della filosofa al riguardo fosse implicita già in quell'opera e coerente con quella successiva⁸⁶.

(ii) In secondo luogo, infatti, l'estensore della nota riconosce la differente terminologia entrata nel linguaggio filosofico dell'autrice, che ora parla di «differenze essenziali, natura, relazione, verità e adeguatezza (*fitness*) delle cose». In conseguenza di ciò, l'apparente incongruenza tra la posizione di Locke, difesa da Cockburn nel 1702, e quella di Clarke, sostenuta nei lavori maturi, si riduce alla semplice diversità di linguaggio.

(iii) La nota, inoltre, introduce un'interessante distinzione tra *legge di natura* (o *di ragione*) e *legge reale*, spiegando che è inappropriato chiamare legge ciò che fonda l'obbligo morale, perché le leggi reali – a quanto sembra qui si riferisce alle leggi positive – «implicano autorità e sanzioni». In altri termini, le leggi reali c'impongono un obbligo in quanto siamo esseri dipendenti, mentre la nostra stessa natura e quella di Dio ci obbligano in quanto siamo esseri razionali.

(iv) Su queste basi è respinta ogni possibile accusa di volontarismo nella filosofia morale di Locke, dal momento che anch'egli individua nella natura di Dio e nella natura dell'uomo i veri fondamenti della morale.

Secondo Grave, questa posizione di Cockburn ricalcherebbe quella lockeana degli *Essays on The Law of Nature*, di cui solo impercettibili tracce sarebbero invece disseminate nel *Saggio sull'intelletto*

85. Cfr. Bolton 1993, p. 570, nota 17.

86. Cfr. *ivi*, p. 574.

umano⁸⁷. Abbiamo già visto sopra⁸⁸ che Sheridan, invece, sostiene che la filosofa su questo punto prenda le distanze dalla visione di Locke, secondo la quale l'obbligo morale sarebbe costituito da un decreto superiore⁸⁹.

Locke sosteneva che «esiste una regola morale o legge di natura»⁹⁰, definendola come «il decreto della volontà divina, conoscibile mediante il lume naturale, che indica ciò che è conforme alla natura razionale e ciò che non lo è, e in base a questo lo condanna o lo proibisce»⁹¹. La nozione chiave di questo passo è la *convenientia*, ossia la conformità tra la natura umana e la legge stessa, che determina il potere vincolante della regola morale. È vero che essa coincide con il decreto della volontà di Dio, ma tale volontà resterebbe inattuata se l'essere umano non la conoscesse, e può conoscerla solo mediante il lume naturale della ragione. Dunque, l'obbligo morale non è innescato dal decreto divino, ma è insito nella natura umana razionale, è «coevo al genere umano, tanto che inizia con esso e con esso si estingue»⁹². Nessun uomo, infatti, può sottrarsi alla regola morale, che «è fissa e permanente [...] e persiste in quanto fermamente radicata nell'umana natura»⁹³. Tutti gli uomini sono esseri naturalmente razionali e, proprio per questo, moralmente vincolati da questa legge, essendo l'obbligo morale uguale per tutti. «Infatti – concludeva Locke – questa legge non dipende da un'instabile e mutevole volontà, ma dall'ordine eterno delle cose»⁹⁴.

Per quanto si scorga una certa aderenza tra il testo di Locke e la nozione di *obbligo morale*, adombrata nella *Defence* di Cockburn, ho già mostrato le mie perplessità circa la possibilità che la filosofa avesse letto gli *Essays on the Law of Nature*, al tempo della stesura della sua prima opera filosofica.

87. Cfr. Grave 1981, p. 7.

88. Cfr. *supra*, cap. 2, §1.2, pp. 60-61.

89. Sheridan 2007, p. 146.

90. Locke 1954, p. 108.

91. *Ivi*, p. 110.

92. *Ivi*, p. 192.

93. *Ivi*, p. 198.

94. *Ibidem*.

Nel 1747, all'indomani della pubblicazione dei *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay*, la nipote di Catharine Cockburn, Anne Arbuthnot, le scriveva: «[...] il fondamento dell'obbligo morale è, a quanto pare, una questione spinosa, sebbene io ritenga che la differenza essenziale tra le cose, il senso morale e la volontà di Dio coincidano tutti perfettamente [...]. E non riesco a percepire alcuna incompatibilità tra lo schema di Lord Shaftesbury e il tuo, visto che mi sembra che il suo *moral sense* si rivolga all'appropriatezza (*fitness*) delle azioni»⁹⁵. Più avanti ella chiedeva un parere alla zia anche in merito al disprezzo che lo stesso Shaftesbury aveva mostrato verso le idee anti-innatiste di Locke, in alcune lettere di qualche anno prima.

Cockburn si mostrò sorpresa dall'accostamento a Shaftesbury, confessando di non avere fatto una lettura recente dei suoi testi, ma precisando che «se egli trova, come credo, la virtù nel *moral sense*, il suo schema e il mio non possono in alcun modo concordare, perché io ritrovo la virtù soltanto nella differenza essenziale, nella natura e nelle relazioni tra le cose, e non in un istinto, per quanto io riconosca al senso morale il giusto peso in materia di obbligo»⁹⁶.

Qualche mese più tardi, ancora nel carteggio con la nipote, Cockburn ritornava sull'argomento, dopo aver recuperato e letto i testi di Shaftesbury. Ella ne criticava principalmente il forte pregiudizio che lo portava a distorcere il messaggio di Locke, fino al punto di descriverlo come colui il quale «ha attaccato ogni fondamento e buttato fuori dal mondo ogni ordine e virtù»⁹⁷. Sentendosi in dovere di correggere l'errata interpretazione di Shaftesbury, Cockburn riproponeva velocemente gli argomenti essenziali della sua difesa del filosofo empirista, ma confessava alla nipote di «non essere soddisfatta dalla revisione di ciò che Locke ha detto sulle relazioni morali. Il suo piano l'ha portato a considerarle solo in riferimento alla presente costituzione delle cose, e, sebbene non gli si possa imputare di rendere incerta la natura della morale, temo, tuttavia, che egli abbia prestato il fianco allo schema in

95. WCC II, p. 326.

96. *Ivi*, p. 330.

97. Shaftesbury 1716, p. 39.

questione, tanto di moda ultimamente, e si sia spinto al di là di quanto intendesse»⁹⁸.

Si noti come il riferimento alla «presente costituzione delle cose» riecheggi il testo della prima delle due note aggiunte alla *Defence* nel 1751⁹⁹.

3.2 *La teoria dell'obbligo nelle opere mature*

L'espressione più compiuta e consapevole della teoria dell'obbligo morale in Cockburn si ritrova nei lavori filosofici pubblicati negli anni '40 del XVIII secolo, ossia i *Remarks upon Some Writers* (1743) e i *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay* (1747). Come già detto, anche queste opere hanno una forte connotazione apologetica, con la differenza rispetto alla *Defence* che l'oggetto della loro difesa non era più John Locke, bensì Samuel Clarke. Di quest'ultimo, Cockburn accoglieva in particolare l'idea secondo cui, se esiste un sistema di creature generato sulla base delle proprietà eterne intrinseche alla divinità, le caratteristiche morali di tali creature dovranno necessariamente aderire alle proprietà eterne del creatore.

I *Remarks upon Some Writers* constano di una serie di scritti piuttosto brevi occasionati principalmente dalla traduzione inglese del *De origine mali* di Wiliam King (1702), curata da Edmund Law e pubblicata a Londra nel 1731, col titolo *An Essay on the Origin of Evil*. Si tratta di un'edizione corredata da un ponderoso apparato di note, da una dissertazione preliminare e da un'appendice, che raddoppiano la lunghezza dell'opera originale. Law proponeva una visione volontaristica, secondo la quale le leggi morali sarebbero il prodotto della volontà eterna di Dio e non avrebbero alcuno statuto ontologico indipendente. L'obbligo morale è strettamente legato alla felicità e consiste, secondo Law, nella «necessità di fare o omettere una qualunque azione al fine di essere felici»¹⁰⁰. Egli individuava come «criterio im-

98. WCC II, p. 343.

99. Cfr. Cockburn 2016, p. 91. Si veda *supra*, cap. 2, §1.1, p. 54.

100. Law 1731, p. xviii.

mediato della virtù» la volontà di Dio, il cui criterio a sua volta era la felicità del genere umano, e si interrogava, di conseguenza, su quale fosse il criterio di tale felicità, ossia «in che modo posso conoscere cosa sia o meno in mio potere per la felicità del genere umano?»¹⁰¹. Per trovare una risposta a questa domanda, anche Law riconosceva un sistema di relazioni tra le cose, molto simile a quello ipotizzato da Clarke, conoscibile solo tramite la «retta ragione», e tale sistema poteva essere considerato come «criterio remoto della virtù», che tuttavia non può prescindere dal suo criterio immediato, cioè la volontà di Dio¹⁰². Ciò che Law contestava a Clarke era di rendere assoluto il suo sistema di *fitness*, lasciando da parte la felicità del genere umano, e di conseguenza di allontanarsi da quel vero criterio, «perché la *fitness* senza un fine è scarsamente intelligibile»¹⁰³. Essendo i termini *appropriato* e *congruo* relativi a quello stesso fine, le relazioni che essi designano non possono essere considerate «strettamente eterne e indipendenti dalla volontà di Dio, perché di quella volontà devono necessariamente presupporre una determinazione»¹⁰⁴.

Cockburn imputava a Law di sovvertire l'ordine delle cose, risolvendo la *moral fitness* nella volontà divina e riducendo l'obbligo morale al mero interesse¹⁰⁵. Ella precisava, al contrario, che «l'unico criterio certo della volontà di Dio è costituito dalla *natura eterna e immutabile* e [...] dalle *necessarie relazioni di tutte le cose possibili*», relazioni che sono strettamente eterne, in quanto l'intelletto divino le percepisce come inalterabili. «Questo non dipende da una determinazione della volontà di Dio, sebbene l'ammissione all'esistenza attuale di una qualunque natura possibile, con le sue necessarie relazioni, proceda solamente da quella determinazione»¹⁰⁶.

Sembra che in questo passo Cockburn respingesse l'interpretazione volontarista di Law, assumendo a sua volta una posizione in

101. *Ivi*, p. xix.

102. *Ivi*, p. xx.

103. *Ivi*, p. xxi.

104. *Ivi*, p. 65.

105. WCC I, p. 403.

106. *Ivi*, p. 404.

qualche modo intellettualista: l'intelletto divino, infatti, sembra avere una priorità sulla volontà nella misura in cui coglie l'eterna inalterabilità delle relazioni tra tutte le cose possibili. La percezione intellettuale, dunque, anticipa e determina la volontà di Dio, che entra in gioco solo nel passaggio dalla dimensione puramente possibile all'esistenza attuale.

Commentando la teoria di Leibniz del migliore dei mondi possibili, Cockburn riconosceva a Dio la perfetta libertà di scelta, la quale procede solo dalla sua volontà, ma sottolineava anche che tale volontà si conforma alle relazioni tra le cose e alla loro *fitness*, determinando lo stesso Dio a creare l'universo così com'è, per quanto un altro universo sarebbe possibile. Infatti, Dio non può volere, ad esempio, che il dolore sia più adatto all'essere umano del piacere, né che sia moralmente buono che le creature siano fatte per essere miserabili. Ed è così «non perché questo sia contrario a ciò che Egli ha già voluto in precedenza, [...] ma perché c'è un'inappropriatezza nella cosa in sé, che è incompatibile con la rettitudine e dunque moralmente malvagia»¹⁰⁷.

In altre parole, seguendo Clarke, la filosofa inglese sosteneva che la differenza tra bene e male non fosse sancita per volontà divina, ma fosse essenziale alla natura stessa delle cose e condizionasse quella medesima volontà di Dio. Nel caso degli esseri umani, questa differenza essenziale tra bene e male costituisce la garanzia che «noi sottostiamo all'obbligo di comportarci equamente con le altre creature»¹⁰⁸. Pur non avendo la piena consapevolezza della *fitness* delle cose e delle relazioni, ogni mente razionale è infatti cosciente del proprio dovere morale, il cui criterio è lo stesso bene naturale: «[...] l'appropriatezza delle azioni morali – spiegava Cockburn – consiste nella loro tendenza generale a produrre il bene naturale per i loro oggetti»¹⁰⁹.

La pensatrice inglese parlava di una sorta di *senso morale*, che opera in noi prima di ogni rivelazione. In aperto contrasto con l'illuminista scozzese Francis Hutcheson (1694-1746), Cockburn riteneva che questo *senso morale* non fosse «un istinto cieco, ma una consape-

107. *Ivi*, pp. 408-409.

108. *Ivi*, p. 409.

109. *Ivi*, p. 406.

volezza conseguente alle percezioni di una mente razionale», tale da produrre un'inquietudine in noi, allorché contravveniamo a ciò che la coscienza approva¹¹⁰. Questo principio, che ci consente di distinguere il bene dal male e, di conseguenza, di approvare o condannare un'azione, è probabilmente innato «dal momento che opera in una qualche misura in tutto il genere umano», e cionondimeno «il suo esercizio dipende dall'abitudine e dall'educazione»¹¹¹. L'obbligo morale, concludeva Cockburn, è implicito nella stessa natura razionale e sociale degli esseri umani:

Il genere umano è un sistema di creature, che hanno continuamente bisogno di mutua assistenza, senza la quale esse non potrebbero sopravvivere a lungo. È, dunque, necessario che ognuno, a seconda della sua capacità e della sua condizione, contribuisca per sua parte al bene e alla conservazione del tutto ed eviti qualunque cosa possa arrecargli danno. A tal fine, essi sono stati creati [...] con un senso morale, o una coscienza, che approva le azioni virtuose e disapprova il contrario. Ciò mostra loro chiaramente che la virtù è la legge della loro natura e che dev'essere loro dovere osservarla. Da questo nasce l'*obbligo morale*, anche quando le sanzioni di quella legge sono sconosciute, poiché la considerazione di quale conseguenza avrà un'azione sull'agente, non altera in nulla la regola del suo dovere, che è fissa nella natura delle cose. Così, come dice San Paolo «coloro i quali non hanno la legge (rivelata), sono legge a se stessi»¹¹².

In quanto essere razionale, l'uomo dovrebbe agire in accordo con la ragione e la natura delle cose e, in quanto essere sociale, dovrebbe promuovere il bene degli altri. Questo è insito nella sua stessa natura e ne segna il più forte obbligo morale:

chiedere perché un essere razionale dovrebbe scegliere di agire in accordo con la ragione, o perché un essere sociale dovrebbe desiderare il bene degli

110. *Ivi*, p. 407.

111. *Ivi*, p. 417.

112. *Ivi*, p. 413. Il riferimento è a San Paolo, *Romani* 2:14.

altri, è tanto assurdo quanto chiedere perché un essere sensibile dovrebbe scegliere il piacere piuttosto che il dolore¹¹³.

Tuttavia, Cockburn era consapevole che gli esseri umani sono creature imperfette ed esposte alle passioni. Ecco perché, ella precisava, Dio, prevedendo che gli uomini sarebbero stati devianti dai loro affetti, ha deciso di collegare il loro dovere naturale alla sua volontà, rivelando che avrebbe eternamente premiato l'obbedienza a essa e punito la disobbedienza. Questa determinazione, nella visione di Cockburn, «non introduce un nuovo obbligo morale», perché «la corretta nozione di premio e punizione implica un dovere o obbligo *antecedente*, e la conformità o meno con esso è l'unico motivo di premio o punizione»¹¹⁴.

Cockburn approfondiva ulteriormente la sua idea di *moral obligation* nei *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford* (1747), introducendo un altro elemento: l'amore di sé. Ella spiegava che, in quanto esseri umani, noi siamo naturalmente spinti verso la felicità dal nostro amor proprio, che «è accresciuto dalla nostra pratica del bene morale» e, a sua volta, «ci inclina naturalmente a continuare in questa pratica»¹¹⁵.

Thomas Rutherford (1712-1771) aveva scritto un ponderoso trattato dal titolo *An Essay on the Nature and Obligations of Virtue*, pubblicato a Cambridge nel 1744, nel quale aveva apertamente criticato la dottrina della *moral fitness* di Clarke, affermando in modo esplicito che nessuna appropriatezza o inappropriata delle cose potesse costituire la causa dell'obbligo morale¹¹⁶. Egli riteneva, inoltre, pericoloso l'abbinamento della nozione di bene morale all'idea di felicità, perché «se il bene morale ci porta a desiderare la felicità di chiunque la mostri nella sua condotta», allora, allorché noi stessi pratichiamo il bene morale, dovrà crescere anche il nostro amor proprio e, dunque, «quanto più siamo virtuosi, tanto più crescerà il nostro egoismo». Pa-

113. WCC I, p. 420.

114. *Ivi*, p. 414.

115. WCC II, p. 20.

116. Cfr. Rutherford 1744, p. 118.

radossalmente, saremmo tanto più benevolenti quanto più nutririssimo i nostri interessi personali, ossia, in altre parole, «la pratica della virtù sarebbe fatale a se stessa, perché rafforzerebbe l'amore di sé»¹¹⁷.

Cockburn obiettava a Rutherford che, sebbene un'applicazione viziosa del sentimento dell'amore di sé possa essere pericolosa per la virtù – ad esempio, nella misura in cui si rivolga solo all'interesse privato e nutra l'ego, senza curarsi del bene degli altri –, tuttavia, il «vero amore» non s'identifica con l'egoismo, ma «coincide con l'amore sociale»¹¹⁸: si tratta, infatti, di una forma disinteressata di benevolenza, che non può prescindere dalla felicità degli altri. Di conseguenza, la nostra virtù, rafforzando questo tipo di amor proprio, ne viene in cambio rafforzata essa stessa. Un «esempio innegabile» di tale benevolenza disinteressata è offerto «dal naturale affetto dei genitori per i propri figli»¹¹⁹.

Tuttavia, per quanto la nostra disposizione alla benevolenza e l'approvazione di ciò che è appropriato siano naturali e «impiantati in noi», la loro applicazione, però, non è determinata dalla natura, ma dipende dall'uso che ne facciamo: «[...] è colpa nostra – affermava la pensatrice inglese – se le passioni o gli affetti hanno il sopravvento su di noi, e questo non è naturale, per quanto gli affetti in sé lo siano, perché è nella provincia della ragione assoggettarli»¹²⁰.

4. *Cockburn: filosofa dipendente o autonoma?*

Nel percorso che conduce dalla *Defence* del 1702 ai *Remarks* degli anni '40, si delinea una riflessione morale decisamente articolata, capace di combinare i fondamenti epistemologici della morale di Locke con la teoria della *fitness* di Clarke, recependo altresì alcune istanze tipiche del razionalismo etico inglese del tempo. Nonostante una fisiologica evoluzione nel pensiero di Cockburn, nel corso degli anni,

117. *Ivi*, p. 65.

118. WCC II, p. 19.

119. *Ivi*, p. 21.

120. *Ivi*, p. 31.

innescata anche dalla diversità di stimoli provenienti dai due pensatori di cui prese le difese, si possono individuare alcuni tratti coerenti lungo tutta la sua traiettoria intellettuale. In particolare, dall'analisi condotta finora si evince che tre elementi ricorrano senza subire modificazioni sia nell'opera giovanile in difesa di Locke sia negli scritti a favore di Clarke:

- l'idea secondo cui la natura razionale e sociale dell'essere umano costituisca il vero fondamento della morale;
- l'individuazione della ragione come strumento principe d'intelligibilità della legge morale;
- la convinzione che il sistema di punizioni e premi, previsto dalla religione cristiana, non abbia carattere di obbligatorietà, ma offra un supporto alla morale in quei casi in cui la ragione sia offuscata dalle passioni.

Questi elementi di continuità consentirono a Cockburn di recuperare, nelle opere della maturità, un impianto metafisico d'ispirazione platonica di stampo cantabrigense, in cui le verità morali erano concepite come eterne e immutabili nella mente di Dio, decisamente diverso dall'orizzonte della morale cristiana di lettura lockeana su cui si muoveva la *Defence*. Ciononostante, l'idea secondo cui la stessa natura dell'essere umano gli impone l'obbligo morale di vivere e agire secondo ragione e in accordo con la sua naturale socievolezza presenta interessanti tratti di laicità. Nei *Remarks upon Some Writers*, la filosofa si esprimeva esplicitamente al riguardo, dichiarando che anche gli atei, pur ignari della legge rivelata, hanno una qualche coscienza della legge e dell'obbligatorietà morale, in quanto esseri razionali e sociali. Cockburn respingeva l'idea presentata da William Warburton (1698-1779), nel primo libro del suo *Divine Legation of Moses*, secondo la quale gli atei non sarebbero soggetti ad alcun obbligo morale, perché, pur avendo una certa conoscenza «della differenza essenziale e naturale delle cose», questa tuttavia «non produce in loro la conoscenza della differenza morale», da cui nasce l'obbligatorietà¹²¹.

121. Cfr. Warburton 1765, pp. 43-46.

Cockburn, per tutta risposta, notava che anche nel caso limite di una società di soli atei esisterebbero i sentimenti di solidarietà e di mutuo soccorso, perché ciascuno mediante il solo lume naturale giudicherebbe inumano lasciar morire un uomo anziché salvarlo: «[...] e cos'è questo se non percepire la *differenza morale* delle cose, pur senza aver nozione di una *volontà superiore* che rafforzi l'osservanza delle leggi morali?»¹²².

È innegabile che la vocazione apologetica delle opere filosofiche di Catharine Cockburn ne abbia condizionato sia la struttura, perché lo sviluppo delle argomentazioni segue il corso delle controversie in cui ella s'inseriva, sia il linguaggio, che inevitabilmente si appiattisce su quello dei referenti più illustri di cui prendeva le difese. Ciononostante, i tre elementi di continuità nello sviluppo del pensiero di Cockburn, che abbiamo appena individuato, costituiscono seri indizi di una sua autonomia filosofica. Bolton suggerisce che la centralità della natura umana in ambito morale mostri che i nuclei fondamentali dell'idea di *moral obligation* fossero già adombrati nella *Defence*, per quanto non pienamente formulati¹²³. A ciò aggiungo che, per quanto il linguaggio non fosse ancora quello della dottrina matura, il riferimento all'ancillarità della volontà divina e del connesso sistema di punizioni e premi lascia intendere che il nucleo della riflessione morale di Cockburn fosse già pienamente formato nel 1702. Se ciò è vero, allora la pensatrice inglese si smarca tanto da Locke quanto da Clarke: rispetto al primo, seguendo Sheridan, Cockburn sembra tradire la visione di *moral obligation* di Locke, secondo cui esso risiederebbe nella volontà e nel decreto superiore di Dio¹²⁴; riguardo al secondo, invece, l'intuizione che avrebbe portato la pensatrice alla sua idea di obbligo morale era già in campo almeno tre anni prima che Clarke pronunciasse i suoi sermoni per le *Boyle Lectures*¹²⁵.

È probabile che Cockburn abbia sviluppato il suo spirito apologetico nei confronti di entrambi a partire da una comune sensibilità in

122. WCC I, p. 443.

123. Cfr. Bolton 1993, p. 576.

124. Cfr. Sheridan 2007, pp. 145-146.

125. Cfr. Bolton 1993, p. 576.

materia di morale, formando un triangolo nel quale era lei l'elemento di equilibrio. In effetti, fatte salve le precisazioni delle note aggiunte alla *Defence* nell'edizione del 1751, emerge con chiarezza che l'autrice non percepisse alcuna incoerenza tra la sua posizione giovanile e la riflessione matura. Secondo Kelley, questo è un segno della perspicacia di Cockburn nel vedere «una considerevole congruenza» tra le premesse filosofiche di Locke e di Clarke, che invece sfuggiva alla maggior parte dei suoi contemporanei¹²⁶.

126. Cfr. Kelley 2002, p. 157.

3.

Religione e fede

Il respiro universale della filosofia morale elaborata da Cockburn pervase anche la sua personale vicenda religiosa, che, come abbiamo già visto, fu caratterizzata da una duplice conversione: al cattolicesimo, quando era ancora molto giovane, e all'anglicanesimo, durante il suo soggiorno a Salisbury¹. Si è già riferito delle critiche della coeva scrittrice satirica Delarivier Manley, che accusava Cockburn di opportunismo e ipocrisia nel saltare da una fede all'altra². A tali insinuazioni si potrebbe obiettare che i reali benefici che ella ottenne dalla sua adesione alla Chiesa d'Inghilterra siano stati ben pochi, visto che il matrimonio col curato anglicano Patrick Cockburn inaugurò una stagione della sua vita segnata da devozione al marito ed ai figli, ristrettezze economiche, salute cagionevole, trasferimenti ripetuti nel nord della Gran Bretagna, lontano dai centri culturali più vivi. È probabile, tuttavia, che le sue aspettative fossero ben diverse e che siano state disattese dal corso degli eventi. Giacché la scelta della religione a cui aderire pertiene a una regione inaccessibile dell'intimità personale, sembra del tutto vano intentare un processo alle intenzioni, cercando d'individuare le motivazioni che spinsero Catharine al ritorno all'anglicanesimo o gli indizi di una presunta insincerità del suo spirito religioso.

Cionondimeno, alcuni documenti ci aiutano a far luce anche sulle implicazioni religiose della sua riflessione filosofica. Infatti, un numero di testi, in parte privati e in parte pubblici, risalenti al periodo

1. Cfr. *supra*, cap. 1, §1.2, p. 35.

2. Cfr. *supra*, cap. 1, §2, p. 41.

della sua conversione, trattano esplicitamente argomenti religiosi. In questi scritti, che analizzeremo nel corso del presente capitolo, Cockburn mostrava lucidità, penetrazione e perspicuità nell'affrontare i temi che laceravano la cristianità – e sui quali peraltro il mondo cristiano resta ancora oggi profondamente diviso. Si tratta di testi redatti prevalentemente nella fase conclusiva del suo soggiorno a Salisbury: in particolare, il carteggio con Thomas Burnet of Kemnay (1701-1708); alcuni appunti rimasti inediti fino all'edizione postuma del 1751; un breve saggio dal titolo *A Discourse Concerning a Guide in Controversies*, pubblicato nel 1707 proprio in occasione della sua conversione. Il motivo ricorrente in queste pagine è la denuncia di Cockburn di pretestuosità delle divisioni tra le Chiese. La sua visione del cristianesimo prevedeva come unico articolo di fede fondamentale la divinità di Gesù Cristo, sulla quale ella non riteneva possibile alcuna divisione confessionale, tutti gli altri aspetti, invece, erano visti da Cockburn come accessori e non giustificavano la frantumazione del mondo cristiano. Criticando ogni pretesa di infallibilità da parte di una qualunque Chiesa, la pensatrice inglese affermava anche in ambito religioso l'importanza della ragione umana, che si connotava come l'indispensabile strumento di esegesi biblica e di attuazione del messaggio evangelico.

1. *Aspetti religiosi nella Defence del 1702*

Quando decise di ritornare alla Chiesa d'Inghilterra, Catharine Cockburn aveva già pubblicato la *Defence of Mr. Locke's Essay* (1702), nella quale aveva respinto, tra le altre accuse mosse dal *Remarker* nei confronti di Locke, anche quella di deismo³. Lo scritto di Cockburn non solo rimarcava l'imprecisione e la grossolanità di alcune delle obiezioni dell'avversario, ma sosteneva con forza la perfetta coerenza dell'impianto epistemologico lockeano sia con la morale cristiana sia con i contenuti della rivelazione – per lo meno quelli comprensibili col solo lume naturale.

3. Cfr. *Third Remarks*, p. 25.

Abbiamo visto nel capitolo precedente che volontà, comando e decreti divini, insieme al correlato sistema di castighi e ricompense, tipico della tradizione cristiana, non costituivano per Cockburn il fondamento della morale, ma si configuravano come elementi di supporto, capaci cioè di tradurre in termini giuridici l'obbligo morale insito nella stessa natura umana, che è razionale e socievole. In questa prospettiva, non può esservi religione che mortifichi la ragione, al contrario, una vera religione dovrebbe servirsene ampiamente, perché è proprio grazie al lume naturale che i precetti religiosi «possono essere conosciuti chiaramente [...] da chiunque si disponga a cercarli»⁴.

Pur avendo una visione antidogmatica della religione cristiana, Cockburn non mostrava l'intenzione di purificarla di quegli elementi, come l'immortalità dell'anima o la resurrezione dei corpi, la cui conoscenza travalica i limiti delle umane capacità intellettive. Semplicemente ella riteneva questi aspetti come oggetti di fede e di rivelazione evangelica: essi sono altamente probabili, ovvero hanno certezza solo morale, ma non razionale, e di conseguenza non possono concorrere in termini fondativi alla definizione della sfera morale⁵. La nebulosità di ogni principio dogmatico, infatti, rendeva instabile ed esposto all'interpretazione individuale anche il messaggio morale a esso legato, aprendo dunque al rischio concreto di relativismo etico o di ateismo. Al contrario, Cockburn riteneva che ogni uomo potesse, «per mezzo di riflessione e ragione», arrivare alla comprensione «degli obblighi naturali che il Creatore ha riposto in lui, in quanto *creatura razionale e socievole*»⁶.

Questo è un tratto saliente della riflessione di Cockburn, che ritorna chiaro e forte anche in ambito religioso: se, da un lato, la ragione si connota come il criterio d'intelligibilità del messaggio divino, perché essa è «un raggio della saggezza di Dio»⁷; dall'altro lato, la missione della religione è segnata dalla socialità:

4. Cockburn 2016, p. 171.

5. Cfr. *ivi*, pp. 137, 147, 149-151.

6. *Ivi*, p. 171 (corsivo mio).

7. *Ivi*, p. 149.

Non sarà – scriveva – molto lontano dal nostro proposito far notare la follia di quegli uomini che pensano di indebolire l'autorità della religione, definendola uno stratagemma politico, stabilito per il bene del governo e della società, il che equivale a dire che essa è meno obbligatoria perché necessaria. Di contro, è proprio questo che ci mostra, senza ricorrere alla rivelazione, come essa sia il nostro dovere indispensabile e di divina autorità, dal momento che il capolavoro divino, ossia la natura umana, non potrebbe sussistere senza di essa. Se quegli obiettori potessero provare che essa è anti-politica o distruttiva per la società, ciò servirebbe molto meglio al loro intento, poiché una tale religione dovrà necessariamente essere falsa: niente, che per diretta conseguenza distrugga la natura, può essere una legge sulla natura⁸.

Senza entrare nel delicato rapporto tra potere religioso e potere politico, Cockburn riteneva fosse folle pensare che una religione non avesse un'esplicita vocazione sociale. Nella sua prospettiva, la felicità delle creature divine non si realizza in un altrove trascendente e non si identifica con quella che l'autore dei *Remarks* contro Locke chiamava «intrinseca santità», ossia «una conformità con la natura divina, secondo le nostre capacità: essere *simili a Dio* e partecipi delle sue perfezioni, puri come egli è puro, nella misura in cui lo permettono i limiti dell'umanità»⁹. Secondo Cockburn, «l'Autore del nostro essere richiede a noi quelle cose, alle quali egli ha reso adatta la nostra natura e visibilmente annesso la nostra felicità, della quale egli ha fatto il movente necessario di tutte le nostre azioni»¹⁰. La nostra natura è caratterizzata da ragione e socialità, per cui la nostra felicità non può non realizzarsi all'interno del sistema di relazioni che chiamiamo genere umano. Ne consegue che la politica è «un dovere indispensabile» per ogni religione, un dovere intrinseco che non ha bisogno di alcuna rivelazione e si connota come misura della sua stessa veridicità: infatti, una religione che tradisse la sua missione politica, annichilendo le naturali tendenze sociali degli esseri umani, sarebbe necessariamente falsa.

8. *Ivi*, p. 95.

9. *Second Remarks*, p. 23.

10. Cockburn 2016, p. 95.

Si noti che, al tempo della stesura della *Defence*, Catharine Cockburn era ancora cattolica e si stava confrontando con un avversario anglicano. Ciononostante, mantenne sempre la controversia sul piano strettamente filosofico, senza ingaggiare mai un conflitto confessionale. Come nota Victor Nuovo, la sua religiosità non presenta «tracce di impulsività o entusiasmo», ma è caratterizzata da «una misurata razionalità»¹¹. Questo è un tratto interessante in Cockburn, che talvolta spiazzava i suoi interlocutori. In effetti, il dibattito religioso nell'Europa moderna, apertosi con la riforma protestante quasi due secoli prima, si era ormai capillarizzato in una serie di rivoli dottrinali, che rendevano frammentario il panorama complessivo della cristianità. La scelta del culto da professare era tutt'altro che scontata e il proliferare di *pamphlet*, sermoni e trattati alimentavano aspre controversie fra le confessioni in tutto il continente. In questo contesto, l'universalità dell'idea di Catharine Cockburn di una religione fondata su ragione e socialità e il suo stile pacato e tollerante dovevano risultare disarmanti a molti suoi contemporanei.

2. *Sulla confessione da scegliere: il carteggio con Thomas Burnet of Kemnay*

Thomas Burnet of Kemnay, cugino del vescovo Gilbert, che Catharine conobbe a Salisbury e con cui ebbe una fitta corrispondenza epistolare tra il 1701 e il 1708, probabilmente nutriva un interesse più che amichevole nei confronti di Catharine¹² e temeva che la differenza di confessione potesse essere un ostacolo all'evoluzione della loro relazione¹³. La giovane pensatrice non sembrava ricambiare i sentimenti del corrispondente, tanto che ne stroncò a più riprese le aspettative, pur rassicurandolo sulla solidità della loro amicizia, nonostante le divergenze religiose che, secondo Cockburn, erano soltanto formali e non sostanziali¹⁴.

11. Nuovo 2011, pp. 250-251.

12. Cfr. WCC II, pp. 171, 178.

13. Cfr. *ivi*, pp. 153-207 *passim*.

14. Cfr. *ivi*, pp. 167, 177, 187.

Ella riteneva, infatti, che la proliferazione di diverse confessioni e il concomitante accrescimento del numero di articoli di fede, contrastanti tra loro, avessero prodotto solo confusione nella cristianità. Interpretazioni diverse, secondo la *learned Lady*, erano possibili solo sui «passaggi oscuri» delle Scritture e sugli articoli non essenziali della dottrina cristiana. Cockburn individuava un unico vero articolo di fede, rivelato peraltro direttamente dal vangelo, ossia «la divinità di Gesù Cristo». E tale articolo era essenziale e necessario, perché senza di esso il cristianesimo stesso non avrebbe avuto ragione d'esistere¹⁵. Ella spiegava a Burnet che, essendo l'infedeltà diffusa in egual misura fra tutte le confessioni della cristianità, era sufficiente trovare «qualcuno che si sottomettesse sinceramente all'autorità di Gesù Cristo, in qualunque senso lo intendesse», per sentirsi «in compagnia di un compagno di fede»¹⁶.

Cockburn aveva in mente un'idea di religione non autoreferenziale, la cui missione non si esaurisse nel mero culto o nella ricerca della supremazia sulle altre confessioni. Ella individuava «nell'erroneo zelo» per aspetti esteriori e non sostanziali la causa di «tutti i massacri e le persecuzioni», che ormai da decenni ogni Chiesa al potere perpetrava con odio verso gli altri cristiani¹⁷. Al contrario, la pensatrice inglese ascriveva un carattere ancillare alla confessione, la quale dovrebbe perseguire il solo fine di indicare all'essere umano i doveri morali, in vista della salvezza e della felicità. La scelta della confessione da seguire è dunque consequenziale:

Dal mio punto di vista – ella argomentava –, quando si è soddisfatti del fatto che la Chiesa di cui ci si professa seguaci insegni tutte le verità necessarie che non possono esser negate da nessun cristiano, allora è meglio rimanere in questa, piuttosto che far clamore cambiando, anche quando si ritiene che alcuni punti siano un po' troppo forzati e alcuni aspetti pretesi più che necessari, salvo che non si dimostri che siano pericolosi per la salvezza. Infatti, se ciascuno fosse obbligato ad abbandonare ogni confessione che non fosse as-

15. Cfr. *ivi*, pp. 158-159.

16. Cfr. *ivi*, pp. 167-168.

17. Cfr. *ivi*, p. 177.

solutamente perfetta in ogni punto, potrebbe non trovarne nessuna al mondo a cui aderire. [...] Il solo punto su cui desidero che noi due siamo d'accordo è l'articolo secondo cui tutti i cristiani appartengono alla stessa religione. Opinione che, confesso sinceramente, è molto poco condivisa dalla maggior parte dei seguaci della Chiesa di Roma¹⁸.

Probabilmente, uno degli elementi che potrebbe averla spinta di nuovo verso l'anglicanesimo fu proprio la presunzione di perfezione e infallibilità che la Chiesa romana avocava su di sé. In una breve lettera, edita da Birch col titolo di *On the infallibility of the Church of Rome*, nella sezione *Miscellaneous Pieces*, Cockburn ribadiva che, quando le divisioni fra diverse confessioni sono relative ad aspetti non essenziali, per quanto rilevanti, ma non coinvolgono gli «elementi necessari alla salvezza», allora l'unità della Chiesa non è messa in discussione. Lo scisma prodotto dalla Riforma aveva segnato, secondo la filosofa, «una separazione *della* Chiesa piuttosto che *dalla* Chiesa»¹⁹ e, di conseguenza, nessuna delle confessioni poteva arrogarsi una supremazia sulle altre, né rivendicare «l'autorità di dirigere la nostra fede»²⁰ al di là di ciò che indicano le Scritture. Infatti, se esistesse una sola Chiesa capace di assolvere al compito di guida infallibile, di certo i testi sacri avrebbero indicato in modo inequivocabile la direzione giusta per trovarla:

ma – concludeva Cockburn –, dal momento che tutti i testi su cui la Chiesa romana fonda la sua infallibilità non indicano tale direzione, non vedo come possiamo essere più sicuri di trovarci in unione con la Chiesa cattolica per il tramite di una comunione esterna con la Chiesa romana, che con la Chiesa d'Inghilterra, che è unita a quella in tutto ciò per cui le è consentito essere *parte* della Chiesa, ma ne è divisa solo per quegli aspetti tali che mostrano che quella (la Chiesa romana) è *una parte corrotta* della Chiesa, in quanto ha introdotto qualcosa di contrario alle chiare parole di Dio²¹.

18. *Ivi*, p. 187.

19. *Ivi*, p. 135.

20. *Ivi*, p. 137.

21. *Ivi*, p. 138.

Qualche anno più tardi, in alcuni appunti su *Christianity as old as the Creation* di Matthew Tindall (1657-1733), Cockburn avrebbe continuato a rimarcare il ruolo puramente funzionale di ogni confessione, notando che gli abusi ripetuti che la storia mostrava nel governo della Chiesa non dimostrassero che essa «non fosse stata designata da Dio per il bene dell'umanità»²². Ogni religione, infatti, essendo necessariamente impegnata nella cura degli uomini, è esposta agli attacchi delle passioni umane e degli interessi di parte. Cionondimeno, il fedele ha tutte le capacità di valutare l'operato della sua Chiesa alla luce delle Scritture, le quali non ci propongono nulla che «non possiamo comprendere, sebbene possano sorgere difficoltà sulla *modalità* di alcune delle cose affermate». Tuttavia, la filosofa riteneva che il modo in cui sono queste cose non incidesse sulla nostra fede, perché esistono verità del tutto evidenti, ma di cui ignoriamo le modalità: ad esempio, «che l'anima e il corpo operino mutualmente l'una sull'altro è una proposizione estremamente intelligibile, e tuttavia come sia possibile per il pensiero sollecitare il movimento, o esserne a sua volta sollecitato, è del tutto incomprensibile per noi»²³.

In occasione del suo ritorno alla Chiesa d'Inghilterra, Cockburn diede alle stampe un'opera dal titolo *Discourse concerning a guide in Controversies* (1707), nella quale approfondiva il suo ragionamento sull'incoerenza di una Chiesa che si autoproclama infallibile, presentando altresì le motivazioni principali della sua conversione all'anglicanesimo.

3. *Sull'infallibilità della Chiesa*

Il *Discourse* è introdotto da una breve prefazione del vescovo di Salisbury Gilbert Burnet, che tesseva le lodi dell'autrice, senza però rivelare alcuna informazione sulla sua identità, ma limitandosi a chiarire che si trattava di una persona che per lungo tempo aveva seguito il culto della Chiesa romana, ma, insoddisfatta da alcune dottrine e

22. *Ivi*, p. 132.

23. *Ivi*, p. 134.

pratiche di questa confessione, aveva deciso infine di abbracciare l'anglicanesimo. Burnet sottolineava come la pretesa infallibilità della Chiesa di Roma fosse un punto controverso, che, come dimostrava l'autrice, non era un articolo essenziale della fede cristiana. Di conseguenza, negare tale infallibilità non pregiudicava l'autorità delle Scritture e la validità del cristianesimo²⁴.

Il testo si articola in due lettere, la prima rivolta al sig. B***t, prete cattolico, la seconda al sig. H***, in risposta a una replica alla prima lettera, redatta da «uno straniero», che tuttavia non è pubblicata insieme alle due missive di Cockburn.

L'autrice prendeva spunto da un lavoro dello scrittore cattolico Abraham Woodhead (1609-1678), dal titolo *The Guide in Controversies, Or, A Rational Account of the Doctrine of Roman-Catholicks Concerning the Ecclesiastical Guide in Controversies of Religion*, che era stato pubblicato nel 1667 e riedito nel 1675 con l'aggiunta di una corposa appendice. Cockburn, in aperto contrasto con Woodhead, sosteneva che l'infallibilità di una sola tra le molte Chiese cristiane fosse ammissibile soltanto alla presenza di prove certe e inconfutabili: «[...] non c'è ragione – ella osservava preliminarmente – di ascrivere l'infallibilità ad alcun uomo, o ad alcuna assemblea di uomini, se non per una esplicita promessa divina»²⁵.

Woodhead riteneva che «il nostro Salvatore» avesse espressamente fatto una promessa di infallibilità sempiterna alle guide dalla Chiesa e individuava nei vangeli di Giovanni e di Matteo la fonte più esplicita e attendibile di tale promessa. Cristo ha, infatti, inviato i suoi successori a «insegnare alle nazioni, promettendo che sarebbe stato con loro fino alla fine del mondo»²⁶, perché «ovunque si fossero riuniti nel suo nome, egli sarebbe stato in mezzo a loro»²⁷.

Cockburn ribatteva a questa argomentazione, notando che se anche nelle Scritture fosse stata presente tale promessa, essa sarebbe stata circoscritta ai soli apostoli, individuati da Cristo come guide del-

24. WCC I, p. 4.

25. *Ivi*, p. 6.

26. Woodhead 1667, p. 2. Si vedano *Matteo* 28:19-20 e *Giovanni* 14:16,26 e 16:15.

27. Woodhead 1667, p. 3. Cfr. *Matteo* 18:20.

l'umanità in vista della verità. Tuttavia, secondo la *learned Lady*, nessun uomo ha il diritto di estendere o trasmettere per via ereditaria la promessa divina ad altri esseri umani. Ella riteneva, invece, che i vangeli descrivessero la Chiesa come un'istituzione la cui autorità dovesse esercitarsi sulle sole questioni civili²⁸, ma non le riconoscessero i crismi dell'infallibilità. Inoltre, l'affermazione di Cristo: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa»²⁹, secondo la pensatrice inglese, significava che non esiste potere al mondo che possa distruggere la Chiesa di Cristo, ma non implicava necessariamente che la Chiesa stessa fosse esente da errori.

Se esistesse una sola infallibile Chiesa, investita da Dio della missione di guidare la cristianità anche in caso di divisioni, allora dovrebbe esistere anche una regola certa e inequivocabile per individuarla, «ma su questo le Scritture tacciono completamente e non danno il minimo indizio su quale persona, o gruppo di persone, i cristiani siano obbligati a seguire, in caso di divisioni»³⁰. Certo, continuava Cockburn, la ragione può indicare l'opportunità di aderire a una confessione piuttosto che ad altre, seguendo le persone che sembrano possedere maggior dignità intellettuale, morale e religiosa, ma questo non esclude che esse possano sbagliare³¹.

Inoltre, la filosofa contestava anche l'antica regola dell'obbedienza, secondo la quale l'ordine sociale sarebbe costituito da una scala composta di innumerevoli gradini, dove ognuno ha inferiori e superiori e tutti devono obbedire al superiore. Woodhead riteneva che la gerarchia ecclesiastica fosse un segno evidente dell'infallibilità della Chiesa: infatti, questa è sancita dai concili generali e dai sinodi, composti dai più alti prelati, ossia «persone di conoscenza e merito superiori e, proprio in virtù del posto che occupano, più assistiti da Dio»³². Cockburn, pur riconoscendo l'utilità di un'organizzazione interna alla Chiesa

28. Si veda, ad esempio, *Matteo* 18:15-17.

29. *Matteo* 16:18.

30. WCC I, p. 8.

31. Cfr. *ivi*, pp. 9-10.

32. Woodhead 1667, p. 9.

anche in vista dei fini più nobili, tuttavia non riteneva che questa potesse dirimere le controversie religiose e indicare una guida infallibile in esse. Tale regola, infatti, non è un'istituzione divina, ma una concezione umana che si basa sulla struttura gerarchica della Chiesa, secondo la quale ogni prelato fa voto d'obbedienza ai suoi superiori. Secondo la filosofa inglese, trattandosi di un retaggio politico dell'organizzazione dell'impero romano, gli esseri umani non sono obbligati a obbedire in ogni caso alle autorità religiose, perché devono obbedire a Dio prima che all'uomo³³.

Nell'analisi di Cockburn le divisioni nel mondo cristiano non sembravano la semplice conseguenza di opinioni diverse, ma si configuravano come il prodotto dell'intransigenza degli uomini, i quali «hanno reso i termini della confessione più stretti di quanto Dio abbia reso i termini della salvezza»³⁴. Infatti, la pensatrice sosteneva che, alla luce delle verità essenziali e incontestabili della fede cristiana, una sana diversità di vedute sugli aspetti accessori non avrebbe potuto lacerare la comunità dei fedeli. Nella rivendicazione d'infalibilità della Chiesa di Roma, dunque, ella individuava un esercizio di limitazione della libertà individuale di giudizio, che produceva la paradossale conseguenza di demonizzare l'errore intellettuale più del peccato. Al contrario, la filosofa riteneva che lo spirito di ricerca che induce un essere umano a esaminare autonomamente le Scritture lo esponesse a un pericolo di gran lunga inferiore rispetto alla cieca «sottomissione ai decreti di un concilio, che gli apparisse contrario alle parole di Dio»³⁵.

La seconda parte del *Discourse* è costituita da una lettera in risposta alle critiche di un ignoto autore, indicato come il sig. H***, il cui testo non ci è noto. Dalle battute iniziali si evince che fosse una lettera lunga organizzata in diversi paragrafi, le cui argomentazioni sono riassunte da Cockburn in due punti essenziali:

(1) Le obiezioni all'effettiva esistenza di una guida infallibile metterebbero in discussione anche l'infalibilità delle Scritture.

33. Cfr. WCC I, pp. 11-12.

34. *Ivi*, p. 14.

35. *Ivi*, p. 16.

(2) I protestanti, e in particolare gli anglicani, fondano le loro ragioni contro l'infallibile autorità della Chiesa sui libri più controversi. Inoltre, essi accolgono le decisioni dei primi quattro concili dopo la morte degli apostoli come decisioni dello spirito santo. Dunque, se c'è stata una guida infallibile dopo gli apostoli, ed è stata tale per più di cinque secoli, non c'è motivo di dubitare che essa lo sia per sempre³⁶.

L'analisi di Cockburn partiva da questo secondo punto, denunciandone il presupposto sbagliato: infatti, «i protestanti non ricevono le Scritture dalla Chiesa, in quanto autorità infallibile, né accolgono le decisioni dei primi quattro concili come decisioni dello Spirito Santo, essi invece apprezzano quei concili per le loro dottrine, che ritengono deducibili direttamente dalle Scritture, ma non credono nelle Scritture sulla base dell'autorità dei concili»³⁷. Infatti, ella spiegava che i testi sacri furono scritti da uomini particolarmente ispirati, ma non da esseri divini o «da corpi umani straordinariamente assistiti dallo spirito santo»³⁸. Questa particolare ispirazione dei primi scrittori sacri offriva una sufficiente certezza morale sull'autorità delle Scritture, ma non dava alcuna garanzia d'infallibilità. Alla luce di questa precisazione, Cockburn rimarcava un'importante differenza tra cattolici e protestanti: i primi fondavano la loro fede nelle Scritture sulla base dell'autorità della Chiesa in quanto infallibile; i secondi, al contrario, riponevano fiducia nella Chiesa sulla base dell'autorità dei testi sacri³⁹.

Riguardo al punto (1), ossia il rischio che le obiezioni all'esistenza di una guida infallibile mettessero in discussione anche l'infallibilità delle Scritture, la filosofa riteneva fosse un argomento utile solo a «chi pianificasse di sovvertire lo stesso cristianesimo»⁴⁰. Secondo Cockburn, un buon cristiano dovrebbe avere una certezza sufficiente della divina autorità delle Scritture a prescindere dall'infallibilità della Chiesa che segue, perché è proprio sui testi sacri che si fonda l'auto-

36. Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

37. *Ivi*, p. 18.

38. *Ivi*, p. 19.

39. Cfr. *ibidem*.

40. *Ivi*, p. 20.

rità di questa. L'autorità delle Scritture è infatti indipendente da quella della guida, ma non viceversa: infatti, negare l'infallibilità della Chiesa non produce alcuna conseguenza sull'autorità delle Scritture, ma negare questa implica necessariamente spazzare via anche quella. A meno che, ella argomentava acutamente, non «si offra un'evidente ragione per cui la dottrina di una guida infallibile sia più suscettibile di certezza – e di esser trasmessa lungo il corso di molte epoche in modo chiaro e inalterabile – di quanto lo siano i libri delle Scritture»⁴¹.

Nell'argomentazione di Cockburn si può apprezzare l'uso di una tecnica retorica già impiegata nella *Defence* di Locke: adottare il ragionamento dell'avversario per far ricadere su di lui l'onere della dimostrazione.

Inoltre, ella rivendicava la «libertà di giudicare da se stessi» se i comportamenti, le disposizioni e gli insegnamenti delle cariche più elevate nelle gerarchie religiose fossero in accordo o meno con le parole e la volontà di Dio⁴². Si badi, Cockburn non rinnegava l'autorità della Chiesa *tout court*, ritenendo anzi appropriato, se non necessario, «sottomettersi ai superiori, per garantire ordine e unità» nella comunità religiosa, tuttavia, ella riteneva che tale sottomissione non potesse essere assoluta, visto che «non offre alcuna garanzia contro l'errore» umano e, «per quanto ordine e unità siano aspetti assai importanti, la verità non può essere sacrificata per loro»⁴³. La libertà di giudizio, nella visione di Cockburn, non implicava licenziosità o potere di ciascuno di promulgare la propria legge personale, ma apriva quello spazio di comprensione dei testi sacri su cui fondare una sincera religiosità. Respingendo il pericolo di relativismo nell'interpretazione delle Scritture, la *learned Lady* notava che, quando esse sono state fraintese o travisate su argomenti di grande importanza, ciò non è dipeso dalla libertà individuale di leggere i testi sacri, ma dalla malafede di alcuni interpreti, i quali, per legittimare le loro visioni, o hanno palesemente distorto il senso di testi chiarissimi o hanno usato testi oscuri a sostegno dei loro stessi pregiudizi. «E probabilmente – accusava Cockburn

41. *Ivi*, pp. 21-22.

42. Cfr. *ivi*, p. 24.

43. *Ivi*, p. 25.

– non c'è nessuno più a rischio di essere ingannato da questi mezzucci che quelli che sottomettono il proprio giudizio a una Chiesa che professa di avere un'altra regola, oltre le Scritture, in base alla quale può promulgare la sua legge»⁴⁴.

È evidente che in materia d'interpretazione scritturale la filosofa riponesse maggior fiducia nella guida della ragione, di cui ogni essere umano è dotato, che nelle regole di una Chiesa che si autoproclama unica e infallibile. In questo ella individuava il movente principale della sua conversione: «[...] ritenendo – ella concludeva – assai ragionevole assumere le Scritture come nostra guida, mi sembra che vi sia maggiore sicurezza nella confessione dei protestanti che nella Chiesa di Roma»⁴⁵.

4. *Ricapitolando: ragione e religione*

In questo capitolo abbiamo percorso alcuni dei testi che Catharine Cockburn compose prevalentemente nel periodo in cui maturò la sua decisione di far ritorno alla Chiesa d'Inghilterra. Ovviamente, in questi scritti non abbiamo rintracciato prove sufficienti per derubricare a mere malignità le insinuazioni di Delarivier Manley, ma non abbiamo neppure trovato alcun elemento a sostegno delle accuse di opportunismo e ipocrisia che la scrittrice satirica mosse nei confronti della nostra filosofa.

Cionondimeno, quella che si delinea in questi testi di Cockburn è una riflessione articolata sulla religione, sulla sua missione e sulla confessione da seguire. Il messaggio che se ne trae appare universale ed è improntato alla tolleranza e alla moderazione. La «misurata razionalità», che vi scorge Victor Nuovo⁴⁶, appare come l'elemento caratteristico della religiosità di Catharine Cockburn, che probabilmente ha condizionato anche la sua conversione.

Come abbiamo visto, i pilastri fondamentali della riflessione morale della filosofa, ragione e socialità, erano già acquisiti durante il sog-

44. *Ivi*, p. 32.

45. *Ivi*, p. 41.

46. Nuovo 2001, p. 251.

giorno a Salisbury. Nella *Defence of Mr. Locke's Essay* essi si connotano anche come la misura della religione stessa. La ragione è, infatti, quella facoltà di cui Dio ha dotato tutti gli esseri umani, affinché essi comprendano i suoi comandamenti. Di conseguenza, la fede non può ridurla al silenzio, semplicemente tutto ciò che travalica i limiti della comprensione razionale è oggetto di rivelazione. L'uomo, inoltre, è naturalmente socievole e, di conseguenza, la religione, che persegue il fine precipuo della sua felicità e della sua salvezza, non può ignorare la sua vocazione politica senza contraddire se stessa: la religione deve, infatti, adempiere alla missione sociale di fornire le coordinate morali che garantiscano l'ordine e il benessere della comunità.

Nel carteggio privato con Thomas Burnet of Kemnay, nello scritto sull'infallibilità della Chiesa e nel *Discourse*, la centralità della ragione nel culto religioso è affermata in modo ancor più esplicito: secondo Cockburn, l'unico articolo essenziale della fede è la divinità di Cristo, tutto il resto non può esser accolto in modo acritico sulla base della mera autorità della Chiesa, ma deve passare al vaglio della ragione. La Chiesa, infatti, non è un'istituzione autoreferenziale e incontestabile, ma è investita di autorità dalle sacre Scritture e non è esente dall'errore nell'interpretazione di queste. Nella visione antidogmatica e universale di Cockburn, quella confessione che si autoproclama infallibile, ritenendo di essere unica depositaria della verità, produce il paradossale effetto di soffocare la naturale ragionevolezza dell'essere umano, allontanando i fedeli dai testi sacri, per sottometerli a mere interpretazioni di parte. Invece, sosteneva la pensatrice, ogni cristiano deve avere la libertà di leggere direttamente le Scritture e di aderire a quella Chiesa che ritenga ragionevolmente adempiere al mandato di Cristo, pur senza pretendere di essere perfetta.

Riflessioni metafisiche

L'interesse di Catharine Cockburn per la filosofia morale e la sua personale vicenda religiosa inevitabilmente la portarono a misurarsi anche con alcuni temi di natura più specificamente metafisica e teologica. In particolare: i) la teoria dell'identità personale e la natura dell'anima – e tutta una serie di temi connessi, come la sua immaterialità, immortalità e la possibilità dell'esistenza di una materia pensante; ii) la questione della resurrezione dello stesso corpo; iii) la realtà ontologica dello spazio. Riguardo ai punti i) e ii) Cockburn si confrontava con Locke e con i suoi avversari, mentre sul punto iii) ella traeva spunto da Clarke. I testi che attraverseremo in questo capitolo, al fine di ricostruire la riflessione della pensatrice inglese su questi argomenti, sono: ancora una volta la *Defence of Mr. Locke's Essay*, per la questione dell'identità personale e quella collegata della natura dell'anima; una lettera a Holdsworth e la correlata *Vindication of Mr. Locke's Christian Principles*, in relazione alla compatibilità dei principi lockeani con il dogma della resurrezione dei corpi; i *Remarks upon Some Writers* per quanto concerne la natura dello spazio e la sua infinità.

1. *Identità personale e natura dell'anima in Locke*

1.1 *Identità come coscienza*

La teoria dell'identità personale in Locke è uno degli aspetti più analizzati e dibattuti della sua filosofia, e ancora oggi gli studiosi discutono sulla natura dell'idea lockeana di persona, chiedendosi se essa sia ascrivibile a una sostanza o ad un modo. L'origine di tale dibattito

è storicamente fatta risalire a Edmund Law, il quale, nella sua *Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity*, affermò che la parola *persona*, nella visione di Locke, fosse un «termine forense, che denota quelle qualità o modificazioni in un uomo che lo qualificano come agente morale»¹. E proprio alla luce di tale natura modale della persona, secondo Law, la morale poteva essere considerata una scienza alla stregua di tutte le altre, «egualmente capace di dimostrazioni stringenti»². Per quanto il dibattito sia ancora aperto, tuttavia, negli ultimi anni, il numero dei sostenitori dell'interpretazione modale è in evidente crescita³.

Sebbene la controversia sia molto interessante e meriti approfondimento⁴, tuttavia esula dal principale proposito del presente lavoro. Di conseguenza, non mi addentrerò nell'analisi dei contenuti, ma mi limiterò semplicemente a fornire gli elementi basilari della teoria lockeana d'identità personale, con la quale si confrontava Catharine Cockburn.

Il capitolo 27 del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, intitolato proprio *Dell'identità e della diversità*, curiosamente fu inserito solo nella seconda edizione del suo capolavoro, dopo che il confronto con l'amico e corrispondente William Molyneux lo stimolò ad approfondire il tema rimasto fuori dalla prima edizione⁵.

1. Law 1769, p. 2.

2. *Ivi*, p. 18.

3. I principali sostenitori contemporanei di tale interpretazione sono Ruth Matern (1980), William Uzgalis (1990), Antonia Lolordo (2010; 2012) e Galen Strawson (2011).

4. Per ulteriori approfondimenti sulla questione, si vedano Allison (1966), Hughes (1975), Noonan (1978), McCann (1987), Chappell (1989; 1990), Bolton (1994), Garrett (2003), Kaufman (2007; 2016), Yaffe (2007); Thiel (2011, pp. 97-150).

5. All'inizio del 1693, commentando alcuni errori tipografici e ragionando su alcuni ampliamenti da apportare alla seconda edizione del *Saggio*, Locke invitò l'amico a non lesinare suggerimenti in materia di logica e metafisica, al fine di arricchire il suo lavoro (cfr. CJL IV, ep. 1592, pp. 626-627). Molyneux, per tutta risposta segnalò all'amico due argomenti, soltanto accennati nell'edizione del 1689, che avrebbero meritato maggiore attenzione: le verità eterne e il principio di individuazione (cfr. CJL IV, ep. 1609, p. 650). A distanza di qualche mese, nell'agosto 1693, John Locke avrebbe inviato a Molyneux un nuovo capitolo su identità e diversità, «scritto solo a seguito

Il capitolo in oggetto è piuttosto ponderoso e si compone di 29 paragrafi.

Nella prima parte (§§ 1-5) Locke offre le coordinate logiche della sua teoria, che individua in due elementi fondamentali:

- la collocazione spazio-temporale di una cosa;
- il *genere* di una cosa.

Riguardo alle coordinate spazio-temporali, l'autore spiegava che «quando considera qualcosa come esistente in un determinato luogo a un determinato tempo, la mente la confronta con quella stessa cosa esistente in un altro tempo, e sulla base di ciò deriviamo le idee di identità e diversità»⁶. Da ciò deriva che:

- 1) non è possibile che due cose dello stesso genere esistano nello stesso luogo nello stesso momento;
- 2) né che due cose diverse abbiano lo stesso inizio o che la stessa cosa abbia due inizi diversi.

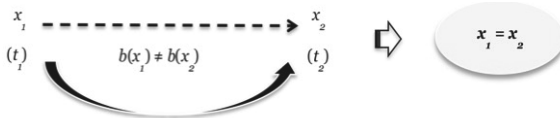
Il secondo elemento chiave, il genere (*kind*) di una cosa, è chiarito da Locke nel paragrafo seguente (§2), dedicato all'identità delle sostanze. Abbiamo idea solo di tre generi di sostanze: Dio; le intelligenze finite; i corpi. Nessuno di questi generi di sostanze presenta problemi circa l'identità: Dio perché è senza principio, eterno, inalterabile e onnipresente; le intelligenze finite perché hanno un preciso tempo e spazio di inizio e la loro identità è data dalla relazione con quel tempo e quello spazio; così come i corpi, le cui particelle non possono che occupare un solo spazio in un determinato momento, che non è disponibile per altre particelle di materia in quello stesso momento. Tutte le altre cose, in quanto modalità delle sostanze, sottostanno al medesimo *principium individuationis*: è dunque «l'esistenza stessa, che attribuisce a un essere di qualunque genere un particolare

della tua richiesta», precisando che avrebbe atteso le sue considerazioni al riguardo prima di darlo alle stampe (cfr. CJL IV, ep. 1655, p. 722). Molyneux non fece attendere a lungo l'amico e già in settembre gli rispose, dichiarando la sua piena soddisfazione circa l'argomento trattato (cfr. CJL IV, ep. 1661, p. 729).

6. *Saggio*, lib. II, cap. 27, §1, p. 591.

tempo e un particolare luogo, incomunicabili a due esseri della medesima specie»⁷.

Gli organismi viventi, tuttavia, presentano un livello di complessità ulteriore, dal momento che nel corso del tempo mutano ingenti quantità della materia che li compone, pur rimanendo gli stessi. In essi, secondo Locke, l'identità è sancita dall'organizzazione delle parti che consente il fluire della medesima vita, nonostante il mutare delle parti stesse. Questo è tanto valido per le piante quanto per gli animali, che il filosofo inglese considera come macchine naturali⁸. Si consideri la figura di sotto: un organismo x_1 nell'istante t_1 è il medesimo di x_2 nell'istante t_2 , anche nel caso in cui tutte le parti corporee di x_1 siano diverse da quelle di x_2 [$b(x_1) \neq b(x_2)$], solo se x_1 e x_2 partecipano della stessa vita, comunicata a ogni singola particella di materia che li compone da un'organizzazione continua. Due sono le condizioni necessarie affinché vi sia continuità di vita: l'organismo deve esistere in ogni istante tra t_1 e t_2 ; le parti corporee devono sostituirsi gradualmente.



Il caso più problematico è proprio quello dell'identità degli esseri umani, che Locke trattava a partire dal §6. Egli preliminarmente recuperava la definizione d'identità degli organismi viventi, spiegando che anche per l'uomo «essa è la partecipazione alla stessa vita continuativa operata da particelle transitorie di materia, vitalmente unite in successione a quello stesso corpo organizzato»⁹. Locke respingeva l'idea che l'identità umana fosse costituita dalla sola anima immateriale senza alcun intervento del corpo, spiegando che questa ipotesi determinava la paradossale condizione per la quale individui diversi, come Socrate, Pilato, Agostino, Cesare Borgia, vissuti in epoche diverse potessero

7. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §3, p. 595.

8. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §4, p. 597.

9. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §6, p. 599.

condividere la medesima identità. I termini *persona*, *uomo* e *sostanza*, in Locke non sono sinonimi, ma designano cose diverse:

- 1) l'*uomo* è un animale caratterizzato da una forma corporea precisa, che si distingue dagli altri animali, attraversata in ogni sua particella dalla medesima vita continua¹⁰;
- 2) il termine *persona* si riferisce a «un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione e può considerare se stesso in quanto se stesso, ossia la stessa cosa pensante ch'egli è, in tempi e luoghi diversi»¹¹;
- 3) l'idea a cui diamo il nome di *sostanza* non è altro che «il presunto ma ignoto supporto di quelle qualità che scopriamo esistenti e che immaginiamo non possano sussistere, *sine re substantive*, senza qualcosa che le supporti»¹².

Tuttavia, queste definizioni sono del tutto insufficienti per rendere ragione dell'identità personale, finché non si consideri l'elemento chiave nella visione di Locke, la coscienza (*consciousness*), che è ciò che consente a ogni individuo di pensare a se stesso in quanto tale. Secondo Locke, la coscienza è essenziale al pensiero, giacché «è impossibile per ciascuno percepire senza la consapevolezza di percepire»¹³, o, in altri termini, non è possibile pensare senza esserne coscienti. Di conseguenza, l'identità personale si estende tanto quanto questa stessa consapevolezza e non muta in ragione dei mutamenti delle sostanze materiali che compongono il corpo dell'uomo¹⁴.

Il discorso si complica, invece, riguardo ai mutamenti delle sostanze pensanti, allorché si presupponga che solo le sostanze immateriali siano capaci di pensiero. Locke riteneva che la conoscenza della natura delle sostanze pensanti, di cui disponeva l'uomo del suo tempo, fosse ancora inadeguata per far luce sui loro cambiamenti, tuttavia, ammetteva che «se la stessa coscienza [...] potesse essere trasferita da una sostanza pensante a un'altra, sarebbe possibile che due sostanze pensanti formino una sola persona. Infatti se la stessa coscienza è pre-

10. Cfr. *ivi*, lib. II, cap. 27, §8, p. 601.

11. Cfr. *ivi*, lib. II, cap. 27, §9, p. 605.

12. *Ivi*, lib. II, cap. 23, §2, p. 529.

13. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §9, p. 605.

14. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §11, p. 609.

servata nella stessa sostanza o in sostanze diverse, l'identità personale è conservata»¹⁵. D'altra parte, se la coscienza di una medesima sostanza pensante subisse un'interruzione tale da perdere memoria di tutti i suoi stati passati e ricominciasse, come se fosse del tutto nuova, allora questo implicherebbe anche l'interruzione dell'identità personale e la medesima sostanza potrebbe avere due identità diverse in tempi diversi. È a questo livello che Locke presentava l'ipotesi paradossale di Castore e Polluce, uomini diversi che condividono la stessa anima.

1.2 *L'anima non pensa sempre*

Come noto, Cartesio riteneva che l'essenza dell'anima fosse costituita dal solo pensiero e definiva pertanto la mente umana come *res cogitans*, ossia sostanza immateriale, la cui esistenza si esprime in una costante e ininterrotta attività cogitativa: «Io penso, io esisto – scriveva in un celebre passo della seconda delle sue *Meditazioni metafisiche* –, ecco una cosa certa: ma quante volte? Tutte le volte che penso. Infatti, se cessassi completamente di pensare, potrebbe anche accadere che io cessassi di essere o di esistere»¹⁶. Egli riteneva inoltre che «nello spirito, in quanto cosa che pensa, non potesse esserci nulla di cui esso non sia consapevole»¹⁷. In altri termini, secondo Cartesio, l'anima pensa sempre ed è sempre consapevole di ciò che pensa.

Locke sosteneva l'esatto contrario, cioè che l'anima non pensi sempre: «[...] a me è toccata – egli commentava ironicamente – una di quelle anime fiacche, che non sempre impegna se stessa nel contemplare le idee e che non considera necessario per l'anima pensare sempre, più di quanto non lo sia per il corpo muoversi sempre»¹⁸. Rifiutando l'ontologia cartesiana della mente, Locke riteneva che il pensiero non costituisse il carattere peculiare dell'anima o la sua essenza, ma fosse solo «una delle sue operazioni»: probabilmente la sua azione più propria, così come il movimento lo è per il corpo, ma non la sua sostanza. E così come il corpo

15. *Ivi*, lib. II, cap. 27, §13, p. 613.

16. Descartes 2013, p. 177.

17. *Ivi*, p. 322.

18. *Saggio*, lib. II, cap. 1, §10, p. 163.

alterna movimento e quiete, analogamente «non è necessario supporre che l'anima pensi sempre e sia sempre in azione»¹⁹.

Di conseguenza, il filosofo inglese riteneva che la proposizione «l'anima pensa sempre» fosse tutt'altro che auto-evidente e, anzi, avesse bisogno di dimostrazione e conferma da parte dell'esperienza. Tuttavia, se, per un verso, la stessa esperienza mostra infallibilmente che noi a volte pensiamo e che, dunque, l'essere umano è dotato del potere di pensare, per altro verso, essa mostra altrettanto indiscutibilmente che la nostra attività cogitativa non è continua: ad esempio, durante il sonno profondo l'anima non produce alcun pensiero. Questo argomento era, secondo Locke, di per sé sufficiente per mettere in crisi lo statuto ontologico della *res cogitans* cartesiana: infatti, se, come affermava lo stesso Cartesio, non esiste alcun pensiero nella mente di cui essa non abbia coscienza, allora durante il sonno inconsapevole l'attività di pensiero deve cessare.

L'ipotesi alternativa, secondo la quale l'anima possa avere un'attività cogitativa inconsapevole, era per Locke ancor più problematica e rischiava di mettere in discussione l'identità stessa dell'essere pensante: se l'anima di un uomo pensa durante il sonno profondo, senza che costui ne sia consapevole, allora quell'uomo può anche provare piacere o sofferenza, essere felice o triste, senza che se ne accorga. Ma questo è tanto contraddittorio da implicare che un uomo sveglio possa essere una persona diversa da se stesso mentre dorme:²⁰

Supponiamo – argomentava Locke – che l'anima di Castore, durante il suo sonno, sia separata dal corpo [...], per formulare pensieri per proprio conto. Supponiamo inoltre che scelga come scenario per i suoi pensieri il corpo di un altro uomo, quello di Polluce, per esempio, che a sua volta sta dormendo privo della sua anima; se l'anima di Castore può pensare, mentre Castore giace addormentato, cose di cui lo stesso Castore non avrà mai coscienza, non è di alcuna importanza quale sia il luogo prescelto dall'anima per andarvi a pensare. E così abbiamo in questo caso i corpi di due uomini che hanno fra loro una sola anima [...]. A questo punto io domando se Castore e Polluce, con una sola anima in comune fra loro [...], siano due distinte persone²¹.

19. *Ibidem*.

20. Cfr. *Saggio*, lib. II, cap. 1, §10, pp. 166-167.

21. *Ivi*, lib. II, cap. 1, §12, pp. 167-169.

Se l'uomo è il perfetto connubio tra anima e corpo, non è pensabile che la sua identità dipenda dall'unicità di una sola delle sostanze che lo compongono. Locke riteneva piuttosto che l'io (*self*) fosse costituito dalla consapevolezza che unisce esistenze remote in una medesima persona. Una sostanza senza coscienza, infatti, sarebbe niente più che una carcassa vuota²².

Inoltre, secondo il filosofo inglese, non si poteva escludere dimostrativamente che Dio avesse concesso il potere di pensare a una sostanza materiale:

forse – egli affermava – non saremo mai capaci di sapere se un qualunque essere puramente materiale sia dotato di pensiero oppure no, essendo impossibile per noi, mediante la sola contemplazione delle nostre idee, senza alcuna rivelazione, scoprire se l'Onnipotente abbia dato a certi sistemi di materia opportunamente disposti la facoltà di percepire e pensare²³.

Manifestando un certo agnosticismo circa il dualismo sostanziale di matrice cartesiana²⁴, Locke riteneva che soltanto le qualità di una sostanza fossero alla portata delle capacità intellettuali umane, ma di ciò che le sostiene, ossia del loro *substratum*, «non abbiamo la benché minima idea di cosa sia, ma abbiamo solo un'idea oscura e confusa di cosa fa»²⁵. Ne consegue che non possiamo sapere se vi sia una differenza ontologica, o sostanziale, fra gli enti che pensano e gli enti che non pensano. In altri termini, l'idea di una sostanza spirituale è altrettanto confusa che l'idea di una sostanza materiale²⁶ e, di conseguenza, non si ha alcuna certezza che il *substratum* su cui si sostiene il pensiero sia di natura immateriale. Nonostante questo tipo di agno-

22. Cfr. *ivi*, lib. II, cap. 27, §23, p. 625.

23. *Saggio*, lib. IV, cap. 3, §6, p. 1013. Su un aspetto così delicato della riflessione lockeana esiste un'ampia letteratura e una serie di dibattiti aperti sulla coerenza del meccanicismo di Locke, che terrò fuori dalla presente trattazione. Per una interessante ricostruzione della controversia si veda Bolton 2016.

24. Su questo aspetto si vedano Gordon-Roth 2015, pp. 67-68 e Downing 2016, pp. 116-118.

25. *Saggio*, lib. II, cap. 13, §19, p. 301.

26. Cfr. *ivi*, lib. II, cap. 23, §15, p. 547.

sticismo circa la natura della sostanza, Locke non aderiva al materialismo, anzi, riteneva altamente probabile che l'anima fosse immateriale, pur non potendone fornire alcuna prova²⁷.

2. *Implicazioni sull'immortalità dell'anima: le preoccupazioni del Remarker*

Tra le obiezioni mosse contro Locke dall'autore dei *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding* vi sono anche una serie di perplessità legate alla teoria lockeana d'identità personale e alla connessa nozione di anima. In particolare, il *Remarker* temeva che la posizione sostenuta da Locke potesse minare alle basi la dottrina dell'immortalità dell'anima, offrendo il fianco a interpretazioni materialiste e atee. I punti su cui si concentrava la valutazione critica del *Remarker* erano proprio quelli che abbiamo appena presentato:

- l'idea che l'anima non pensi sempre;
- l'ipotesi che Dio potrebbe aver dato alla materia la capacità di pensare.

Riguardo al primo aspetto, l'avversario di Locke dubitava dell'effettiva possibilità di osservare che la propria anima non abbia alcun pensiero, senza contestualmente pensare. Infatti, accorgersi di essere senza pensieri non è forse un atto di pensiero? Dunque, egli osservava che in questo caso si dovrebbe paradossalmente non pensare e pensare, nello stesso momento²⁸.

Inoltre, il *Remarker* notava che, se anche l'anima si trovasse completamente senza pensieri, per interrompere questo intervallo non pensante e ripristinarne l'attività cogitativa, dovrebbe intervenire qualcosa che producesse un nuovo primo pensiero²⁹. Infatti, se, come suggerito dallo stesso Locke, il pensiero nell'anima corrisponde al

27. Cfr. Locke a Stillingfleet (WJL III, p. 33); *Saggio*, lib. IV, cap. 10, §16, pp. 1177-1179.

28. Cfr. *First Remarks*, p. 8.

29. Cfr. *ivi*, p. 9.

movimento nel corpo, allora, così come un corpo in quiete ha bisogno di una causa che lo rimetta in movimento, allo stesso modo la mente ha bisogno di una causa che la faccia ricominciare a pensare³⁰. E tuttavia, constatava il critico, Locke non aveva mai spiegato quale fosse questa causa.

«Cos'è l'anima – egli si chiedeva ancora – quando non pensa?»³¹. Quali sono le proprietà che la distinguerebbero dal nulla e dalla materia? E quale garanzia abbiamo che non cada in questo medesimo sonno profondo senza pensieri anche al momento della morte³²? Secondo il *Remarker*, l'idea lockeana di anima si presentava come oscura e ambigua³³, non essendo chiaro se per Locke l'anima fosse una sostanza pensante permanente, distinta dal corpo, oppure solo una modificazione o un potere dello stesso corpo³⁴. Inoltre, continuava il critico, «se tutti i nostri pensieri si esauriscono nel sonno profondo, e ogni cogitazione si estingue, mi sembra che abbiamo una nuova anima ogni mattina [...]; come se rinascessimo e tornassimo di nuovo al mondo»³⁵.

Per di più, secondo il critico, l'oblio dei sogni e dei pensieri prodotti durante il sonno profondo non costituisce una prova sufficiente che la nostra anima non pensi in ogni istante. Infatti, anche durante il giorno ci capita di essere attraversati da un'infinità di pensieri che non lasciano traccia nella nostra mente e dei quali, dopo qualche momento, non abbiamo più alcun ricordo. A maggior ragione ciò accade con i pensieri che abbiamo durante il sonno profondo, quando il cervello è paragonabile a quello degli infanti e dei bambini, che difficilmente alla sera riescono a ricordare tutto ciò che è loro accaduto nel corso della giornata³⁶.

La «grande preoccupazione» che il *Remarker* manifestava verso i principi lockeani era relativa alla loro apparente incompatibilità con la

30. Cfr. *ivi*, p. 10.

31. *Ivi*, p. 9.

32. *Ibidem*.

33. Cfr. *Second Remarks*, p. 15.

34. Cfr. *ivi*, p. 13.

35. *Ivi*, p. 17.

36. Cfr. *First Remarks*, pp. 10-11.

dottrina cristiana dell'immortalità dell'anima. Egli si esprimeva come segue al riguardo:

Che l'anima sia una sostanza distinta dal corpo o meno, io non vedo come la sua immortalità possa essere provata sulla base dei vostri principi. Se non è distinta dalla materia del corpo, quando questo si corrompe e dissolve, è evidente che anch'essa dovrà dissolversi. Se invece è una sostanza distinta dalla materia, tuttavia, voi sostenete che sia qualcosa talvolta senza pensieri o operazioni di sorta. E su che basi, allora, essa non sarà in questo stato anche dopo la morte (secondo questa dottrina), ossia priva di pensieri e percezioni, cioè priva di vita? C'è un certo conforto nel sapere che torneremo alla vita al momento della resurrezione, ma ignoro come possiate spiegare, e fino a che punto concediate, che saremo allora gli *stessi uomini e le stesse persone* che siamo ora [...]. Ignoro come concepiate la resurrezione. Inoltre, confesso di non capire a cosa tenda quel discorso sull'identità o non identità dello stesso uomo, quando dorme e quando veglia, e su Castore e Polluce³⁷.

La seconda preoccupazione dell'autore dei *Remarks*, quella relativa all'ipotesi della materia pensante, aveva serie implicazioni di natura teologica:

Ho paura – egli affermava – che i materialisti trarrebbero troppo profitto dall'idea o dalla concessione che la materia possa pensare: infatti – essi affermerebbero –, se la materia è capace di pensiero, può anche avere volontà, intelletto e ogni altra facoltà di una sostanza pensante, e ad ogni grado della perfezione spirituale, e, di conseguenza, può essere Dio³⁸.

L'ipotesi che la materia possa esercitare il libero arbitrio, secondo il *Remarker*, avrebbe stravolto le regole della meccanica, dal momento che ogni corpo sarebbe stato in grado di decidere autonomamente di mettersi in moto, di arrestare o cambiare il proprio movimento, ma anche di scegliere la propria forma e figura e, così, «un globo avrebbe

37. *Ivi*, p. 12.

38. *Ivi*, pp. 13-14.

potuto trasformarsi in cubo, o un cubo in una piramide»³⁹. Inoltre, la materia che avesse esercitato il libero arbitrio sarebbe stata in grado anche di deliberare e scegliere, ossia sarebbe stata capace di virtù e di vizio e, dunque, soggetta a ricompensa e punizione. In definitiva, egli riteneva che tale ipotesi avrebbe corrotto «anche tutte le regole della nostra filosofia morale»⁴⁰.

Nella parte conclusiva dei suoi *Third Remarks*, egli accusava esplicitamente la dottrina di Locke di affondare le radici nel deismo filosofico, secondo il quale esiste uno spirito universale infinito che aziona costantemente la materia, per cui l'anima umana non è una sostanza distinta, ma l'influsso sul corpo di quel principio superiore. Di conseguenza alla dissoluzione del corpo si dissolve anche l'anima. «Non riuscirei a comprendere – concludeva il critico – l'intenzione o l'occasione di alcuni dei discorsi del *Saggio* sulla base di alcun'altra supposizione»⁴¹.

Nella sua *Answer* ai primi *Remarks*, che come già notato era piccata e sbrigativa, Locke replicava alle obiezioni dell'avversario indirizzandolo al suo carteggio con Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester, che offriva una lunga e approfondita trattazione degli argomenti in oggetto. In effetti, Stillingfleet aveva manifestato perplessità simili a quelle del *Remarker* riguardo alle possibili implicazioni materialiste dell'epistemologia di Locke⁴², e ciononostante egli aveva provato a impostare una dimostrazione dell'immaterialità dell'anima sulla base dei principi lockeani⁴³. Locke riteneva che questo fosse sufficiente per ribattere le critiche dell'autore dei *Remarks*, ma nel caso non gli fosse bastato lo invitava con sarcasmo ad accogliere «la rivelazione della vita e dell'immortalità di Gesù Cristo per mezzo del vangelo»⁴⁴.

39. *Third Remarks*, p. 18.

40. *Ivi*, p. 20.

41. *Ivi*, p. 25.

42. Cfr. Stillingfleet 1697, pp. 54-55.

43. *Ivi*, pp. 69-83.

44. WJL III, p. 188.

3. *Gli argomenti di Cockburn in difesa di Locke*

Al contrario di Locke, Catharine Cockburn si premurò di raccogliere le sollecitazioni del critico anche in materia di immortalità dell'anima e di identità personale, replicando puntualmente alle sue obiezioni. La sua argomentazione si sviluppava lungo tre nuclei centrali, peraltro strettamente connessi, che analizzeremo nelle prossime pagine: l'attività cogitativa dell'anima; la materia pensante; l'identità personale.

3.1 *L'attività cogitativa dell'anima*

Innanzitutto, Cockburn conduceva l'analisi dell'ipotesi di matrice cartesiana, difesa dal *Remarker*, secondo cui «l'anima pensa sempre» (A), confrontandola con la supposizione contraria, ossia «l'anima non pensa sempre» (B), sostenuta da Locke. Procedendo con rigore logico, la nostra filosofa si proponeva di dimostrare come (A) non fornisse alcuna prova a sostegno dell'immortalità dell'anima e (B) non indebolisse in alcun modo tale dottrina. Il suo ragionamento si sviluppava come segue:

- (1) Come dimostrato da Locke, (A) non è una verità necessaria, anzi sembra essere contraddetta dall'esperienza⁴⁵;
- (2) Se la proposizione (1) è vera, allora il contrario di (A), cioè (B) è perlomeno possibile;
- (3) Anche nel caso in cui il pensiero fosse necessario per l'esistenza attuale dell'anima – e, tuttavia, questo per Cockburn era ben lungi dall'essere dimostrato –, questo «non proverebbe che essa esisterà sempre più di quanto provi che sia sempre esistita»⁴⁶;
 - (3.1) le anime, infatti, sono esseri contingenti, la cui esistenza dipende da Dio, e di conseguenza è «possibile per quell'onnipotenza che dal nulla ha dato un essere all'anima, privarla di quell'essere, tanto nel bel mezzo delle sue riflessioni più vigorose, quanto durante una totale sospensione di ogni suo pensiero»⁴⁷;

45. Si veda *supra*, cap. IV, §1.2, pp. 104-105.

46. Cockburn 2016, p. 115.

47. *Ibidem*.

- (4) Dalla proposizione (3) segue che (A) non offre prove sufficienti a sostegno dell'ipotesi dell'immortalità dell'anima;
- (5) Dalle proposizioni (2) e (4) segue che (B) non può essere considerato necessariamente come un argomento contrario all'immortalità dell'anima.

Inoltre, Cockburn notava che «non è meno facile concepire che un essere dotato del potere di pensare con intervalli di cessazione del pensiero, esistito qui per qualche tempo con la capacità di provare felicità o miseria, possa continuare nello stesso stato, o vi possa esser riportato in una vita futura, che concepire che un essere che pensa sempre possa continuare nello stesso stato»⁴⁸.

Replicando alle perplessità del *Remarker* in merito alle possibili cause di ogni nuovo pensiero che ponga fine a un intervallo non cogitativo, Cockburn notava in via preliminare che sono molte le operazioni della mente di cui ignoriamo le cause, ma non per questo le revochiamo in dubbio: ad esempio, come faccia la mente a «passare da un pensiero all'altro», o come conservi memoria di tutte le sue idee, riuscendo a «richiamare quelle sulle quali non riflette da molto tempo», o ancora come possa muovere il corpo ed essere affetta da questo⁴⁹. Tuttavia, la preoccupazione maggiore dell'autore dei *Remarks* era legata al parallelismo impostato da Locke tra il pensiero nell'anima e il movimento nel corpo: il critico temeva che, come nel corpo non si potesse ripristinare un moto interrotto, ma gliene si dovesse imprimere uno nuovo, così anche l'anima, una volta rimasta completamente senza pensieri durante il sonno profondo, non potesse essere la medesima al risveglio, ma dovesse essere una nuova anima.

Cockburn denunciava la fallacia dell'argomentazione dell'avversario, notando semplicemente che, proprio come la cessazione del movimento non pregiudica l'esistenza di un corpo, che continua ad essere lo stesso sia in quiete sia ad ogni nuovo moto impresso, allo stesso modo anche l'anima continua ad esistere durante il sonno ed è la medesima anima al risveglio. Evidentemente il *Remarker* continuava ad

48. *Ibidem*.

49. *Ivi*, p. 123.

attribuire al pensiero una forte connotazione ontologica, non riuscendo a intenderne l'attività come una semplice operazione dell'anima, non essenziale, per quanto caratteristica. Così nel suo ragionamento, i due termini, *pensiero* e *anima*, tendevano a sovrapporsi, producendo un palese squilibrio nella relazione proporzionale tra le coppie mente/pensiero e corpo/moto, sulla quale egli incentrava la sua argomentazione. La conseguenza paradossale era che, per sostenere la sua ipotesi, secondo cui ogni nuovo pensiero produce una nuova anima, egli avrebbe dovuto dimostrare che analogamente «ogni nuovo moto produce, o sembra produrre, un nuovo corpo»⁵⁰.

Per di più, secondo Cockburn, sulla base di questa ipotesi tutte le idee che non fossero attualmente percepite dalla mente dovrebbero estinguersi, tanto nel sonno quanto nella veglia, «perché la mente non è capace di accorgersi che di poche idee per volta»⁵¹. Dunque, dovrebbero essere impresse delle nuove idee nella nostra anima – e quindi rinascerebbero – ogni qual volta passassimo da un pensiero a un altro.

3.2 *La possibilità della materia pensante*

Il secondo punto su cui Cockburn focalizzava la sua attenzione era la possibilità della materia pensante, o di un'anima materiale. A tal riguardo, ella sembrava aderire all'agnosticismo lockeano, dichiarando l'impossibilità di conoscere con certezza la natura dell'anima, dal momento che ignoriamo cosa essa sia quando pensa. In un brano molto serrato della sua *Defence of Mr. Locke* la filosofa metteva alle strette l'avversario, mostrando come gli assunti fondamentali della sua critica si risolvessero in pregiudizi non verificabili:

Cos'è l'anima quando pensa? È forse una reale sostanza permanente? Quali sono dunque le sue proprietà peculiari in base alle quali si distingue da altre sostanze? Nel caso a ciò si risponda: il potere di pensare, allora chiederò: ha essa altre proprietà che la distinguono dal nulla e dalla materia? Se non ne ha, allora il nulla o la materia potrebbero avere il potere di pensare. Questo è

50. *Ivi*, p. 125.

51. *Ibidem*.

chiaro: se l'anima non ha proprietà essenziali distinte dalla materia, per mezzo delle quali essa sola è capace di pensare, allora non c'è ragione per cui la materia non possa avere quella capacità. Nel caso invece si risponda che l'anima ha altre proprietà essenziali, senza le quali essa non potrebbe avere il potere di pensare, allora, quando il Critico avrà scoperto quali siano quelle proprietà, saprà anche cos'è l'anima quando non pensa. Poiché, qualunque sia quella sostanza che ha la capacità di pensare, non c'è ragione di dubitare che essa rimanga la stessa quando si astiene da quell'azione, più di quante ve ne sia di dubitare che un corpo in moto e a riposo sia la medesima sostanza⁵².

In questo brano il ragionamento di Cockburn si sofferma su tre evidenti aspetti problematici dell'argomentazione dell'autore dei *Remarks*:

- 1) Innanzitutto, l'incapacità dell'intelletto umano di acquisire una conoscenza certa della natura dell'anima, della quale possiamo formarci un'idea solo sulla base delle sue operazioni. Dunque, proprio come Locke, la *learned Lady* riteneva che fosse nelle nostre capacità conoscere solo le qualità di una sostanza, ma non il *substratum* che le sostiene.
- 2) Di conseguenza, non abbiamo alcuna certezza che il potere di pensare sia necessariamente attribuito alle sole sostanze immateriali, ma «non è impossibile, per quanto ne sappiamo, che Dio possa dare, o che possa aver dato, a qualche sistema materiale, predisposto nella maniera che gli sembra più adatta, un potere di percepire e di pensare»⁵³.
- 3) Inoltre, per scartare l'ipotesi che l'anima sia materiale, occorrerebbe individuare altre proprietà essenziali che la distinguano dalla materia, che, tuttavia, non sono state ancora rintracciate.

Si noti come nel presentare le proprie argomentazioni su una questione così delicata, come la possibile natura materiale dell'anima, Cockburn non scendesse mai in disputa con l'avversario nel merito dei contenuti, ma adottasse la strategia di far ricadere su di lui l'onere

52. *Ivi*, p. 131.

53. *Ivi*, p. 143.

della dimostrazione⁵⁴. Su quali basi, infatti, le obiezioni del *Remarker* erano preferibili alla posizione di Locke, che quegli criticava? Non erano forse i presupposti stessi su cui il critico fondava le sue rimozioni più incerti dei principi che egli contestava? In particolare, perché subordinare la dottrina dell'immortalità dell'anima alla sua presunta immaterialità? Questo, secondo Cockburn, era uno degli aspetti più delicati del ragionamento dell'avversario, le cui implicazioni morali erano decisamente pericolose:

se le persone – spiegava la nostra filosofa – si convincono che l'anima sia immortale, in base ad altre ragioni, poco importa che esse pensino che l'anima sia o meno immateriale. Ma, se si persuadono del fatto che essa non possa essere immortale se non è immateriale, è facile rendersi conto delle conseguenze negative che ne derivano, nel caso in cui le prove dell'immaterialità dell'anima non dovessero convincerle⁵⁵.

Come nota Anne Kelley⁵⁶, Cockburn non aveva alcun interesse a difendere l'ipotesi della materia pensante – nella quale probabilmente neanche credeva – perché era consapevole della deriva atea o materialista che una tale posizione potesse facilmente prendere. D'altro canto, la filosofa inglese sembrava altresì ritenere che ogni tentativo di affermare qualcosa di vero riguardo alla natura dell'anima fosse destinato a fallire inesorabilmente, perché al di là dei limiti dell'umana ragione. Ecco perché ella s'impegnò a evidenziare le incongruenze e i possibili rischi della posizione sostenuta dall'avversario, screditandone di fatto ogni obiezione.

3.3 *Identità personale secondo Cockburn*

Catharine Cockburn nutriva il sospetto che il *Remarker* intenzionalmente forzasse la sua interpretazione della dottrina lockeana dell'identità personale, al fine di trarne conclusioni problematiche. In

54. Cfr. Gordon-Roth 2015, p. 70; Thomas 2015, p. 258.

55. Cockburn 2016, p. 137.

56. Kelley 2002, p. 163.

particolare, ella riteneva che l'avversario ignorasse volutamente il significato paradossale dell'esempio di Castore e Polluce che condividono la stessa anima, per concluderne del tutto arbitrariamente che Locke non intendesse l'anima come «una sostanza permanente e distinta, ma come un potere intrinseco che agisce o si sospende a seconda della disposizione o dell'indisposizione del corpo»⁵⁷.

Come abbiamo visto in precedenza, l'autore dei *Remarks* temeva che, privando l'anima dello statuto ontologico di sostanza permanente, si mettesse in discussione la nozione stessa di identità personale, rendendo impossibile parlare di *stesso uomo* o di *stessa persona* al momento della resurrezione⁵⁸. Di contro, Cockburn gli imputava «un uso approssimativo e indeterminato del linguaggio»⁵⁹, che non teneva conto delle diverse accezioni con cui Locke impiegava i termini di *anima*, *uomo* e *persona*⁶⁰. Si è già detto che per uomo Locke intendeva l'essere costituito dall'unione di corpo e anima, ma che tale definizione non fosse sufficiente per determinarne l'identità personale: infatti, se il corpo è mutevole, corruttibile ed esposto, dopo la morte, a decomposizione, l'anima è per noi una nozione insondabile, ossia ne conosciamo le operazioni, ma la sua natura è al di là dei limiti delle nostre capacità intellettuali. Ecco perché secondo Locke né il corpo né l'anima offrono un solido fondamento per l'identità personale, che invece egli individuava nella coscienza⁶¹.

Cockburn sottolineava che nell'ipotesi sostenuta dall'avversario, secondo cui l'anima è intesa come una sostanza pensante permanente e immateriale, i possibili esiti paradossali, come l'assurda eventualità che una medesima anima fosse condivisa da due uomini, minavano alle basi la nozione stessa d'identità personale. E poiché, come notava Locke, sull'identità personale si fonda tutto il sistema di diritto e giustizia della ricompensa o della punizione⁶², tale ipotesi risultava in-

57. *Second Remarks*, p. 15.

58. Cfr. *supra*, cap. IV, §2, p. 109.

59. Cockburn 2016, p. 165.

60. Cfr. *ivi*, pp. 117-119.

61. Cfr. *supra*, cap. IV, §1.1, pp. 99-104.

62. Cfr. *Saggio*, lib. II, cap. 27, §18, p. 619.

conciliabile con la dottrina cristiana della resurrezione dei morti. Al contrario, nell'interpretazione di Cockburn l'ipotesi di Locke appariva perfettamente compatibile con la rivelazione. Infatti, se «è la coscienza – come sosteneva Locke – quel che costituisce la medesima persona e questo inseparabile *io*», che a sua volta si estende fin dove si estende la coscienza stessa e non oltre⁶³, si comprende senza difficoltà che «una persona sia la medesima al momento della resurrezione, sebbene in un corpo che non sia esattamente lo stesso, nella sua costituzione o nelle sue parti, di quello che essa aveva qui, dato che la stessa coscienza accompagna l'anima che la abita»⁶⁴.

Tuttavia, continuava la nostra filosofa, quello della resurrezione nel giorno del giudizio è un articolo di fede, la cui unica fonte è la rivelazione contenuta nelle Scritture, oltre la quale le nostre facoltà razionali non ci consentono di andare. Dunque, ella invitava il critico ad «accontentarsi di *camminare nell'oscurità* per ciò che riguarda queste cose, per quanto dica di non gradirlo, dal momento che non vi è alcun modo di gettare su di esse più luce di quella che la Scrittura ha già offerto»⁶⁵.

Secondo l'autore dei *Remarks*, una delle più rischiose conseguenze della posizione che egli attribuiva a Locke, secondo la quale le anime non fossero sostanze permanenti distinte, era l'eventualità che esistesse «un unico spirito universale e infinito ad attivare costantemente la materia», senza alcun concorso «di spiriti particolari distinti da quello universale»⁶⁶. In altri termini, egli accusava esplicitamente Locke di aderire al deismo, negando quindi i principi fondamentali della rivelazione cristiana. Cockburn affrontava l'accusa dell'avversario, puntualizzando che, per quanto Locke ammettesse di non poter ragionevolmente escludere la possibilità che l'anima fosse materiale, tuttavia, non ne negava affatto la natura sostanziale: infatti, argomentava la filosofa, sia nel caso in cui l'anima fosse immateriale sia nell'eventualità che non lo fosse, si dovrebbe comunque supporre

63. Cfr. *ivi*, cap. 27, §17, p. 619.

64. Cockburn 2016, p. 141. Cfr. *Saggio*, lib. II, cap. 27, §15, p. 615.

65. Cockburn 2016, p. 141.

66. *Third Remarks*, p. 23.

che essa fosse «una sostanza permanente distinta, poiché una sostanza materiale non è meno sostanza di una immateriale»⁶⁷.

Inoltre, Cockburn imputava al *Remarker* l'errore di sovrapporre la nozione di sostanza materiale a quella di corpo, traendone l'infondata conclusione che per coloro i quali intendono l'anima come una sostanza materiale, essa si estinguerebbe al momento della dissoluzione del corpo. Tuttavia, ella notava che chi «pensa che Dio possa aver dato *percezione e pensiero* a qualche sistema materiale, predisposto come egli ritiene opportuno, potrebbe supporre che questo sistema sia *distinto dal corpo* e che continui nello stesso stato *cogitativo*, quando il *corpo* si dissolve»⁶⁸. Questa era, secondo la filosofa, la posizione di Cicerone che definiva la sostanza dell'anima come *quinta essenza*, che, nella fisica aristotelica, era l'elemento costitutivo dell'universo al di là del mondo sublunare, e, per quanto diafano, era del tutto materiale. Dunque, Cicerone, pur sostenendo che l'anima sopravvive al corpo, non sentiva il bisogno di ricorrere all'ipotesi della sua immaterialità⁶⁹.

Nella lettura di Cockburn l'idea lockeana di coscienza usciva dall'oscurità dogmatica di ipotesi non verificabili al lume naturale, offrendo al contempo conferma ai contenuti della rivelazione divina. Tuttavia, secondo Gordon-Roth, non è chiaro se Cockburn sostenesse un'interpretazione di tipo sostanziale o modale dell'idea lockeana di identità personale⁷⁰. Come abbiamo visto sopra⁷¹, il dibattito circa lo statuto ontologico della persona in Locke risale storicamente a Edmund Law, il quale avrebbe messo a punto la sua interpretazione in risposta ad alcune obiezioni di Joseph Butler sulla capacità della dottrina lockeana di garantire le condizioni di persistenza della per-

67. Cockburn 2016, p. 181.

68. *Ivi*, p. 183.

69. Cockburn menzionava Cicerone, senza tuttavia fornire alcun riferimento testuale. Probabilmente aveva in mente la prima delle *Tusculanae Disputationes*, nella quale è affrontata la questione dell'immortalità dell'anima e ripetutamente Cicerone si riferisce alla quinta essenza, o quinto elemento, che «è proprio degli dei e dell'anima» (Cicerone 1955, pp. 273, 282, 293).

70. Cfr. Gordon-Roth 2015, pp. 71-72.

71. Cfr. *supra*, cap. IV, §1.1, pp. 99-100.

sona⁷². Dunque, il dibattito al riguardo non era ancora aperto al tempo in cui Cockburn scrisse la sua *Defence* di Locke e, ovviamente, ella non aveva alcun motivo per schierarsi apertamente a favore di una posizione o dell'altra. Ciononostante, nel seguente brano, tratto della sua prima opera filosofica, la giovane *learned Lady* sembrava prendere una posizione netta al riguardo:

[...] per lui [Locke] – spiegava Cockburn – l'*identità personale* consiste nella *stessa coscienza*, e non nella *stessa sostanza*, poiché, per quanta sostanza ci sia, senza *coscienza* non vi è *persona*. Dunque, essendo la *coscienza* a fare la *persona*, e non la *sostanza*, la stessa coscienza dovrà costituire la stessa persona, e ciò sia nella stessa sostanza che in sostanze differenti, e non potrà esserci la medesima persona oltre i limiti della medesima coscienza, ma, dovunque vi siano *due distinte coscienze comunicabili*, vi saranno anche due distinte persone, finanche nella stessa sostanza⁷³.

Appare evidente che, nella *Defence of Mr. Locke's Essay*, più di sessant'anni prima che la *Defence* di Edmund Law fosse pubblicata, Catharine Cockburn offrì una lettura esplicitamente modale dell'ontologia della persona in Locke.

4. *La resurrezione dello stesso corpo: controversia con Holdsworth*

L'ora viene in cui tutti quelli che sono nelle tombe udranno la sua voce e ne verranno fuori; quelli che hanno operato bene, in risurrezione di vita; quelli che hanno operato male, in risurrezione di giudizio⁷⁴.

72. «È del tutto evidente – affermava Butler nel suo *The Analogy of Religion Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736) – che la coscienza dell'identità personale presupponga l'identità personale, e dunque non possa costituirla, non più di quanto la conoscenza di una qualunque altra cosa costituisca la verità che presuppone» (Butler 1736, p. 302). A Locke, in particolare, egli contestava che la sua dottrina d'identità personale si risolvesse in un'idea di personalità transitoria e non permanente (cfr. *ivi*, pp. 304-308).

73. Cockburn 2016, p. 119.

74. *Giovanni* 5:28-29.

Commentando questi versi tratti dal vangelo di Giovanni, nel giorno del lunedì santo del 1719, il prelado anglicano Winch Holdsworth (1679-1761) tenne un sermone di fronte all'Università di Oxford, nel quale accusava John Locke di negare il dogma della resurrezione del corpo. Il testo integrale dell'orazione fu pubblicato l'anno successivo a Londra, ma arrivò nelle mani di Catharine Cockburn solo qualche anno dopo, inducendola a redigere una dettagliata lettera in difesa di Locke⁷⁵. La missiva, secondo quanto riferisce la filosofa, era stata spedita privatamente all'interessato nel 1724 e non aveva alcuna velleità editoriale. Tuttavia, Holdsworth, dopo nove mesi, aveva informato Cockburn di aver redatto un'ampia e particolareggiata replica alla sua lettera, che avrebbe dato alle stampe soltanto se l'autrice avesse prima pubblicato la sua⁷⁶. Fu così che ella decise di mandare in stampa il suo testo, ancora una volta dietro il velo dell'anonimato, ma indicando sul frontespizio che l'autore aveva già pubblicato la *Defence of Mr. Locke Essay*⁷⁷. Come promesso, nel 1727 Holdsworth uscì con un ponderoso trattato intitolato *Defence of the Doctrine of the Resurrection of the Same Body*, al quale Cockburn replicò a sua volta con una amplissima *Vindication of Mr. Locke's Christian Principles*, un'opera impressionante, strutturata e molto particolareggiata, che però non trovò alcun editore disposto a farsi carico della pubblicazione. Così, rimase inedita fino all'edizione postuma delle sue opere a cura di Thomas Birch (1751).

Nei paragrafi che seguono analizzeremo insieme le argomentazioni dei due scritti, perché spesso si sovrappongono e si integrano vicendevolmente, confrontandoli con le rimostranze di Holdsworth nei confronti di Locke.

4.1 *Le accuse di socinianesimo*

Nella *Letter to Dr. Holdsworth* Cockburn imputava all'avversario di non trattare Locke con «prudenza, carità e giustizia»⁷⁸, giacché la

75. Cfr. WCC I, p. 117.

76. Cfr. *ivi*, p. 115.

77. Cfr. *ivi*, p. 113.

78. *Ivi*, p. 119.

prima accusa che il prelado rivolgeva al filosofo era quella di alimentare l'eresia del socinianesimo⁷⁹, malgrado, come rimarcava la pensatrice, lo stesso Locke, nella sua corrispondenza pubblica col vescovo di Worcester, Edward Stillingfleet, più volte si fosse prodigato nell'allontanare da sé l'ombra di tali insinuazioni: «[...] se egli stesso – scriveva Cockburn – non gradisce di essere annoverato tra gli scrittori sociniani, e dall'impegno che profonde per chiarirlo dobbiamo credergli, perché allora dovremmo deliberatamente spingerlo verso di essi?»⁸⁰.

Nella *Vindication* ella esaminava l'affermazione di Holdsworth secondo cui i termini *messia* e *figlio di Dio* hanno significati diversi⁸¹. Dal momento che Locke, invece, li considerava sinonimi, Holdsworth riteneva che egli negasse implicitamente il dogma della trinità, e per questo potesse evidentemente essere accusato di socinianesimo⁸². Il primo rilievo di Cockburn era di natura metodologica: «[...] il modo più sicuro di comprendere il senso delle scritture» è attraverso una loro lettura comparata, che preveda cioè il confronto di diversi luoghi dei testi sacri stessi che trattano di argomenti affini⁸³.

Holdsworth notava che Cristo, pur riferendosi a se stesso come figlio di Dio, tuttavia, diffidava gli ebrei dal chiamarlo messia⁸⁴. E in questo egli vedeva la prova che i due termini designassero cose diverse. Cockburn sottolineava come vi fossero delle ragioni storico-politiche alla base della cautela del linguaggio di Gesù Cristo: infatti, era noto anche ai romani che gli ebrei attendessero l'arrivo del messia e, se egli si fosse proclamato tale apertamente, i governatori avrebbero potuto intendere la sua rivendicazione come una minaccia di sedizione; l'appellativo "figlio di Dio", invece, poteva genericamente indicare un profeta e attrarre al peggio un'accusa di blasfemia⁸⁵.

79. Holdsworth 1720, p. 6.

80. WCC I, pp. 121-122.

81. Holdsworth 1727, p. 22.

82. Cfr. *ivi*, p. 34.

83. WCC I, p. 162.

84. Holdsworth 1727, pp. 23-24.

85. Cfr. WCC I, pp. 163-165.

Tutta la prima parte della *Vindication* procede in modo piuttosto prolisso e lento, esaminando gli argomenti con cui Holdsworth corroborava le sue accuse di socinianesimo nei confronti di Locke: (i) la negazione del peccato originale⁸⁶; (ii) la negazione della soddisfazione vicaria di Cristo (secondo la quale egli si sostituisce agli uomini nell'espriare il peccato originale)⁸⁷; (iii) la negazione dell'eternità della dannazione e delle ricompense⁸⁸; (iv) la negazione che l'idea di Dio sia naturalmente impiantata nella mente umana⁸⁹; (v) la negazione del dogma della Trinità⁹⁰.

Non analizzeremo nel dettaglio la replica di Cockburn, che è tanto particolareggiata e puntuale da risultare spesso ridondante. Forniremo solo alcuni cenni della sua analisi apologetica, il cui obiettivo generale era mostrare che le argomentazioni di Holdsworth, «lungi dal fornire prove a sostegno delle sue accuse», si risolvevano in niente «altro che meri sospetti, incerte conseguenze, errori o fraintendimenti»⁹¹.

In particolare, riguardo alla questione del peccato originale (i), ella notava che per i pelagiani e i sociniani il peccato di Adamo e tutte le sue conseguenze erano da considerarsi del tutto personali, che egli era stato creato mortale e sarebbe morto anche nel caso in cui non avesse peccato⁹². Al contrario, riferiva Cockburn, Locke asseriva che «la fragilità e la debolezza umane, che ci rendono incapaci persino dell'imperfetta obbedienza che ci è richiesta in questa vita, senza l'assistenza e la grazia divina», originano proprio «dalla caduta di Adamo»⁹³.

Per ciò che concerne il mistero della soddisfazione vicaria, la *learned lady* sottolineava che, per quanto l'espressione non ricorresse nei vangeli, tuttavia Locke la riteneva una dottrina di profonda importanza, tanto da scrivere, nella sua *Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (1697): «[...] il sig. Bold dice correttamente

86. Cfr. Holdsworth 1727, pp. 62-64.

87. Cfr. *ivi*, pp. 70-78.

88. Cfr. *ivi*, pp. 64-69.

89. Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

90. Cfr. *ivi*, pp. 85-101.

91. WCC I, p. 247.

92. Cfr. *ivi*, p. 203.

93. *Ivi*, p. 204.

che è molto importante che ogni cristiano abbia dimestichezza con questa dottrina, ed a ciò io aggiungo che è davvero difficile che un cristiano, che legga le Scritture con attenzione e senza pregiudizi, neghi la soddisfazione di Cristo»⁹⁴.

Riguardo al punto (iii), la negazione dell'eternità della dannazione, Cockburn sosteneva che Locke non avesse mai rinnegato tale dottrina, ma avesse semplicemente distinto tra la *morte*, intesa come punizione al peccato di Adamo, e l'*infelicità eterna*, ossia la punizione che ognuno subirà per le sue attuali trasgressioni⁹⁵.

Inoltre, è evidente che l'impostazione epistemologica di Locke fosse esplicitamente anti-innata, dunque, egli negava che nella mente umana fosse impiantata l'idea di Dio (iv), ma, come notava Cockburn, tale visione era ben lungi dal rafforzare l'ipotesi sociniana, anzi Locke stesso riteneva che essa non interferisse affatto con la nostra fede in Dio. La filosofia portava a sostegno della posizione lockeana anche le parole di Richard Bentley (1662-1742), tratte dal primo dei sermoni che egli tenne nel 1692 per le *Boyle Lectures*, pubblicati nel 1699 sotto il titolo *The Folly and Unreasonableness of Atheism*: «[...] per quanto riguarda quella naturale e indelebile firma di Dio, con cui si suppone le anime siano marchiate sin dall'origine, mostrerò, alla migliore occasione, che si tratti di un errore e non ne abbiamo alcun bisogno nelle nostre discussioni contro l'ateismo»⁹⁶.

Un'altra accusa che Holdsworth muoveva contro Locke era quella di non credere nel dogma della Trinità (v). Egli riteneva che ciò fosse particolarmente evidente nel carteggio con Stillingfleet, pur ammettendo che il vescovo di Worcester non avesse mai direttamente impunito all'avversario di disconoscere tale dogma⁹⁷. Il prelado anglicano, sottolineando che «una cosa è non scrivere in un libro preciso contro la Trinità e un'altra è credere in essa»⁹⁸, riteneva che lo scetticismo di Locke al riguardo fosse evidente nell'atteggiamento evasivo che egli

94. WJL VII, p. 417.

95. Cfr. *ivi*, p. 207.

96. Bentley 1699, p. 5.

97. Cfr. Holdsworth 1727, pp. 85-101.

98. *Ivi*, p. 88.

mostrava in quella corrispondenza pubblica. Cockburn ribatteva l'accusa notando che nessun atteggiamento evasivo verso una dottrina costituisce una prova di mancanza di fede in essa⁹⁹. Cionondimeno, ella argomentava, Locke non era per nulla sfuggente sulla questione della Trinità, semplicemente, nel carteggio con il vescovo di Worcester, egli non aveva sentito alcun bisogno di respingere espressamente un'imputazione che l'avversario non gli aveva mai mosso¹⁰⁰.

4.2 *La controversia sulla resurrezione dello stesso corpo*

L'oggetto principale delle critiche di Holdsworth era l'inconciliabilità della filosofia di Locke con la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi. La difficoltà era già stata sollevata da Stillingfleet, il quale aveva denunciato il rischio che la teoria lockeana di identità personale, intesa come sola coscienza che persiste malgrado tutti i cambiamenti della materia, fosse incompatibile con la dottrina stessa della resurrezione dei corpi. Tuttavia, notava Cockburn, le Scritture non sono chiare sull'argomento e non precisano quali parti corporee saranno interessate dalla resurrezione. D'altronde, se lo stesso Holdsworth, nel suo sermone, riconosceva che «questa è la parte più controversa della dottrina della resurrezione»¹⁰¹, non è evidente, si chiedeva Cockburn, che «agli uomini è concessa la libertà di disputare ed esercitare il proprio ingegno su tale argomento?»¹⁰².

La filosofa, parafrasando l'argomentazione di Locke, spiegava che vi è differenza tra la dottrina della resurrezione *dei corpi*, di cui parlano i testi sacri, e quella della resurrezione *dello stesso corpo*, di cui le Scritture invece non fanno menzione. Di conseguenza, ella chiedeva provocatoriamente, «quale autorità avete, signore, di elevare questo ad articolo di fede», se peraltro «la Chiesa stessa non ha ritenuto opportuno inserire quell'espressione nel suo credo»¹⁰³?

99. Cfr. WCC I, p. 242.

100. Cfr. *ivi*, p. 240.

101. Holdsworth 1720, p. 5.

102. WCC I, p. 127.

103. *Ivi*, p. 128.

Nella *Vindication* Cockburn era ancora più esplicita: se le Scritture stesse non chiariscono in maniera inconfutabile questo punto, allora non esiste alcun'altra autorità che possa imporne un'interpretazione particolare¹⁰⁴. Si tratta, infatti, di un argomento che sfugge alla definizione di articolo di fede, proprio perché l'esame comparato dei testi sacri non lo chiarisce in termini inequivocabili. Di conseguenza, se qualcuno, come Locke, mostra qualche dubbio circa un aspetto che non è pienamente chiarito dalla rivelazione, pur non negando che possa essere vero, non può per questo essere tacciato di eresia, perché «l'eresia non consiste nell'essere indecisi su qualche particolare relativo ad oggetti di fede che "possono essere veri", ma nell'affermare qualcosa di contrario a ciò che è chiaramente rivelato e che deve dunque essere certamente falso»¹⁰⁵. Pertanto, anche le accuse di «mancanza di modestia» e di «impertinenza» che Holdsworth muoveva contro Locke¹⁰⁶ risultavano del tutto infondate, vista la mancanza di chiarezza degli stessi testi sacri sulla questione dell'identità dello stesso corpo¹⁰⁷.

Inoltre, Cockburn riteneva che, sebbene Locke non potesse riconoscere la resurrezione dello stesso corpo come un articolo di fede, tuttavia non intendeva negarne la verità, infatti «dire che lo Spirito Santo parli costantemente di resurrezione in termini generali, senza determinarsi né in favore né contro l'identità del corpo che risorge, di certo non necessariamente implica la negazione di questa identità»¹⁰⁸. L'atteggiamento di Locke, secondo Holdsworth, che «preferisce la propria interpretazione privata delle scritture a quella della Chiesa universale, non ha per nulla le sembianze della modestia e delle sottomissione alle scritture»¹⁰⁹, ma Cockburn replicava appellandosi al più autentico spirito della riforma protestante, che rinnegava ogni fede nelle autorità umane, per invitare ciascuno a leggere direttamente i

104. Cfr. WCC I, p. 258.

105. *Ivi*, p. 259.

106. Cfr. Holdsworth 1727, p. 126.

107. Cfr. WCC I, pp. 260-263.

108. WCC I, p. 264. La parte conclusiva del passo è stata tradotta in modo semplificato: «[...] it is certainly non way inconsistent with not denying that identity», alla lettera «non è in alcun modo incompatibile col non negare questa identità».

109. Holdsworth 1727, p. 131.

tesi sacri, visti come ultimo rifugio sicuro del messaggio divino: ogni figlio della Chiesa d'Inghilterra, affermava la filosofa, «può con gran modestia, e in obbedienza al divino comando di cercare nelle Scritture, usare l'intelletto di cui è stato dotato per trovare in esse ciò in cui Dio gli richiede di credere»¹¹⁰. Ella rimarcava che non esistesse alcuna autorità umana, neppure i padri della Chiesa, in grado di elevare ad articolo di fede una dottrina che non fosse chiaramente espressa nelle Scritture¹¹¹.

4.2.1 Sameness: *identità dello stesso corpo*

La critica di Holdsworth nei confronti di Locke si strutturava secondo nuclei tematici precisi, che possono essere raggruppati in due punti fondamentali: l'idea di *sameness*, ossia cosa si deve intendere per identità del medesimo corpo; la congruenza dell'identità dello stesso corpo sia con la natura di Dio sia con la natura dell'uomo.

Rispetto al primo punto, Holdsworth notava che sotto il profilo squisitamente matematico non esiste identità materiale in un corpo, perché tutte le sue particelle cambiano continuamente. La vera identità fisica è ciò che distingue ogni corpo da tutti gli altri, ma su cosa sia più precisamente tale identità «non si può indagare oltre, poiché il principio d'individuazione è indubbiamente garantito da quella identità che conserva ogni corpo distinto da tutti gli altri»¹¹². Nella *Defence* del 1727, egli invocava una nozione «volgare e non filosofica» di *sameness*, per cogliere la quale non servissero «amenità metafisiche e astratte», ma fossero sufficienti il «senso comune e l'osservazione»¹¹³. Egli spiegava che «ogni corpo impermanente è lo stesso finché è distinto da tutti gli altri corpi della stessa specie o di un'altra»¹¹⁴, onde poi precisare che «tutti i corpi umani hanno in generale e in comune di essere uniti all'anima, ma la particolarità e la distinzione di ognuno di essi dipende da qualcos'altro, vale a dire

110. WCC I, p. 267.

111. Cfr. *ivi*, pp. 268-274.

112. Holdsworth 1720, pp. 6-7.

113. Holdsworth 1727, pp. 149-151.

114. *Ivi*, p. 150.

dalla loro identità (*sameness*), ovvero quel principio d'individuazione che li distingue da tutti gli altri»¹¹⁵.

Cockburn contestava all'avversario di usare in modo confuso la parola *sameness*, e di fermare la sua indagine proprio là dove avrebbe dovuto iniziare¹¹⁶. Ella sosteneva che questa *sameness* corporea non potesse rintracciarsi né in una sostanza materiale, che varia costantemente, né in «un presunto principio ignoto, che mantenga il corpo distinto da tutti gli altri»¹¹⁷. Piuttosto, ella notava che le nozioni comuni degli uomini si formano sulle apparenze, che suggeriscono che ogni corpo sin dal momento in cui viene all'esistenza rimane lo stesso, nella misura in cui preserva la medesima vita. Aderendo alla definizione lockeana, Cockburn descriveva il corpo come un insieme organizzato di particelle variabili che partecipano della medesima esistenza e rimarcava che, allorché un corpo morto si decompone e si dissolve in fango e polvere, ovviamente, perde anche ogni distinzione da tutti gli altri corpi. E, se un corpo ormai dissolto non può più distinguersi dagli altri, non potrà neppure mai ritornare alla medesima esistenza e, di conseguenza, non potrà essere ripristinato al momento della resurrezione, avendo perso ogni connotato identitario. L'autrice forzava l'argomentazione su questo punto, per mostrare come la nozione volgare, comune e non filosofica dell'identità, invocata da Holdsworth, fosse tutt'altro che applicabile alla dottrina cristiana della resurrezione dei corpi¹¹⁸.

Per di più, la *learned Lady* riteneva che, a dispetto della *verve* polemica di Holdsworth, le sue posizioni fossero invece molto vicine a quelle di Locke: l'affermazione di quello secondo cui il corpo alla resurrezione non sarà matematicamente il medesimo si conciliava, infatti, perfettamente con quella lockeana secondo cui l'iden-

115. *Ivi*, p. 152.

116. Cfr. WCC I, p. 131. Si tratta questo di un espediente che, come abbiamo visto, la filosofa aveva usato anche nella *Defence* del 1702 contro l'autore dei *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding*, al quale imputava una certa sciattezza nel linguaggio.

117. WCC I, p. 281.

118. Cfr. *ivi*, pp. 281-284.

tità (*sameness*) del corpo non fosse un articolo di fede¹¹⁹. Da questo punto di vista, Cockburn riteneva che la distanza tra i due fosse scavata solo dall'inaccuratezza con cui l'avversario utilizzava la parola *sameness*, che paradossalmente avrebbe potuto applicarsi sia alla totalità delle particelle materiali che nel corso della vita di un uomo ne hanno costituito il corpo, sia all'identità non matematica di cui parlava Holdsworth, sia a nuova materia unita all'anima senza alcun rapporto con le particelle precedenti¹²⁰.

Il prelado continuava la sua critica ascrivendo a Locke scetticismo, segreta infedeltà e confusione nell'uso dei concetti di *personalità* e *identità*¹²¹. In particolare, nella *Defence*, Holdsworth si soffermava su un passaggio preciso della seconda risposta a Stillingfleet, nel quale Locke si sforzava di mostrare come la sua idea di identità personale, secondo cui «qualunque sostanza materiale sia unita allo stesso principio di coscienza ne costituisce il medesimo corpo», fosse perfettamente compatibile con la dottrina della resurrezione dei corpi. Egli, parafrasando un verso della seconda lettera di San Paolo ai Corinzi (cap. 5, ver. 10), affermava che «le medesime persone risorgeranno e compariranno davanti al tribunale di Cristo, per rispondere delle opere compiute nei loro corpi»¹²². Concentrandosi sulla nozione di persona, Locke sosteneva che non fosse importante quale aggregato di materia costituirà il corpo della resurrezione, purché il principio di coscienza, che garantisce l'identità di una persona, sia il medesimo¹²³. Secondo Holdsworth, questa posizione si fondava sull'idea secondo cui «gli uomini sono persone solo in virtù delle loro anime» e implicitamente negava ogni necessità del corpo materiale nel giorno del giudizio¹²⁴.

La replica di Cockburn su questo punto appariva piuttosto scialba, limitandosi ella a rimarcare che le inferenze dell'avversario non fossero supportate dalle parole di Locke. L'autrice sorprendentemente non en-

119. Cfr. WCC I, p. 133.

120. Cfr. *ivi*, p. 134.

121. Cfr. Holdsworth 1720, p. 9.

122. WJL IV, p. 330.

123. Cfr. *ivi*, pp. 330-331.

124. Cfr. Holdsworth 1727, pp. 166-169.

trava nella questione dell'identità nel pensiero di Locke, come invece aveva fatto nella *Defence of Mr. Locke's Essay* del 1702, preferendo mantenersi molto aderente alle parole dell'avversario, al fine di rivolgergli rilievi metodologici. È questo un atteggiamento sorprendente, perché l'interpretazione modale della dottrina lockeana dell'identità personale, che ella aveva offerto nell'opera giovanile, le sarebbe stata molto utile contro l'argomento di Holdsworth. Al contrario, Cockburn sembrava qui riconoscere una certa priorità dell'anima, spiegando che, mentre il corpo, che è sostanza materiale in continuo cambiamento, non entra in alcun modo nel principio d'identità, non sarebbe invece possibile avere una nuova sostanza pensante senza «perdere ogni idea d'identità dell'uomo», perché «la stessa anima, lo stesso principio di coscienza, è assolutamente necessario per fare di un uomo il medesimo»¹²⁵. In questo passo, l'autrice non solo sembrava aderire a un dualismo sostanziale perfetto tra anima e corpo, attribuendo alla sostanza pensante una priorità ontologica rispetto a quella materiale, ma sembrava finanche identificare il principio d'identità con l'anima stessa. Pur continuando a utilizzare il termine lockeano di *coscienza*, tuttavia la posizione di Cockburn qui sembra divergere da quella di Locke, il quale, nella dottrina della resurrezione, riconosceva uguale importanza all'immortalità dell'anima e a quella del corpo¹²⁶.

Holdsworth, inoltre, individuava nei commenti di Locke a un verso della lettera di San Paolo ai Romani (cap. 8, ver. 12) il segno distintivo della sua eresia. L'apostolo diceva: «E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del

125. WCC I, p. 342.

126. Nel carteggio con Stillingfleet, il ragionamento di Locke procedeva come segue: (1) noi abbiamo un'idea confusa della natura di qualunque sostanza (WJL IV, p. 345); (2) non possiamo, dunque, sapere con certezza che l'anima sia immateriale, sebbene questa sia un'ipotesi altamente probabile (*ivi*, p. 457); (3) la nostra ignoranza riguardo alla natura dell'anima non mette in discussione la nostra fede nella sua immortalità, perché questa è oggetto di rivelazione e non di conoscenza (*ivi*, pp. 474-475); (4) se anche l'anima fosse materiale, comunque, la sua immortalità sarebbe garantita dalla rivelazione stessa, che ci assicura che anche i corpi dopo la resurrezione avranno vita eterna (*ivi*, pp. 476-477).

suo Spirito che abita in voi». Secondo Holdsworth, era evidente che la morte pertenesse al solo corpo di un uomo, dal momento che l'anima, invece, permane immortale. Egli, dunque, riteneva che le Scritture, parlando di resurrezione dei morti, si riferissero inevitabilmente alla sola resurrezione dei corpi¹²⁷. Cockburn, riprendendo l'argomentazione lockeana, sosteneva che la morte intervenisse al momento della separazione dell'anima dal corpo e, pertanto, «è nella riunione di quell'anima con un corpo che un uomo può dirsi risorto dalla morte in senso appropriato, a prescindere dal fatto che il corpo al quale è unita sia nuovo o vecchio»¹²⁸. La filosofa rimarcava, tra l'altro, che se l'apostolo avesse presentato con parole chiare l'articolo di fede secondo cui i morti risorgeranno col medesimo corpo che avevano in vita, allora non ci sarebbe stato spazio per alcun dubbio né nelle persone di capacità più basse, né nelle menti più perverse¹²⁹.

4.2.2 *Congruenza con la natura di Dio e dell'uomo*

Il secondo punto fondamentale dell'argomentazione di Holdsworth si appellava alla «congruenza nella natura di Dio e dell'uomo»¹³⁰. Il linguaggio poco chiaro si riferiva al fatto che, in conformità con l'infinita giustizia divina, è giusto, secondo Holdsworth, che un'anima sia punita per i suoi peccati o premiata per le sue virtù insieme a tutte le parti di materia inconsapevole che l'hanno accompagnata e sono state suoi strumenti lungo il corso della sua vita, sia nel peccato sia nella virtù. Questo perché «sembra ci sia una certa congruenza dell'anima con la materia»¹³¹, tale che al momento della morte l'anima, separata dal corpo, si trova «in uno stato imperfetto, nel quale le manca qualcosa per completare la sua personalità»¹³².

Cockburn ribatteva rimarcando la difficoltà di ripristinare un corpo con tutte le particelle di materia che sono state variamente unite

127. Cfr. Holdsworth 1720, pp. 12-13.

128. WCC I, p. 144.

129. Cfr. *ivi*, pp. 146-147.

130. Holdsworth 1720, p. 17.

131. *Ibidem*.

132. *Ivi*, p. 18.

all'anima nel corso di tutta la sua vita terrena¹³³. Inoltre, nella *Vindication*, affermava che la materia incosciente di cui si compone il corpo fosse «del tutto incapace di felicità e miseria», quindi non adatta a ricevere premi o punizioni. È piuttosto l'anima che è punita attraverso il corpo e solo in questo senso si può parlare di punizione del corpo in accordo con la giustizia divina, «poiché, sebbene Dio possa punire l'anima immediatamente, senza l'intervento del corpo, tuttavia tale punizione non sarebbe adeguata né alla natura della creatura che ha peccato, né nella maggior parte dei casi alla natura dei peccati commessi»¹³⁴. Un'ulteriore difficoltà, già sollevata da Locke nella corrispondenza con Stillingfleet¹³⁵, era relativa agli esseri umani la cui esistenza si fosse interrotta nel grembo materno, magari allo stato ancora embrionale, il loro corpo eterno, si chiedeva Cockburn, sarebbe dunque stato non più lungo di un pollice¹³⁶?

Lavorando prevalentemente sulle incongruenze logiche dell'avversario, l'apologia condotta da Cockburn mostrava, in sostanza, che Locke non avesse mai contestato la veridicità della dottrina cristiana della resurrezione dei morti, ma dubitasse solo che la resurrezione del medesimo corpo potesse essere un articolo di fede¹³⁷. Inoltre, ella precisava che la grande operazione del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke era stata quella di analizzare le capacità intellettuali dell'essere umano, per segnarne i limiti precisi, al fine di non travalicarli, invadendo così in modo improprio il campo della fede e della rivelazione. La pensatrice, infine, rilevava come la materia in esame, pur sfuggendo alle possibilità razionali dell'uomo, tuttavia non era chiarita nemmeno dalla rivelazione divina affidata alle Scritture, ecco perché ella respingeva ogni accusa di ateismo, deismo o eresia nei confronti di Locke¹³⁸.

133. WCC I, p. 147.

134. *Ivi*, p. 359.

135. Cfr. WJL IV, pp. 310-311.

136. Cfr. WCC I, p. 148.

137. Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

138. Cfr. *ivi*, pp. 152-153.

5. *La realtà ontologica dello spazio*

Nei *Remarks upon Some Writers* (1743), tra i vari spunti di natura teologica e metafisica, Catharine Cockburn prendeva in esame anche alcune obiezioni che Edmund Law aveva mosso contro Samuel Clarke concernenti la natura dello spazio. A questo tema ella dedicava solo alcuni «*cursory thoughts*», come li definiva nella prefazione dell'opera, che premettevano alla più ampia trattazione sulla morale, di cui abbiamo parlato in precedenza¹³⁹.

Clarke sosteneva che lo spazio esistesse necessariamente, che non s'identificasse con la materia¹⁴⁰, come volevano i cartesiani, ma costituisse l'entità in cui sono contenute le cose e la stessa materia. Sebbene non sia sensibile, non può coincidere con il nulla, perché lo spazio ha delle proprietà, mentre il nulla non ne ha alcuna: lo spazio ha, infatti, quantità e dimensione, è infinito, immutabile, continuo, increato ed eterno. In effetti, egli spiegava che «porre dei limiti allo spazio equivale a supporre che sia limitato da qualcosa che a sua volta occupa spazio, il che è una contraddizione, o altrimenti che sia limitato dal nulla, e di conseguenza l'idea di questo nulla coinciderebbe ancora con lo spazio, ma anche questa è una contraddizione»¹⁴¹.

Inoltre, Clarke riteneva che spazio e tempo fossero proprietà divine, modi o attributi, che non sono esseri indipendenti, ma effetti necessari dell'esistenza di Dio¹⁴², coincidenti perfettamente con l'immensità e l'eternità dell'essere supremo: «[...] l'infinità dell'essere che esiste per sé deve essere un'infinità di pienezza e allo stesso modo di immensità, vale a dire che non deve solo essere senza limiti, ma anche senza diversità, difetti o interruzioni»¹⁴³. In più, l'immensità è un attributo divino in un senso diverso da quello in cui lo sono saggezza e potere, «ma è (*sui generis*) un modo di esistenza sia della sostanza sia di tutti i suoi attributi», così come lo è anche l'eternità¹⁴⁴.

139. Cfr. *Supra*, cap. II, §3.2, pp. 73-78.

140. Clarke 1998, p. 14.

141. *Ivi*, p. 115.

142. Cfr. *ivi*, pp. 17, 31, 33.

143. *Ivi*, p. 34.

144. *Ivi*, p. 122.

All'ontologia dello spazio di Clarke Edmund Law obiettava che lo spazio e il tempo fossero solo idee astratte, «*entia rationis*» che si formano nella nostra mente per astrazione, «le quali evidentemente non possono avere reale esistenza in natura»¹⁴⁵. Infatti, non è possibile, secondo Law, formarsi un'idea dello spazio se non in due modi: o per negazione o assenza della materia, o per astrazione dell'idea di estensione corporea. Nel primo caso, affermare che lo spazio è un ente reale sulla base della sua proprietà di contenere corpi equivarrebbe a dire che «il buio deve essere qualcosa perché ha il potere di ricevere luce; il silenzio la proprietà di ammettere il suono; l'assenza di essere rimpiazzata dalla presenza»¹⁴⁶. Ricavare, allora, la certezza dello spazio assoluto dall'impossibilità di porre limiti a esso, significherebbe «applicare impropriamente limiti e confini [fisici] ad una mera non-entità, o semplice possibilità»¹⁴⁷. Nel secondo caso, ossia che l'idea di spazio sia semplice astrazione di quella dei corpi, la nozione di spazio assoluto non limitato implicherebbe solo che «noi abbiamo il potere di ampliare le nostre idee astratte all'infinito» e di aggiungere loro sempre qualcosa in più¹⁴⁸. Tuttavia, secondo Law, «un infinito metafisico significa perfetto, ossia ciò a cui non può essere aggiunto nulla»¹⁴⁹, per cui l'idea di spazio infinito, che «implica una perpetua *accrescibilità* o *aggiungibilità*, non può essere essenzialmente capace di questo infinito assoluto e positivo»¹⁵⁰. Dunque, concludeva Law, in quanto idea astratta presente solo nella mente, lo spazio non ha alcuna proprietà, non è un ente reale e non può essere un attributo divino.

In aperto contrasto con l'interpretazione di Edmund Law, Catharine Cockburn sosteneva che lo spazio avesse un preciso statuto ontologico e fosse quindi dotato di reale esistenza: infatti, mentre *estensione* è un'idea astratta che si può predicare sia dello spazio che della materia, che possono infatti entrambi dirsi estesi, *spazio*, invece, «è una delle idee particolari dalle quali quella idea generale si

145. Law 1731, p. 7.

146. *Ivi*, p. 9.

147. *Ivi*, p. 10.

148. *Ivi*, p. 11.

149. *Ivi*, p. 12.

150. *Ivi*, p. 13.

astrae»¹⁵¹. La filosofa spiegava che, per quanto le idee di spazio, estensione e materia fossero strettamente connesse tra loro, tuttavia la nozione di spazio non coincideva con nessuna delle altre due, ma ella credeva che tale idea «s'introducesse ben presto nella mente umana attraverso i sensi e fosse inevitabilmente percepita da essa»¹⁵². Di conseguenza, l'idea di spazio, secondo Cockburn, precede quella di estensione e non è il prodotto di un'operazione di astrazione. Inoltre, sosteneva la filosofa, noi non potremmo neppure concepire la reale esistenza dei corpi e il loro movimento senza l'idea di uno spazio in cui essi esistano e si muovano. Dunque, ammettendo l'esistenza dei corpi e il loro movimento implicitamente ammettiamo anche l'esistenza dello spazio, di contro, negando la reale esistenza dello spazio negheremmo anche quella dei corpi¹⁵³.

Nello stesso scritto, Cockburn prendeva in esame anche la nozione di spazio del teologo e poeta Isaac Watts (1674-1748), secondo il quale noi non sappiamo in quale classe di esseri collocare lo spazio, ossia noi abbiamo serie difficoltà nel rispondere alla semplice domanda su cosa sia lo spazio: «[...] è una sostanza o un modo? È Dio o una creatura? È qualcosa o nulla?»¹⁵⁴. Nella sua analisi, Watts mostrava che lo spazio non può essere un modo o una proprietà, perché la sua idea sussiste indipendentemente dall'esistenza di altri esseri. Inoltre, se fosse un modo, dovrebbe esistere una sostanza di cui fosse modificazione, ma «si è mai sentito di un modo lungo diecimila miglia, senza alcuna sostanza a sostenerlo in tutta la sua lunghezza?»¹⁵⁵. D'altro canto, secondo Watts lo spazio non è di per sé neppure una sostanza, perché se lo fosse dovrebbe essere una sostanza increata, «infatti, non possiamo concepirlo come non esistente e creabile, e questo è ciò che si concepisce di ogni essere creato», dunque, se fosse una sostanza coinciderebbe con Dio stesso¹⁵⁶. Tuttavia, non può essere Dio, perché,

151. WCC I, p. 389.

152. *Ibidem*.

153. *Ibidem*.

154. Watts 1733, p. 1.

155. *Ivi*, p. 5.

156. *Ivi*, pp. 8-10.

se lo fosse: (i) tutti i corpi sarebbero situati in Dio e ogni corpo parteciperebbe della natura e delle perfezioni divine in ragione proporzionale alle proprie dimensioni, così un elefante avrebbe più divinità in sé del più santo fra gli uomini¹⁵⁷; (ii) la natura divina, che è essenzialmente non misurabile, sarebbe divisibile in parti misurabili e, paradossalmente, sarebbe a sua volta misurabile¹⁵⁸; (iii) come mostrato «con buon grado di evidenza» da eccellenti filosofi, quali Descartes, Cudworth e Norris, «nessuno spirito è esteso, ma Dio è lo spirito più perfetto, dunque, la sua nozione non può includere alcuna idea di estensione»¹⁵⁹. Pertanto, concludeva Watts, «gli argomenti più forti sembrano mostrare che lo spazio deve essere o Dio o nulla», ma «non riesco a concedere il mio assenso all'ipotesi che lo spazio sia Dio»¹⁶⁰.

Cockburn obiettava a Watts di adottare esplicitamente il dualismo sostanziale di matrice cartesiana, ascrivendo dignità ontologica solo agli spiriti e ai corpi. Tuttavia, secondo la filosofa inglese lo schema cartesiano non offriva una soddisfacente suddivisione dell'essere, perché non considerava che «potessero esserci altre sostanze oltre agli spiriti e ai corpi»¹⁶¹. Cockburn aveva in mente l'idea di «grande catena dell'essere», secondo la quale esisterebbe un progresso graduale nella scala degli esseri che conduce senza alcuna interruzione da quelli più imperfetti a quelli più perfetti. E se questo progresso regolare è evidente nelle specie inferiori fino agli uomini, nulla impedisce di credere che si applichi anche agli esseri di natura superiore a quella umana¹⁶². Inoltre, dal momento che questa organizzazione ontologico-gerarchica deve essere piena, graduale e continua,

deve esserci in natura – sosteneva Cockburn – un essere che colmi il vasto intervallo tra corpo e spirito, altrimenti la gradualità fallirebbe e la catena si spezzerebbe. Quale abisso si scaverebbe tra le sostanze materiali insensibili e quelle immateriali intelligenti, se non ci fosse un essere che, parteci-

157. Cfr. *ivi*, p. 11.

158. Cfr. *ivi*, p. 12.

159. *Ivi*, p. 16.

160. *Ivi*, p. 19.

161. WCC I, p. 390.

162. Cfr. *ivi*, p. 391.

pando della natura di entrambe, possa servire da legame per unirle e rendere la transizione meno violenta? E perché mai tale essere non potrebbe essere lo spazio?¹⁶³

La *learned Lady* procedeva nel suo ragionamento, notando che non si può definire lo spazio come nulla, solo perché non conosciamo con certezza che cosa esso sia. Infatti, avremmo la stessa difficoltà con gli spiriti o le sostanze non estese: noi non possiamo sapere come gli spiriti *abbiano un luogo*, ma non possiamo neppure affermare che essi non siano da nessuna parte, «senza, temo, contraddire le nostre chiare e distinte percezioni»¹⁶⁴. Tra l'altro, la stessa nozione di *sostanza inestesa* è qualcosa che travalica sia le nostre capacità intellettuali, perché non ne abbiamo alcuna idea, sia la nostra immaginazione, proprio come se provassimo a descrivere il colore di un suono¹⁶⁵. Pur sostenendo ancora la posizione agnostica di Locke, secondo la quale non siamo in grado di conoscere cosa una sostanza sia, tuttavia, Cockburn sostiene che sulla base delle «proprietà così essenzialmente differenti» della materia e degli spiriti, possiamo ragionevolmente concludere che «appartengano a sostanze altrettanto essenzialmente differenti fra loro»¹⁶⁶.

Infine, presupponendo che lo spazio sia un ente reale, che ha una piena esistenza attuale, Cockburn propendeva per non attribuirgli il carattere dell'infinità. Ella prendeva in considerazione i due tipi d'infinito presentati da Edmund Law e attribuiti rispettivamente a Clarke e a Locke: l'infinito positivo e quello negativo. La prima forma, descritta da Samuel Clarke come infinità metafisica, ossia una perfezione assoluta, alla quale nulla può essere aggiunto, si connotava, secondo Cockburn, alla stregua di un attributo divino, «un'idea astratta di immensità che confesso di non comprendere»¹⁶⁷. La se-

163. *Ibidem*.

164. Cfr. WCC I, p. 393. Ovviamente, qui Cockburn faceva il verso al linguaggio cartesiano usato da Watts (cfr. Watts 1733, p. 170).

165. Cfr. WCC I, p. 394.

166. *Ivi*, p. 397.

167. *Ivi*, p. 400.

conda forma, ossia l'infinità negativa, come aveva spiegato John Locke, è qualcosa a cui può sempre essere aggiunto qualcos'altro. Questa nozione d'infinità, secondo la nostra filosofa, è applicabile soltanto alle idee generali e astratte, come i numeri, la durata e l'estensione, ma «non può essere applicata, senza contraddizione, a nulla che abbia un'esistenza reale, attuale e piena, e, dunque, credo che non debba essere ascritta allo spazio»¹⁶⁸. Richiamando le argomentazioni di Clarke, che riteneva che lo spazio fosse infinito, perché incapace di immaginare qualcosa che lo limitasse senza a sua volta occupare spazio, Cockburn concludeva come segue:

Questo tipo di ragionamento mi sembra provi nient'altro che la ristrettezza del nostro intelletto. Proprio come non posso concludere che lo spazio sia *nulla*, solo perché non so *cosa* esso sia, non sono neppure in grado di concludere che sia *infinito* dal solo fatto che ignoro *che cosa lo limiti*. Non potrebbero esserci molti modi di limitare lo spazio, dei quali non sappiamo niente? Potrebbe essere limitato dalla sua stessa natura, o dalla volontà di Dio, o da qualche altro essere di cui non siamo a conoscenza¹⁶⁹.

La posizione di Catharine Cockburn sulla realtà ontologica dello spazio è stata recentemente indicata come un'ulteriore prova della sua autonomia intellettuale e finanche come uno degli elementi più originali della sua riflessione filosofica. Emily Thomas, infatti, ritiene che essa offra un'alternativa molto credibile sia alla dottrina di Descartes, che intendeva lo spazio come sostanza materiale, ma priva di proprietà divine, sia alla visione di Newton, a cui s'ispirava espressamente Clarke, secondo la quale lo spazio sarebbe dotato di numerose proprietà, incluse tutte quelle solitamente ascritte a Dio, ma non avrebbe lo statuto ontologico della sostanza¹⁷⁰.

168. *Ivi*, p. 401.

169. *Ibidem*.

170. Cfr. Thomas 2013, pp. 202-210.

Conclusioni

Ragionando sull'opportunità di rivendicare una certa originalità filosofica per un'autrice come Catharine Cockburn, solitamente considerata minore o secondaria, Victor Nuovo ha recentemente notato che tale rivendicazione di originalità non richiede necessariamente una novità nei contenuti esposti. Anzi, nel caso di Cockburn, egli ritiene che non vi fosse nulla di totalmente nuovo nei suoi scritti, e cionondimeno che l'autrice dimostrasse una certa autorità e un'incontestabile chiarezza nell'esposizione della sua riflessione, che non lasciavano alcun dubbio circa la maternità delle sue proposte filosofiche¹. Tuttavia, qui non si tratta semplicemente di stabilire se la pensatrice fosse dotata di profondità speculativa e acume filosofico. Questo è ormai un dato di fatto, recepito universalmente dagli studiosi, peraltro evidente sin da una lettura superficiale di uno qualunque dei suoi testi. Piuttosto, si tratta di capire se la sua presenza nel dibattito filosofico di età moderna abbia lasciato delle tracce significative o se, al contrario, il suo contributo sia stato inadeguato, al punto da giustificarne la scomparsa dall'orizzonte della storia della filosofia. Il presente lavoro, evidentemente, persegue il duplice obiettivo di screditare questa seconda chiave di lettura e di mostrare quanto attivamente la pensatrice inglese abbia preso parte allo sviluppo del pensiero moderno d'oltremontana, offrendo alcuni spunti genuinamente originali e nuovi.

Abbiamo visto che alcuni elementi oggettivi costituirono importanti impedimenti alle ambizioni intellettuali di Catharine Cockburn.

1. Cfr. Nuovo 2011, pp. 248-249.

Nello specifico, le condizioni economiche, che non furono mai particolarmente floride, ma anche la declinazione sociale della sua condizione ontologica, vale a dire essere donna nell’Inghilterra del XVII secolo; le calunnie legate alla visibilità pubblica nel periodo della sua attività drammaturgica; l’intenzionale scelta dell’anonimato nella sua produzione filosofica; il lungo silenzio intellettuale dopo il matrimonio, indotto dagli impegni domestici di madre e moglie.

A questi fattori si aggiunga anche l’espressa vocazione ancillare delle opere alle quali ella affidò le proprie riflessioni filosofiche. L’intento dichiaratamente apologetico dei suoi scritti, infatti, recava con sé il rischio di un’autocondanna alla subalternità rispetto a personaggi eminenti nel panorama filosofico del tempo. I lavori più interessanti di Cockburn, come abbiamo avuto modo di vedere, furono scritti in difesa di John Locke e Samuel Clarke e, di conseguenza, lo sviluppo del suo pensiero si è dovuto adeguare al procedere delle argomentazione dei suoi referenti e delle critiche dei loro avversari. Ciononostante, questo le consentì di entrare subito nel cuore delle controversie più accese dell’epoca, intervenendo con indubbia perspicacia.

L’analisi dei testi filosofici che abbiamo condotto in questa sede, intrecciata alla lettura degli scritti privati e delle corrispondenze epistolari, ha restituito un’intellettuale molto vivace, capace di andare oltre la mera apologia e di presentare interpretazioni originali di aspetti controversi o non approfonditi dei pensatori di cui prendeva le difese.

Nel dettaglio, nell’introduzione e nel primo capitolo, abbiamo presentato le coordinate storico-culturali essenziali per ricostruire il personaggio Catharine Cockburn: la presenza di altre pensatrici sulla scena culturale del tempo testimonia che Cockburn non fosse un caso isolato, ma che altre voci femminili si percepissero distintamente nel dibattito filosofico d’oltremania; uno sguardo sulla sua vicenda biografica ci ha consentito di capire quali ambienti ella frequentasse, quali stimoli ricevesse e quali fossero le più probabili fonti d’ispirazione della sua riflessione filosofica; le diverse testimonianze sul suo conto lasciate dai suoi contemporanei – alcuni dei quali eminenti pensatori, come Locke, Leibniz e Toland – ci mostrano quale fosse la sua immagine agli occhi degli intellettuali del tempo.

Nel secondo capitolo, abbiamo visto che la riflessione morale di Cockburn si presenta piuttosto articolata, combinando i principi epistemologici della morale di Locke con la teoria della *moral fitness* di Clarke, senza tralasciare alcune istanze caratteristiche del razionalismo etico inglese del tempo. Nella filosofia morale di Cockburn abbiamo individuato almeno tre elementi di continuità, nonostante l'evoluzione fisiologica in un arco di tempo di circa quarantacinque anni, tra la pubblicazione delle *Defence of Mr. Locke's Essay* (1702) e l'uscita dei *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford* (1747): (i) l'idea che la natura umana, in quanto razionale e sociale, costituisca il vero fondamento della morale; (ii) l'elezione della ragione a strumento d'intelligibilità della legge morale; (iii) il ridimensionamento di nozioni teologiche, quali la volontà divina e il correlato sistema di punizioni e premi, a semplice strumento della morale, utili cioè a conferire a essa forza di legge nei casi in cui la ragione sia offuscata dalle passioni, ma senza alcuna obbligatorietà. Abbiamo sostenuto che nella coerenza di questi tre concetti risiede il nucleo più originale della riflessione morale di Cockburn, che ne certifica l'autonomia intellettuale, tanto da Locke quanto da Clarke².

Il terzo capitolo apre una finestra sulla vicenda religiosa della nostra filosofa, che fu caratterizzata da una duplice conversione: al cattolicesimo, in giovane età, e all'anglicanesimo, poco prima di sposarsi col curato anglicano Patrick Cockburn. Nonostante le ingiuriose insinuazioni di opportunismo e di ipocrisia, mosse nei suoi confronti dalla scrittrice scandalistica Delarivier Manley, l'esame di alcuni testi risalenti al periodo del suo ritorno alla Chiesa d'Inghilterra, insieme ad alcune lettere private e ad un piccolo gruppo di brevi scritti intorno alla pretesa infallibilità delle autorità ecclesiastiche, mostra che la traiettoria religiosa di Cockburn sia stata perfettamente coerente con la sua riflessione morale. La sua idea di religione era antidogmatica e improntata alla ragionevolezza: ella individuava nella divinità di Cristo l'unico articolo di fede essenziale e riteneva che ogni altro aspetto dovesse passare al vaglio della ragione. La Chiesa, inoltre, non doveva essere vista come un'istituzione autoreferenziale e incontestabile, ma

2. Cfr. *supra*, cap. II, §4, pp. 78-81.

valutata alla luce dalle sacre Scritture. Facendo proprio il principio fondamentale della riforma luterana, secondo cui ogni fedele ha il diritto di leggere direttamente e senza intermediari i testi sacri, Cockburn rivendicava anche la libertà individuale di scelta della confessione a cui aderire. Nessuna Chiesa, infatti, era stata esplicitamente investita di autorità assoluta dai vangeli e, dunque, nessuna poteva proclamarsi infallibile. Nel dedalo di confessioni generato dalla stagione riformista ogni cristiano aveva facoltà di valutare al lume naturale se la Chiesa di cui era seguace adempisse al mandato di Cristo, senza avanzare velleità di perfezione, e, in caso contrario, scegliere di aderire a quella più fedele al messaggio del vangelo.

Abbiamo anche notato che un corredo di temi e questioni di natura teologico-metafisica si accompagnava alla riflessione morale di Cockburn. All'analisi di questi aspetti è dedicato il quarto capitolo, il più corposo di tutto il libro, perché nella ricostruzione delle controversie in cui ella s'inseriva si è resa necessaria, ancor più che nei precedenti capitoli, una certa dovizia di particolari. Nello specifico, abbiamo esaminato tre nuclei tematici: (1) la questione della natura dell'anima e dell'identità personale; (2) il dogma della resurrezione dei corpi; (3) lo statuto ontologico dello spazio.

Riguardo al primo punto, l'autore dei *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding* aveva ventilato il sospetto che Locke, negando che l'anima pensi sempre, sostenesse implicitamente l'idea della materialità dell'anima. In questo egli scorgeva non solo il rischio di negare la dottrina dell'immortalità dell'anima, ma anche una deriva deista e materialista. Ribaltando le obiezioni dell'avversario, Cockburn sosteneva che l'ipotesi che l'essenza dell'anima sia costituita da una sostanza immateriale pensante e sempre attualmente in azione non offrisse alcun sicuro fondamento per la morale, e anzi presentasse alcuni potenziali problemi etici³. Abbiamo avuto modo di notare che ella adottava la strategia di far ricadere sull'avversario l'onere di dimostrare che le sue obiezioni fossero preferibili alle dottrine lockeane che contestava.

Inoltre, sembra che Cockburn aderisse, perlomeno nella *Defence*, all'ipotesi di Locke secondo cui l'identità personale non risieda nel-

3. Cfr. *supra*, cap. IV, §3.2, pp. 113-115.

l'anima, ossia in una sostanza immateriale che persiste attraverso tutti i cambiamenti del corpo, ma nella coscienza, che è capace di richiamare gli stati presenti e passati. È molto interessante notare che ella offriva un'interpretazione indubbiamente modale della dottrina lockeana della personalità, anticipando di circa sessant'anni la lettura proposta da Edmund Law, nella sua *Defence of Mr. Locke's Personal Identity* (1769), che avrebbe inaugurato un dibattito che ancora oggi rimane aperto tra gli studiosi di Locke⁴.

Per ciò che concerne il secondo punto, la conciliabilità della filosofia di Locke con il dogma cristiano della resurrezione dei corpi, Cockburn entrò in polemica con il pastore anglicano Wich Holdsworth, che aveva accusato Locke di socinianesimo e di negare l'identità del corpo mortale con quello della resurrezione. L'argomentazione di Cockburn, che in questa controversia si mantiene molto fedele alla posizione di Locke, lavorava principalmente sull'analisi comparata dei testi sacri. Ella mostrava, innanzitutto, che la filosofia di Locke non favorisse alcuna forma di eresia, men che meno il socinianesimo. Inoltre, la *learned Lady* rimarcava come molti dei problemi d'interpretazione delle Scritture fossero relativi all'oscurità del testo stesso: non c'era alcun luogo in cui si dicesse senza alcun dubbio che il corpo della resurrezione sarebbe stato quello posseduto al momento della morte, o perlomeno costituito dalle particelle che avevano composto il corpo mortale durante la sua vita terrena. Nulla poteva escludere dunque l'ipotesi di un corpo ideale. In questo, ella riteneva la posizione di Locke perfettamente coerente con la Rivelazione e la dottrina cristiana della resurrezione dei morti.

Infine, abbiamo rapidamente preso in esame l'idea di spazio, presentata da Cockburn in un breve scritto, che costituisce uno dei *cursorary thoughts* anteposto ai *Remarks upon Some Writers*. Muovendosi in un quadrilatero speculativo composto da Locke, Clarke, Law e Watts, la filosofa elaborava un'originale ontologia dello spazio, inteso come ente realmente esistente, ma non infinito, che si connotava come terza via tra la visione cartesiana e quella newtoniana⁵.

4. Cfr. *supra*, cap. IV, §3.3, pp. 115-119.

5. Cfr. *supra*, cap. IV, §5, pp. 132-137.

Alla fine di questo percorso di analisi emerge un pensiero, quello di Catharine Trotter Cockburn, al quale non si può non riconoscere piena dignità filosofica, raffinatezza, organizzazione, metodo e perspicuità. Dietro l'andamento apologetico dei suoi scritti, infatti, si nasconde una pensatrice capace di mettere alle strette i suoi avversari e di tender loro trappole logiche sulla base dei loro stessi presupposti. Catharine Cockburn mostrava di avere le idee chiare e di non farsi offuscare da alcun pregiudizio: la sua coerenza non era il frutto di una rigida presa di posizione, ma il prodotto di valutazioni e ripensamenti, di confronti e combinazioni tra proposte filosofiche apparentemente inconciliabili (come quelle di Locke e Clarke). E c'è di più! La sua autonomia intellettuale, infatti, non si esauriva a una robusta capacità ermeneutica dei testi che difendeva, ma si esprimeva attraverso l'originalità di posizioni e idee, non presenti (o non ancora sviluppate) nei pensatori che prendeva sotto la sua protezione.

Bibliografia

1. *Abbreviazioni*

- BL Add. MS Manoscritti custoditi nella British Library di Londra (UK).
- CJL Locke J., *The Correspondence of John Locke*, a cura di E.S. de Beer, Clarendon Press, Oxford 1976-1989, 8 voll.
- Remarks* Anonimo, *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding. In a Letter addres'd to the Author*, Wotton, London 1697-1699 (citati rispettivamente come *First*, *Second* e *Third Remarks*).
- Saggio* Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, intr. di P. Emanuele, Bompiani, Milano 2012³.
- The Life* Birch Th., *The Life of Mrs. Catharine Cockburn*, in WCC I.
- TUP *The Unhappy Penitent. A Tragedy*, W. Turner and J. Nutt, London 1701.
- WCC *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical, several of them first printed, revised and published with an account of the life of the author by Thomas Birch*, J. and P. Knapton, London 1751, 2 voll.
- WJL *The Works of John Locke*, Thomas Tegg, London 1823, 10 voll.

2. *Fonti primarie*

2.1 *Catharine Trotter Cockburn*

- Anonimo (1700), *The Nine Muses, or, Poems Written by Nine Several Ladies Upon the Death of the late Famous John Dryden, Esq.*, Richard Basset, London.
- Cockburn Trotter C. (1696), *Agnes de Castro. A Tragedy*, H. Rhodes-R. Parker, London.
- (1698), *Fatal Friendship. A Tragedy*, Francis Saunders, London.

- (1701), *Love at Loss, or Most Votes Carry it. A Comedy*, William Turner, London.
 - (1701), *The Unhappy Penitent*, William Turner-John Nutt, London.
 - (1706), *The Revolution of Sweden. A Tragedy*, James Knapton-George Strahan, London.
 - (1743), *Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of moral Duty and moral Obligation*, in *The History of the Works of the Learned for the Year 1743*, II, art. 5.
 - (2006), *Philosophical Writings*, a cura di P. Sheridan, Broadview Press, Orchard Park-Plymouth-Sydney.
 - (2016), *Difesa del Saggio sull'intelletto umano del sig. Locke*, ed. e trad. a cura di E.M. De Tommaso e G. Mocchi, Agorà, Lugano.
- Steeves E.L. (a cura di) (1982), *The Plays of Mary Pix and Catharine Trotter*, Garland Publishing, New York/London, vol. II.

2.2 Altri autori

- Agrippa H.C. (1990) [1529], *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, ed. critica sul testo di Anversa del 1529 a cura di R. Antonioli e Ch. Béné, trad. di O. Sauvage, Droz, Ginevra.
- (1996), *Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, a cura di A. Rabil Jr., The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Astell M. (1697) [1694], *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*, Wilkin, London, 2^a ed.
- (1730) [1700] *Some Reflections upon Marriage*, W. Parker, London, 4^a ed.
- Bayle P., *L'Édition électronique de la correspondance de Pierre Bayle*, in McKenna A., Vial-Bonacci F. (a cura di), <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/>, visitato il 14/12/2017.
- Bentley R. (1699), *The Folly and Unreasonableness of Atheism etc. in Eight Sermons Preached at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle, Esq., in the First Year 1692*, H. Mortlock, London.
- Burnet Blake E. (1713) [1708], *A Method of Devotion: or Rules for Holy and Devout Living*, J. Downing, London.
- Butler J. (1736), *The Analogy of Religion Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, Knapton, London.
- Cavendish M. (1655), *The Worlds olio written by the Right Honorable, the Lady Margaret Newcastle*, Martin and Allestrye, London.
- Cicerone M.T. (1955), *Discussioni Tuscolane*, in Id., *Opere filosofiche e politiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino, vol. II.

- Clarke S. (1998), *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, a cura di E. Vailati, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002), *The Works of Samuel Clarke, D.D.*, a cura di B. Hoadly, Thoemess Press, Bristol (ristampa dell'edizione 1738), 4 voll.
- Christine de Pizan (2003) [1405], *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Carocci, Roma.
- Conway A. (1996) [1690], *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. e trad. a cura di A.P. Coudert e T. Corse, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cudworth R. (1996), *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Reality, with A Treatise of Freewill*, a cura di S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge.
- Descartes R. (2013), *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar ed E. Lojacono, UTET, Torino.
- Domenichi L. (1549), *La nobiltà delle donne*, Gabriel Giolito di Ferrarii, Venezia.
- Drake J. (attr. 1696), *An Essay in Defence of the Female Sex, In Which are Inserted the Characters of a Pendant, a Squire, a Beau, a Vertuoso, a Poetaster, a City-Critick*, &C., Roper, Wilkinson and Claver, London.
- Elyot Th. (1940) [1540], *The Defence of Good Women*, a cura di E.J. Howard, The Anchor Press, Oxford/Ohio.
- Erasmus da Rotterdam (1972), *Colloquia*, a cura di L.-E. Halkin, F. Bierlaire e R. Hoven, in Dresden S., Trapman J., Augustijn C., Bene Ch., Branca V. (a cura di), *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, vol. I, t. 3.
- Fénelon F. de Salignac de la Mothe-Fénelon (1760) [1687], *Traité de l'éducation des filles*, Bassompierre, Francoforte.
- Fleury C. (1687), *Traité du choix et de la méthode des études*, Henry Fricx, Bruxelles.
- Gournay M. Le Jars de (1993), *L'Égalité des hommes et des femmes, Grief des dames, Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne*, a cura di C. Venesoen, Droz, Ginevra.
- (1996), *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne*, ed. e trad. it. a cura di A. Maffioli Barsella, ECIG, Genova.
- (2002a), *Œuvres complètes*, a cura di J.-C. Arnould, E. Berriot, C. Blum, A.-L. Franchetti, M.-C. Thomine e V. Worth, Champion, Paris.
- (2002b), *Apology for the Woman Writing and Other Works*, a cura di R. Hillman e C. Quesnel, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Grotius H. (1773) [1625], *De iure pacis ac belli Libri tres*, I. Schoonhoven, Utrecht.
- Halkett Murray A. (1875), *The Autobiography of Anne Lady Halkett*, a cura di N.J. Gough, Nichols and Sons, London.
- Holdsworth W. (1720), *A Sermon Preached before the University of Oxford at St. Mary's on Easter-Monday, 1719. In which the Cavils, False Reasonings, and False In-*

- terpretations of Scriptures of Mr. Lock and Others, against the Resurrection of the Same Body are Examin'd and Answered*, Rich Wilkin, London.
- (1727), *A Defence of the Doctrine of the Resurrection of the Same Body*, C. Rivington, London.
- Langbaine G., Gildon Ch. (1698), *The Lives and Characters of the English Dramatick Poets*, T. Leigh and W. Turner, London.
- Law E. (1731), *An Essay on the Origin of Evil by Dr. William King, late Lord Bishop of Dublin. Translated from Latin with Large Notes...*, W. Thurlbourn-J. Knapton, London.
- (1769), *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity*, J. Johnson & Co, Cambridge.
- Leibniz G.W. (1965), *Die Philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 7 voll. (Berlin 1875-1890).
- Leti G. (1697), *Critique historique, politique, morale, économique et comique sur les lotteries*, Les Amis de l'Auteur, Amsterdam.
- (1701), *Lettere di Gregorio Leti sopra differenti materie*, Gallet, Amsterdam.
- Locke J. (1954), *Essays on the Law of Nature*, a cura di W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford.
- Makin B. (2002) [1673], *An Essay To Revive the Antient Education of Gentlewomen, in Religion, Manners, Arts & Tongues, with an Answer to the Objections against this Way of Education*, J.D., London (tr. it. in Cagnolati 2002).
- Malebranche N. (1972), *De la recherche de la vérité*, a cura di G. Rodis-Lewis, J. Vrin, Paris.
- (1983), *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari.
- Manley D. (1709), *Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality of Both Sexes from the New Atalantis, an Island in the Mediterranean*, Morphew, London, 4 voll.
- (1999a) [1715], *The Adventures of Rivella, Second Edition to which is added a compleat key*, a cura di K. Zelinsky, Broadview Press, Adelaide/Toronto.
 - (1999b), *Le avventure di Rivella*, a cura di L. De Michelis, Sellerio, Palermo.
- Marinella L. (1601), *La nobiltà et l'eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli huomini*, G. Battista Ciotti Sanese, Venezia.
- Ménage G. (1690), *Historia Mulierum Philosopharum*, Wetsten, Amsterdam.
- Montaigne M. de (2012), *Saggi*, a cura di F. Garavini (ed. e tr.) e A. Tournon (intr.), Bompiani, Milano.
- More H. (1655) [1653], *An Antidote against Atheism, or, An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether ther be not a God*, Flesher, London.
- (1667), *Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitae perpetuo accomodata*, J. Flesher and W. Morden, London/Cambridge.

- (1690), *An Account of Virtue: Or, Dr. Henry More's Abridgement of Morals, Put into English*, by K. W. B. Tooke, London.
- Norris J. (1689), *Reason and Religion, or, The Grounds And Measures Of Devotion, Consider'd From The Nature Of God, And The Nature Of Man In Several Contemplations: With Exercises Of Devotion Applied To Every Contemplation*, Samuel Manship, London.
- Pádrón (Cámara) J.R. del (2016) [1438-1441], *Triunfo de las donas/The Triumph of Ladies*, a cura di E.C. Francomano, in «Medieval Feminist Forum», Subsidia Series, vol. 5.
- Porter N. (a cura di) (1887), *Marginalia Locke-a-na*, in «The New Englander and Yale Review», vol. XI, new series, vol. XLVII, complete series.
- Poulain de la Barre F. (1676) [1673], *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Jean du Puis, Paris.
- (1674), *De l'Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, entretiens*, Jean du Puis, Paris.
- (1677), *The Woman as Good as the Man or The Equality of Both Sexes*, Brooks, London.
- (2002), *Three Cartesian Feminist Treatises*, a cura di M. Maistre Welch (ed. e intr.) e V. Bosley (tr.), The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Rutherford Th. (1744), *An Essay on the Nature and Obligations of Virtue*, W. Thurbourn, Cambridge.
- Savile G., marchese di Halifax (1688), *The Lady's New-years gift, or, Advice to a daughter*, Gillyflower and Partridge, London.
- Schurman A.M. van (1998), *Whether a Christian Woman Should Be Educated and Other Writings from Her Intellectual Circle*, a cura di J.L. Irwin, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Shaftesbury A. Ashley-Cooper (1716), *Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Man at the University*, J. Roberts, London.
- Stillingfleet E. (1697), *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter Concerning Some Passages Relating to His Essay of Humane Understanding: Mention'd in the late Discourse in Vindication of the Trinity, with a Postscript in Answer to Some Reflections Made on That Treatise in a late Socinian Pamphlet*, Mortlock, London.
- Toland J. (1704), *Letters to Serena*, Lintot, London.
- Vives J.V. (1996), *De institutione Feminae Christianae* (1523), a cura di C. Fantazzi e C. Matheussen, Brill, Leiden.
- Warburton W. (1765) [1737], *The Divine Legation of Moses*, A. Millar and R. Tonson, London.

- Watts I. (1733), *Philosophical Essays on Various Subjects*, R. Ford, London.
- Wilkes W. (1751) [1740], *A Letter of Genteel and Moral Advice to a Young Lady*, Nelson, Dublin, 3^a ed.
- Woodhead A. (1667), *The Guide in Controversies, or A Rational Account of Roman-Catholicks Concerning the Ecclesiastical Guide in Controversies of Religion*, (?), London, s.n.

3. Letteratura secondaria

3.1 Studi su Cockburn

- Backscheider P.R. (1995), *Stretching the Form. Catharine Trotter Cockburn and Other Failures*, in «Theatre Journal», vol. 47, n. 4, *Eighteenth-Century Representations*.
- Bigold M. (2013), *Women of Letters, Manuscript Circulation, and Print Afterlives in the Eighteenth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Bolton Brandt M. (1993), *Some Aspects of the Philosophy of Catharine Trotter*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 31, n. 4.
- Broad J. (2002), *Women Philosophers of Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Connor M.(1995), *Catharine Trotter: An Unknown Child*, in «American Notes and Queries. Quarterly Journal of Short Articles», vol. 8, n. 4.
- De Tommaso E.M. (2017a), *Il razionalismo etico di Catharine Trotter Cockburn*, in «Intersezioni», vol. 37, n. 1.
- (2017b), 'Some Reflections upon the True Grounds of Morality'. *Catharine Trotter in Defence of John Locke*, in «Philosophy Study», vol. 7, n. 6.
 - (2017c), *Ragione e socialità nell'epistemologia morale di Damaris Masham e Catharine Trotter*, in Mirelli R., Le Moli A. (a cura di), *A che cosa serve la filosofia? Chi è il filosofo?*, Diogene Multimedia, Bologna.
 - (2017d), *Nuovi ruoli sociali. Educazione, ragione e socievolezza in Damaris Masham e Catharine Trotter*, in «Studi Filosofici», 40.
 - (2018), *Catharine Trotter Cockburn*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://www.iep.utm.edu/cockburn/>.
 - (in uscita), *Castor or Pollux? Catharine Trotter in Defence of John Locke's Theory of Personal Identity*.
 - (in uscita) *Ragione e religione: Catharine Trotter Cockburn sull'infallibilità della Chiesa*.
- Duran J. (2013), *Early English Empiricism and the Work of Catharine Trotter Cockburn*, in «Metaphilosophy», 44.

- Gordon-Roth J. (2015), *Catharine Trotter Cockburn's Defence of Locke*, in «The Monist», 98.
- Gosse E. (1920), *Some Diversions of a Man of Letters*, W. Heinemann, London.
- Hutton S. (1998), *Cockburn, Catharine (1679-1749)*, in Craig E. (a cura di), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London, URL: <<https://www.rep.routledge.com/articles/cockburn-catharine-1679-1749>>.
- Kelley A. (2000), *Corrections to Thomas Birch (Ed.) The Works of Mrs. Catharine Cockburn*, in «Notes and Queries», vol. 47, n. 2.
- (2001), 'in search of truths sublime': reason and the body in the writings of Catharine Trotter», in «Women's Writing», vol. 8, n. 2.
 - (2002), *Catharine Trotter an Early Modern Writer in the Vanguard of Feminism*, Ashgate, Aldershot.
- Linker L. (2010), *Catharine Trotter and the humane libertine*, in «Studies in English Literature 1500-1900», vol. 50, n. 3.
- Mocchi G. (2010), *L'obbligazione morale in Catharine Trotter*, in Bufalo R., Colonello P., Cantarano G. (a cura di), *Natura storia società*, Mimesis, Milano.
- Myers J.E. (2012), *Catharine Trotter and the claims of conscience*, in «Tulsa Studies in Women's Literature», vol. 31, n. 1/2.
- Nuovo V. (2011), *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York.
- Perna M.A. (2002), *Catharine Trotter Cockburn paladina di Locke: una lettura di A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*, in «Bollettino Filosofico Università della Calabria», vol. 18.
- Ready K.J. (2002), *Damaris Cudworth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's Theory of Personal Identity*, in «Eighteenth-Century Studies», vol. 35, n. 4.
- Sheridan P. (2007), *Reflection, Nature, and Moral Law: The Extent of Catharine Cockburn's Lockeanism in her Defence of Mr. Locke's Essay*, in «Hypatia», vol. 22, n. 3.
- (2011), *Catharine Trotter Cockburn*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/cockburn/>>.
- Stephen L. (1922) [1895], *Catharine Cockburn (1679-1749)*, in Id. (a cura di), *Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford, 22 voll.
- Sund E. (2013), *The Right to Resist: Women's Citizenship in Catharine Trotter Cockburn's The Revolution of Sweden*, in Curtis-Wendlandt L., Gibbard P., Green K. (a cura di), *Political Ideas of Enlightenment Women: Virtue and Citizenship*, Ashgate, New York.
- Thomas E. (2013), *Catharine Cockburn on Substantial Space*, in «History of Philosophy Quarterly», vol. 30, n. 3.

- (2015), *Catharine Cockburn on Unthinking Immaterial Substance: Souls, Space, and Related Matters*, in «Philosophy Compass», vol. 10, n. 4.
- Waithe M.E. (1991), *Catharine Trotter Cockburn*, in Waithe M.E. (a cura di), *A History of Women Philosophers. Vol. III: Modern Women Philosophers, 1600-1900*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Williams J. (1861), *Catharine Cockburn*, in Id. (a cura di), *The Literary Women of England*, Saunders, Oatley and co., London.

3.2 *Altri studi*

- Allison H.E. (1966), *Locke Theory of Personal Identity: A Re-Examination*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 27, n. 1.
- Almon J. (a cura di) (1767), *The Peerage of Scotland: A Genealogical and Historical Account of All the Peers of that Ancient Kingdom*, T. Cadell at al., London.
- Altman L. (1980), *Christine de Pizan: first professional woman of letters (1364-1430?)*, in Brink J.R. (a cura di), *Female Scholars: A Tradition of Learned Women before 1800*, Eden Women's Publications, Montreal.
- Altmann B.K., McGrady D.L. (a cura di) (2003), *Christine de Pizan: A Casebook*, Routledge, New York-London.
- Atherton M. (1993), *Cartesian Reason and Gendered Reason*, in Anthony L.M., Witt C. (a cura di), *A Mind of One's Own: Feminist Essay on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder-Oxford.
- (a cura di) (1994), *Women Philosophers of the Early Modern Period*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Baines P., Ferraro J., Rogers P. (a cura di) (2011), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Eighteenth-Century Writers and Writing 1660-1789*, Wiley-Blackwell Publishing, Southern Gate.
- Bakić J. (2016), *Don't You Now See the Excellence of Our Sex? Maria Gondola and Defence of Women's Rights in 16th Century Dubrovnik*, in «Poznańskie Studia Slawistyczne», 11.
- Ballaster R. (1992), *Seductive Forms. Women's Amatory Fiction from 1684 to 1740*, Oxford University Press, Oxford.
- Beiser F.C. (1996), *The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton.
- Benedetti L. (2008), *Le Essortationi di Lucrezia Marinella: l'ultimo Messaggio di una Misteriosa Veneziana*, in «Italice», vol. 85, n. 4.
- Benedict B.M. (1998), *The Curious Genre: Female Inquiry in Amatory Fiction*, in «Studies in the Novel», vol. 30, n. 2.

- Benson P. (1992), *The Invention of the Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Bolton Brandt M. (1994), *Locke on Identity: the Scheme of Simple and Compounded Things*, in Barber K.F., Gracia J.J.E. (a cura di), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Suny Press, New York.
- (1998), *Locke, Leibniz, and the Logic of Mechanism*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 36, n. 2.
 - (2016), *Locke on Identity*, in Stuart M. (a cura di), *A Companion to Locke*, Wiley Blackwell, Malden/Oxford.
- Bordo S. (1986), *The Cartesian Masculinization of Thought*, in «Signs», 11, 3.
- (1999), *The Flight of Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, State University of New York Press, Albany.
- Braod J. (2007), *Liberty and The Right of Resistance: Women's Political Writings of the English Civil War Era*, in Broad-Green 2007.
- Broad J., Green K. (a cura di) (2007), *Virtue, Liberty, and Toleration. Political Ideas of European Women. 1400-1800*, Springer, Dordrecht.
- (2009), *A History of Women's Political Thought in Europe. 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown-Grant R. (1999), *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bunyan Anderson P. (1936), *Mistress Delarivier Manley's Biography*, in «Modern Philology», vol. 33, n. 3.
- Cagnolati A. (2002), *L'educazione femminile nell'Inghilterra del XVII secolo. Il Saggio per far rivivere l'antica educazione delle gentildonne di Bathsua Makin*, Unicopli, Milano.
- (2003), *Echi platonici in The Defence of Good Women di Sir Thomas Elyot*, in «I Castelli di Yale», vol. 6, n. 6.
 - (2004), *Lo specchio delle virtù. Modelli femminili nell'Inghilterra puritana*, Aracne, Roma.
- Cameroni A. (1893), *Uno scrittore avventuriero del secolo XVII. Gregorio Leti*, Galli, Milano.
- Cappuccilli E. (2015), *Remarkable Women in a Remarkable Age. Sulla genesi della sfera pubblica inglese, 1642-1752*, in «Scienza & Politica», 52.
- Caraffi P. (2003), *Introduzione*, in Christine de Pizan 2003.
- Carinci E. (2013), *Una 'speciale' padovana. 'Lettere di philosophia naturale' di Camilla Erculiani*, in «Italian Studies», 68.
- Carinci E., Plastina S. (a cura di) (2016), *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento*, Agorà, Lugano.

- Carnell R. (2007), *Delarivier Manley's Possible Children by John Tilly*, in «Notes and Queries», vol. 54, n. 4.
- (2008), *A Political Biography of Delarivier Manley*, Pickering & Chatto, London.
- Chappell V. (1989), *Locke and relative identity*, in «History of Philosophy Quarterly», 6.
- (1990), *Locke on the ontology of matter, living things, and persons*, in «Philosophical Studies», 60.
- Charlton K. (1999), *Women, Religion and Education in Early Modern England*, Routledge, London/New York.
- (2002), *Women and Education*, in Pacheco 2002.
- Clark A. (1919), *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Routledge and Dutton, London/New York.
- Clarke D. (2014), *François Poulain de la Barre*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/francois-barre/>>.
- Clarke T.E.S., Foxcroft H.C. (a cura di) (1907), *A life of Gilbert Burnet, Bishop of Salisbury*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Claude C. (2000), *La querelle des femmes: la place des femmes de France à la Renaissance*, Le temps des cerises, Montreuil.
- Coles K.A. (2008), *Religion, Reform, and Women's Writing in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Conti Odorisio G. (1996), *Poullain de la Barre e la teoria dell'uguaglianza*, Unicopli, Milano.
- Corrias M.C. (1996), *Alle origini del femminismo moderno. Il pensiero politico di Poulain de la Barre*, Franco Angeli, Milano.
- Coudert A.P. (1995), *Leibniz and the Kabbalah*, Springer, Dordrecht.
- (1999), *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*, Brill, Leiden/Boston/Köln.
- Cox V. (2008), *Women's Writing in Italy 1400-1650*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Craveri B. (2001), *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano.
- Dahm J. (1970), *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, in «Church History», vol. 39, n. 2.
- Daston L. (1992), *The Naturalized Female Intellect*, in «Science in Context», vol. 5, n. 2.
- De Baar M. et al. (a cura di) (1996), *Choosing the Better Part. Anna Maria van Schurman (1607-1678)*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Deslauriers M. (2012), *Lucrezia Marinella*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy» URL: <<https://plato.stanford.edu/entries/lucrezia-marinella/>>.

- Downing L. (2016), *Locke and Descartes*, in Stuart M. (a cura di), *A Companion to Locke*, Wiley Blackwell, Malden/Oxford.
- Duby G., Perrot M. (1991), *Storia delle donne in occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di A. Farge e N. Zemon Davis, Laterza, Roma/Bari 1991.
- Dulong C. (1991), *Dalla conversazione alla creazione*, in Duby e Perrot 1991.
- Duran J. (1989), *Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Rationalist*, in «Hypatia», vol. 4, n. 1.
- (2006), *Eight Women Philosophers. Theory, Politics, and Feminism*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago.
- Forde S. (2011), 'Mixed Modes' in *John Locke's Moral and Political Philosophy*, in «The Review of Politics», vol. 73.
- Frankel L. (1989), *Damaris Masham: A Seventeenth-Century Feminist Philosopher*, in «Hypatia», vol. 4, n. 1.
- Garret D. (2003), *Locke on Personal Identity, Consciousness, and Fatal Errors*, in «Philosophical Topics», 3.
- Gibson J. (1989), *Educating for Silence: Renaissance Women and Language Arts*, in «Hypatia», vol. 4, n. 1.
- (2006), *The Logic of Chastity: Women, Sex, and the History of Philosophy in the Early Modern period*, in «Hypatia», vol 21, n. 4.
- Godineau D. (2015), *Les femmes dans la France moderne: XVI^e-XVIII^e siècle*, Armand Colin, Paris.
- Grave S.A. (1981), *Locke and Burnet*, Philosophy Society of W.A. and Department of Philosophy, University of Western Australia, Perth.
- Green K. (2014), *A History of Women's Political Thought in Europe. 1700-1800*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Greer G. et al. (a cura di) (1988), *Kissing the Road An Anthology of Seventeenth-Century Women Verse*, Farrar Straus Giroux, New York.
- Hagengruber R. (2015), *Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy*, in «The Monist», 98.
- Harth E. (1992), *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hughes M.W. (1975), *Personal Identity: A Defence of Locke*, in «Philosophy», vol. 50, n. 192.
- Humphreys A.R. (1947), 'The Eternal Fitness of Things': *An Aspect of Eighteenth-Century Thought*, in «The Modern Language Review», vol. 42, n. 2.
- Hutton S. (1993), *Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. 1, n. 1, 1993.

- (1999), *Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: A Cure for the Kabbalist Nightmare?*, in Coudert A.P., Hutton S., Popkin R.H., Weiner G.M. (a cura di), *Judaean-Christian Intellectual Culture In the Seventeenth Century*, Springer, Dordrecht.
 - (2004), *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - (2008), *The Persona of the Woman Philosopher in Eighteenth-Century England: Catharine Macaulay, Mary Hays, and Elizabeth Hamilton*, in «Intellectual History Review», vol. 18, n. 3.
 - (2013), *Debating the Faith: Damaris Masham (1658-1708) and Religious Controversy*, in Dunan-Page A., Prunier C. (a cura di), *Debating the Faith Religion and Letter-Writing in Great Britain, 1550-1800*, Springer, Dordrecht.
 - (2015), *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford.
 - (2015), *Lady Anne Conway*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://leibniz.stanford.edu/friends/members/view/conway/a4/>>.
- Jansen S.L. (2002), *The Monstrous Regiment Of Women. Female Rulers in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, New York.
- (2011), *Reading Women's Worlds from Christine de Pizan to Doris Lessing. A Guide to Six Centuries of Women Writers Imagining Rooms of Their Own*, Palgrave Macmillan, New York.
- Jones V. (1990), *Women in the Eighteenth Century. Constructions of Femininity*, Routledge, London-New York.
- Joule V. (2013), *Feminist Foremother? The Maternal Metaphor in Feminist Literary History and Delarivier Manley's The Nine Muses (1700)*, in «Women's Writing», vol. 20, n. 1.
- Kaufman D. (2007), *Locke on Individuation and the Corpuscular Basis of Kinds*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 75, n. 3.
- (2016), *Locke's Theory of Identity*, in Stuart M. (a cura di), *A Companion to Locke*, Blackwell Publishing Ltd., Malden/Oxford.
- Kay M.K. (2015), *Daughters of Alchemy: Women and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Harvard University Press, Cambridge/London.
- Kelly-Gadol J. (1977), *Did Women have a Renaissance?*, in Bridenthall R., Koonz C. (a cura di), *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston.
- (1982), *Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes', 1400-1789*, in «Signs», vol. 8, n. 1.
- Kelso R. (1956), *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, University of Illinois Press, Urbana.

- King M.L. (1991), *Women of the Renaissance*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- King M.L., Rabil A. Jr. (a cura di) (2007), *Women and Religion in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Kolsky S. (2001), *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Giuseppe Passi: An Early Seventeenth-Century Feminist Controversy*, in «The Modern Language Review», vol. 96, n. 4.
- (2003), *The Genealogy of Women. Studies in Boccaccio's De mulieribus claris*, Peter Lang, New York.
- Korkman P. (2003), *Voluntarism and Moral Obligation: Barbeyrac's Defence of Pufendorf Revisited*, in Hochstrasser T., Schröder P. (a cura di), *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Kluwer, Dordrecht.
- Kourany J.A. (1998), *Philosophy in a Feminist Voice*, Princeton University Press, Chichester.
- La Vopa A.J. (2010), *Sexless Minds at Work and at Play: Poullain de la Barre and the Origins of Early Modern Feminism*, in «Representations», vol. 109, n. 1.
- Lamprecht S.P. (1935), *The Role of Descartes in Seventeenth-Century England*, in «Studies in the History of Ideas», vol. 3.
- Lloyd G. (1984), *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, London.
- Lolordo A. (2010), *Person, Substance, Mode and 'the moral Man' in Locke's Philosophy*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. 40, n. 4.
- (2012), *Locke's Moral Man*, Oxford University Press, Oxford.
- Maclean I. (1977), *Woman Triumphant. Feminism in French Literature 1610-1652*, Clarendon, Oxford.
- Maison M. (1978), *Pope and Two Learned Nymphs*, in «The Review of English Studies», New Series, vol. 29, n. 116.
- Maistre Welch M. (2002), *Poullain de la Barre's Cartesian Feminism*, in Poulain de la Barre, *Three Cartesian Feminist Treatises*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Malpezzi Price P. (2003), *Moderata Fonte: Women and Life in Sixteenth-Century Venice*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison/Teaneck.
- Mathews F. (1993), *The Ecological Self*, Routledge, London.
- Mattern R. (1980), *Moral Science and the Concept of Persons in Locke*, in «The Philosophical Review», vol. 89, n. 1.
- McCann E. (1987), *Locke on Identity: Matter, Life, and Consciousness*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 69, n. 1.

- Merchant C. (1979), *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 17, n. 3.
- Michalove S.D. (1999), *Equal in Opportunity? The Education of Aristocratic Women 1450-1540*, in Whitehead B.J. (a cura di), *Education in Early Modern Europe. A History, 1500-1800*, Garland, New York/London.
- Mocchi G. (2003), *Individuo bene fundatum*, Carocci, Roma.
- (2012), *Paradossi della castità*, in Cacciatore F.M., Mocchi G., Plastina S. (a cura di), *Percorsi di genere. Letteratura Filosofia Studi postcoloniali*, Mimesis, Milano.
- Murphy M. (2014), *Theological Voluntarism*, in Zalta E.N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/voluntarism-theological/>>.
- Muzzarelli M.G. (2007), *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pizan, intellettuale e donna*, il Mulino, Milano.
- Noonan H. (1978), *Locke on Personal Identity*, in «Philosophy», vol. 53, n. 205.
- Oakley F., Urdang E.W. (1966), *Locke, Natural Law, and God; Note*, in *Natural Law Forum*.
- O'Neill E. (2005), *Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy*, in «Hypatia», vol. 20, n. 3.
- (2007), *Justifying the Inclusion of Women in Our Histories of Philosophy. The Case of Marie de Gournay*, in Martín Alcoff L., Feder Kittay E. (a cura di), *Guide to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria.
- Pacheco A. (a cura di) (2002), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton.
- Pal C. (2012), *Republic of Women. Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pasini M. (1981), *Thomas Burnet. Una storia del mondo tra ragione, mito e rivelazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Perry R. (1985), *Radical Doubt and the Liberation of Women*, in «Eighteenth-Century Studies», vol. 18, n. 4.
- Piro F. (2017), *Che ne sarà della filosofia nel XXI secolo?*, in «Poi», 1.
- Plastina S. (2011), *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci, Roma.
- (2017), *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Roma.
- Plumwood V. (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London/New York.
- Rée J. (2002), *Women philosophers and the canon*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. 10, n. 4.

- Rossi P. (1978), *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano.
- Rubik M. (1998), *Early Women Dramatist 1550-1800*, MacMillan Press, London.
- Schneewind J.B. (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Seidel M.A. (1974), *Poulain De La Barre's The Woman as Good as the Man*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, n. 3.
- Simmons A.J. (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton.
- Simonutti L. (1987), *Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle lettere*, in Aa.Vv., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Smith H. (2001), *English 'Feminist' Writings and Judith Drake's An Essay in Defence of the Female Sex (1696)*, in «The Historical Journal», vol. 44, n. 3.
- Smith H.L. (1982), *Reason's Disciples: Seventeenth Century English Feminists*, University of Illinois Press, Urbana.
- Sonnet M. (1991), *L'educazione di una giovane*, in Duby e Perrot 1991.
- (2006), *L'éducation des filles à l'époque moderne*, in HAL, URL: <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00650808>>.
- Stone L. (1977), *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, Harper & Row, New York.
- Strawson G. (2011), *Locke on Personal Identity*, Princeton University Press, Princeton.
- Stuart M. (2016), *The Correspondence with Stillingfleet*, in Id. (a cura di), *A Companion to Locke*, Wiley Blackwell, Malden/Oxford.
- Stuurman S. (1997), *Social Cartesianism: François Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 58, n. 4.
- (2000), *From Feminism to Biblical Criticism: The Theological Trajectory of François Poulain de la Barre*, in «Eighteenth-Century Studies», vol. 33, n. 3.
- (2004), *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*, Harvard University Press, Cambridge/London.
- Teague F., De Haas R. (2002), *Defences of Women*, in Pacheco 2002.
- Thiel U. (2011), *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford.
- Tönnies F. (2016), *La teoria sociale di Spinoza*, a cura di N. Marcucci, Mimesis, Milano.
- Tuckness A. (1999), *The Coherence of a Mind: John Locke and the Law of Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 37, n. 1.
- Tuveson E. (1948), *The Origins of the "Moral Sense"*, in «Huntington Library Quarterly», vol. 11, n. 3.

- Uzgalis W. (1990), *Relative Identity and Locke's Principle of Individuation*, in «History of Philosophy Quarterly», 7.
- Waithe M.E. (1989), *On Not Teaching the History of Philosophy*, in «Hypatia», vol. 4, n. 1, *The History of Women in Philosophy*.
- Walmsley J.C., Craig H., Burrows J., *The Authorship of the Remarks upon an Essay of Humane Understanding*, in «Eighteenth-Century Thought», 6.
- Warner L. (2011), *The Ideas of Man and Woman in Renaissance France: Print, Rhetoric, and Law*, Ashgate, Farnham/Burlington.
- Warren K.J. (2009), *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- White C.W. (2009), *The Legacy of Anne Conway (1631-1679). Reverberations from a Mystical Naturalism*, State University of New York Press, Albany.
- Yaffe G. (2007), *Locke on Ideas of Identity and Diversity*, in Newman L. (a cura di), *Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, Cambridge University Press, Cambridge
- Yolton J. (1968), *John Locke and the Way of Ideas* (1956), Clarendon Press, Oxford.
- Zook M.S. (2013), *Protestantism, Politics, and Women in Britain, 1660-1714*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Indice dei nomi

- Adamo (primo uomo) 122, 123
Agostino di Ippona 62, 102
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 20n
Allison, Henry E. 100n
Anna Stuart (regina di Gran Bretagna) 33, 34
Aquino, Tommaso di 62
Arbuthnot, Anne (nata Hepburn) 37, 72
Aristotele 17, 20n
Ashley-Cooper, Anthony (conte di Shaftesbury) 57n, 72
Astell, Mary 22, 24
Atherton, Margaret 21n
- Baines, Paul 46n
Bakić, Jelena 20n
Basnage, Jacques de Beauval 31
Bayle, Pierre 31
Beiser, Frederick C. 65n, 66
Benedetti, Laura 20n
Bentley, Richard 123
Berkley, Robert 35n
Birch, Thomas 16, 27, 28, 32-35, 37, 38, 40, 41, 42n, 43, 44n, 46, 52n, 89, 120
Boccaccio, Giovanni 19n
Bold, Samuel 122
Borgia, Cesare 102
Boyle, Robert 62, 67n
Bordo, Susan 17n, 21n
- Brandt Bolton, Martha 10, 54n, 55, 70n, 80, 100n, 106n
Broad, Jacqueline 17n, 19n, 21n
Bunyan Anderson, Paul 40n
Burnet, Elizabeth (nata Blake) 35, 37, 41, 42, 44, 45n, 61
Burnet, Gilbert 35, 65, 90, 91
Burnet, Thomas 51, 52
Burnet, Thomas (of Kemnay) 28, 35, 43, 45, 84, 87-90, 97
Burrows, John 51, 52n
Butler, Joseph 57n, 118, 119
- Cámara, Juan Rodriguez, del (o del Padrón) 20n
Cameroni, Agostino 30n
Cagnolati, Antonella 18n, 19n, 22n
Cappuccilli, Eleonora 19n
Carinci, Eleonora 20n
Carlo II Stuart (re d'Inghilterra) 27, 33, 35
Carnell, Rachel 40n
Carpenter, Richard 56
Castore 104, 105, 109, 116
Cavendish, Margaret 22n
Chappell, Vere 100n
Charlton, Kenneth 17n-19n
Churchill, Awnsham 50
Churchill, John (duca di Marlborough) 34
Cicerone, Marco Tullio 118

- Churchill, Sarah (nata Jenyns) (duchessa di Marlborough) 34
- Clark, Alice 17n
- Clarke, Samuel 11, 17, 37, 47, 49, 50, 54, 60n, 65, 67, 68, 70, 74-81, 99, 132, 133, 136, 137, 140, 141, 143, 144
- Claude, Catherine 20n
- Cockburn, Catherine (figlia di Catharine) 38
- Cockburn, John (figlio di Catharine) 29, 31, 38
- Cockburn, Grissel (figlia di Catharine) 32, 33, 38
- Cockburn, Mary (figlia di Catharine) 36n, 38
- Cockburn, Patrick (marito di Catharine) 11, 28, 29, 32, 33, 36, 37, 46, 51n, 83, 141
- Coles, Kimberly A. 21n
- Congreve, William 34, 42
- Connor, Margaret 27, 28, 30
- Conway, Anne (viscontessa di) 23, 24
- Coste, Pierre 15n, 16
- Coudert, Allison P. 23n
- Cox, Virginia 20n
- Craig, Hugh 51, 52
- Cudworth, Ralph 24, 65, 135
- Cudworth Masham, Francis 29
- Dahm, John 67n
- De Baar, Mirjam 20n
- Descartes, René (Cartesio) 12, 104, 105, 135, 137
– cartesianesimo 20, 21, 106, 111, 132, 136n, 143
- Democrito 24
- Downing, Lisa 106n
- Drake, Judith 22, 23
- Dryden, John 34n
- Duns Scoto, John 62
- Duran, Jane 23n, 24n
- Erasmus da Rotterdam 20n
- Erculiani, Camilla (nata Gregetta o Gregetti) 20n
- Farquhar, George 43
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe-Fénelon 19n
- Ferraro, Julian 46n
- Fleury, Claude 19n
- Fonte, Moderata 20n
- Forde, Steven 61n
- Garret, Don 100n
- Gesù (Cristo) 23, 25, 84, 88, 91, 92, 97, 110, 121-123, 128, 141, 142
- Giacomo II Stuart (re d'Inghilterra) 33, 35n
- Gibson, Joan 18n
- Gildon, Charles 42n
- Giorgio I Hannover (re di Gran Bretagna) 36
- Giovanni (evangelista) 91, 119n, 120
- Giuliani, ? 30
- Godineau, Dominique 18n, 21n
- Gondola, Maria 20n
- Goodwyn, Timothy 35n
- Gordon-Roth, Jessica 106n, 115n, 118
- Gournay, Marie Le Jars de 20n
- Grave, Selwyn Alfred 57n, 70, 71n
- Green, Karen 17n
- Greer, Germaine 29n
- Grotius, Hugo 60n
- Guérin, Maria 30
- Guglielmo III d'Orange (re d'Inghilterra) 33
- Guiguer, Georg Tobias 31
- Guiguer, Leonhard 31
- Hagenruber, Ruth 17n
- Harth, Erica 26n
- Helmont, Franciscus Mercurius van 23
- Hobbes, Thomas 62

Holdsworth, Winch 16, 37, 99, 119-131, 143
 Hughes, M.W. 100n
 Humphreys, A.R. 68n
 Hutchenson, Francis 57n
 Hutton, Sarah 24n

 Jansen, Sharon L. 10, 20n, 21n
 Justel, Henri 30

 Kant, Immanuel 26
 Kaufman, Dan 100n
 Kelley, Anne 27-29, 32, 33n-35n, 38n, 40n, 46n, 81, 115
 Kelly-Gadol, Joan 17n, 20n, 26n
 Kelso, Ruth 17n
 King, Margaret L. 20n
 King, Peter (Lord Cancelliere) 36, 44
 King, William 73
 Kolsky, Stephen 19n, 20n
 Korkman, Petter 62

 Lamprecht, Sterling P. 20n
 Langbaine, Gerard 42
 Law, Edmund 37, 46, 73, 74, 100, 118, 119, 132, 133, 136, 143
 Le Clerc, Jean 24, 28, 30
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 16, 23, 24, 35, 43, 45, 46, 75, 140
 Leti, Gregorio 28, 30, 31
 Leti, Maria 28, 30, 31
 Leti, Susanna 28, 30, 31
 Leyden, Wolfgang von 61
 Lloyd, Genevieve 17n, 21n
 Locke, John 11, 12, 15, 16, 24, 35, 36n, 37, 40n, 41-49, 50-65, 66, 68-73, 78-81, 84, 86, 95, 97, 99-131, 136, 137, 140-144.
 Lolordo, Antonia 100n
 Louis XIV (re di Francia) 18

 Maclean, Ian 20n

 Maison, Margaret 40n, 41n
 Makin, Bathsua 22
 Malpezzi Price, Paola 20n
 Manley, Delarivier 38-41, 83, 96, 141
 Maria II Stuart (regina d'Inghilterra) 33
 Marinella, Lucrezia 20n
 Masham, Lady Damaris (nata Cudworth) 16, 23-25, 29, 37, 43, 44
 Mathews, Freya 21n
 Matteo (evangelista) 91, 92n
 Mattern, Ruth 100n
 McCann, Edwin 100n
 Merchant, Carolyn 23n
 Michalove, Sharon D. 18n
 Minutoli, Vincent 31
 Mocchi, Giuliana 10, 13, 24n, 25n
 Molyneux, William 100, 101
 More, Henry 23, 56, 65
 Murphy, Mark 62n

 Newton, Isaac 137, 143
 Noonan, Harold 100n
 Norris, John 24, 135
 Nuovo, Victor 87, 96, 139

 Oakley, Francis 61n
 Ockham, William di 62
 O'Neill, Eileen 20n, 25, 26n

 Pal, Carol 25n
 Paolo di Tarso (San Paolo Apostolo) 76, 128, 129
 Perry, Ruth 17n, 21n
 Piers, George 29, 40
 Piers, Lady Sarah (nata Roydon) 29, 37, 40
 Pilato, Ponzio 102
 Piro, Francesco 15
 Pizan, Christine de 20n
 Pix, Mary 38
 Plastina, Sandra 9, 13, 17n-20n
 Platone 24

Plumwood, Val 21n
 Polluce 104, 105, 109, 116
 Pope, Alexandre 36, 40n
 Porter, Noah 51n
 Poulain de la Barre, François 21

 Rée, Jonathan 26
 Rogers, Pat 46n
 Rutherford, Thomas 17, 37, 72, 73, 77,
 141

 Savile, George (marchese di Halifax) 18n,
 19n
 Schneewind, Jerome B. 62n, 66n
 Schurman, Anna Maria van 20n
 Sharp, Thomas 37, 46
 Sheridan, Patricia 60, 61, 65n, 71, 80
 Simmons, A. John 61n
 Smith, Hannah 22n
 Smith, Hilda 21n
 Socrate 102
 Sofia del Palatinato (Elettrice di Han-
 nover) 35
 Sonnet, Martine 19n
 South, Robert 56
 Spinoza, Baruch 15, 43, 62n
 Stephen, Leslie 46, 47
 Stillingfleet, Edward (vescovo di Worces-
 ter) 16, 35n, 50, 51, 56, 107n, 110,
 121, 123, 124, 128, 129n, 131
 Stone, Lawrence 17n
 Strawson, Galen 100n

 Stuart, Matthew 50n

 Thiel, Udo 100n
 Tilly, John 40
 Tindall, Matthew 90
 Toland, John 45, 46, 140
 Tönnies, Ferdinand 61, 62
 Tourton, Elisabeth 31
 Trotter, David 27, 28, 32, 33
 Trotter, Sarah (nata Ballenden) 27, 28
 Tuckness, Alex 61n
 Tuveson, Ernest 57n
 Tyrrell, James 45
 Uzgalis, William 100n

 Vives, Juan Louis 18n

 Waithe, Mary E. 10, 35n
 Walmsley, Jonhatan C. 13, 51, 52
 Warburton, William 46, 79
 Warner, Lyndan 20n
 Watts, Isaac 134-136, 143
 White, Carol Wayne 24n
 Wilkes, Wetenhall 19n
 Willis, Richard 51, 52
 Woodhead, Abraham 91, 92

 Yaffe, Gideon 100n
 Yolton, John W. 52, 55

 Zook, Melinda S. 35n

Indice

Avvertenza al lettore	9
Introduzione. Donne e filosofia nell'Inghilterra del Seicento	15
1. Chi era Catharine Trotter Cockburn?	27
1. <i>Biografia</i>	27
1.1 <i>La data di nascita</i>	27
1.2 <i>Formazione, vita intellettuale e familiare</i>	33
2. <i>L'immagine di Catharine Trotter Cockburn nel suo tempo</i>	38
2. La filosofia morale di Cockburn	49
1. « <i>Alcune riflessioni sui veri fondamenti della morale</i> »: la <i>Defence di Locke</i>	50
1.1 <i>Inizio dell'attività filosofica</i>	50
1.2 <i>Coscienza naturale contra natura umana</i>	55
1.3 <i>L'accusa di volontarismo</i>	61
2. <i>Razionalismo etico: un breve excursus</i>	65
3. <i>Obbligo morale in Cockburn: da Locke a Clarke</i>	68
3.1 <i>Fondamenti dell'obbligo morale</i>	68
3.2 <i>La teoria dell'obbligo nelle opere mature</i>	73
4. <i>Cockburn: filosofa dipendente o autonoma?</i>	78
3. Religione e fede	83
1. <i>Aspetti religiosi nella Defence del 1702</i>	84

2.	<i>Sulla confessione da scegliere: il carteggio con Thomas Burnet of Kemnay</i>	87
3.	<i>Sull'infallibilità della Chiesa</i>	90
4.	<i>Ricapitolando: ragione e religione</i>	96
4.	Riflessioni metafisiche	99
1.	<i>Identità personale e natura dell'anima in Locke</i>	99
	1.1 <i>Identità come coscienza</i>	99
	1.2 <i>L'anima non pensa sempre</i>	104
2.	<i>Implicazioni sull'immortalità dell'anima: le preoccupazioni del Remarker</i>	107
3.	<i>Gli argomenti di Cockburn in difesa di Locke</i>	111
	3.1 <i>L'attività cogitativa dell'anima</i>	111
	3.2 <i>La possibilità della materia pensante</i>	113
	3.3 <i>Identità personale secondo Cockburn</i>	115
4.	<i>La resurrezione dello stesso corpo: controversia con Holdsworth</i>	119
	4.1 <i>Le accuse di socinianesimo</i>	120
	4.2 <i>La controversia sulla resurrezione dello stesso corpo</i>	124
	4.2.1 <i>Sameness: identità dello stesso corpo</i>	126
	4.2.2 <i>Congruenza con la natura di Dio e dell'uomo</i>	130
5.	<i>La realtà ontologica dello spazio</i>	132
	Conclusioni	139
	Bibliografia	145
	Indice dei nomi	161

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di marzo 2018
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Catharine Trotter Cockburn (1679-1749) fu poetessa, drammaturga e filosofa. La vivacità intellettuale e la forte determinazione le permisero di aggirare il pregiudizio di genere e di sottrarsi alle dinamiche di marginalizzazione femminile tipiche dell'età moderna. Pur celandosi dietro l'anonimato, Cockburn prese parte attiva al dibattito filosofico del tempo, intervenendo soprattutto in materia di morale. Le sue opere filosofiche, scritte in difesa di Locke o di Clarke, custodiscono, nonostante il dichiarato intento apologetico, tratti di originalità e indipendenza, particolarmente evidenti nella teoria dell'obbligo morale, nell'interpretazione modale della dottrina lockeana d'identità personale, nell'ipotesi di una natura ontologica dello spazio.

Emilio M. De Tommaso (Università della Calabria) si occupa del pensiero filosofico moderno in ambienti leibniziani e lockeani. È autore di numerosi saggi e di due monografie: *Controversie intellettuali. Leibniz e Bayle (1686-1706)*, Rubbettino 2006; *De summa rerum. Viaggio attraverso le esplorazioni metafisiche del giovane Leibniz (1675-76)*, Aracne 2013. Ha curato, con Giuliana Mocchi, la traduzione della *Difesa del Saggio sull'intelletto umano del sig. Locke* di Catharine Trotter Cockburn, Agorà 2016.

