



# ARGUMENTO COSMOLÓGICO, PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y MONISMO RADICAL<sup>1</sup>

COSMOLOGICAL ARGUMENT, PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON AND RADICAL MONISM.

Sebastián Briceño<sup>2</sup>

Universidad de Santiago de Chile

Recibido: 27.11.2023 - Aceptado: 28.09.2024

## RESUMEN

El argumento cosmológico en su variante racionalista está compuesto por al menos dos premisas fundamentales: la premisa según la cual hay seres explicados por otros seres y el principio de razón suficiente. Ambas premisas son plausibles si se las toma individualmente. El problema es que tomadas conjuntamente conducen a un resultado irracional. Aquí propongo sacrificar uno de los aspectos del principio de razón suficiente, precisamente aquel aspecto que nos conduce a tal resultado irracional. Sin embargo, este sacrificio implica aceptar que el argumento cosmológico fracasa en su propósito fundamental.

Palabras clave: Principio de Razón Suficiente; Monismo Radical; Argumento Cosmológico; Explicación Metafísica; Regreso de Bradley.

## ABSTRACT

The cosmological argument in its rationalist variant is composed of at least two fundamental premises: the premise according to which there are beings explained by other beings and the Principle of Sufficient Reason. Both premises are plausible taken individually. The problem is that taken together they lead to an irrational result. Here I propose to sacrifice one of the aspects of the Principle of Sufficient Reason, precisely that aspect that leads us to such an irrational result. But this sacrifice implies accepting that the cosmological argument fails in its fundamental purpose.

Keywords: Principle of Sufficient Reason; Radical Monism; Cosmological Argument; Metaphysical Explanation; Bradley's Regress.

---

<sup>1</sup> Agradezco las observaciones de dos árbitros anónimos. El presente artículo fue escrito como parte del proyecto ANID Fondecyt Regular N° 1240005 (Chile).

<sup>2</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3040-4869> / E-mail: [jsbricen@gmail.com](mailto:jsbricen@gmail.com)

## I

El argumento cosmológico pretende inferir la existencia de Dios a partir del hecho, conocido *a posteriori*, de que hay entidades, tales como flores, perros y seres humanos, cuya existencia es dependiente de la existencia y actividad de otros seres. Hay muchas variantes del argumento, pero en este artículo solo me enfocaré en la variante “racionalista”, aquella que utiliza el principio de razón suficiente (en adelante PRS) como una de sus premisas fundamentales.

Una formulación paradigmática de este argumento cosmológico racionalista (en adelante AC) es la siguiente:

- [1] Hay seres dependientes.
- [2] Todo ser es un ser dependiente o un ser auto-existente.
- [3] No todo ser puede ser un ser dependiente.
- [4] Por tanto, hay un ser auto-existente.

Esta es la versión que de hecho ofrece Rowe (2007, 21) –ligeramente modificada, pues he simplificado la premisa [2] y he explicitado la premisa [1], que está implícita en la versión original, por lo que también he alterado la numeración–.<sup>3</sup> Cabe notar que esta vendría a ser solo la primera parte del AC, pues también tiene una segunda parte en la cual se demuestra que el ser auto-existente al que se refiere la conclusión parcial [4] satisface la noción teística de Dios, es decir, es supremamente bueno, creador del mundo, separado e independiente del mundo, omnipotente, omnisciente y eterno. Aquí nos ocuparemos solo de la primera parte del argumento, que es donde suele concentrarse la mayor parte del debate filosófico.

Para el AC, en la formulación de Rowe, es clave asumir que un ser *dependiente* es un ser cuya existencia es explicada por la existencia y actividad de uno o más seres distintos a sí mismo. Por su parte, un ser *auto-existente* es un ser cuya existencia es explicada por sí mismo, por su propia esencia o naturaleza.

La premisa [1] expresa el punto de partida del AC y es la más segura en términos epistémicos, al menos desde nuestra perspectiva humana, situada y fi-

---

<sup>3</sup> Otras versiones similares del AC pueden verse en Gale (2016, cap. 7); Reichenbach (1972, cap. 1; 2021, §4.1); Taylor (1991, cap. 11); y van Inwagen (2015, cap. 7). Estas otras versiones sí explicitan de alguna forma la premisa [1].

nita. Sabemos *a posteriori* que existen seres tales como flores, perros y seres humanos, y que la existencia de estos seres es explicada por la existencia y actividad de otros seres. Se trata de la premisa menos controvertida del AC y no conozco cuestionamientos a su verdad. Tanto es así, que el argumento de Rowe, como ya dije, ni siquiera la incluye como una premisa explícita.<sup>4</sup> Es más, para que el argumento funcione basta con que sea verdad que *parezca* haber seres dependientes, pues todo indica que la *apariencia* de la existencia de un ser dependiente es también un ser dependiente. Es decir, incluso la ilusión o alucinación de la existencia de un ser dependiente es, por su parte, un ser explicado por la existencia y actividad de otro(s) ser(es). Por lo dicho, tomaré la premisa [1] como verdadera.

Las premisas [2] y [3] son expresión de dos aspectos distintos del PRS. En términos positivos, podemos entender el PRS así: “para cada verdad, o para todo lo que es el caso, existe una razón suficiente por la que es verdad o es el caso” (van Inwagen 2015, 159; cf. Della Rocca 2010, 1; Pruss 2006, 3).<sup>5</sup>

La premisa [2] es expresión del PRS en tanto este principio excluye la posibilidad de que la existencia de un ser no tenga explicación alguna. Como ya dijimos, un ser dependiente es un ser cuya existencia es explicada por otro(s) y un ser auto-existente es un ser cuya existencia es explicada por sí mismo. Sin embargo, estas dos clases de seres no cubren, en principio, todo el espectro de posibilidades lógicas, pues podría haber seres cuya existencia es un hecho bruto o arbitrario, seres cuya existencia es explicada *por nada*. Lo que hace el PRS es precisamente excluir esta tercera alternativa. Si bien, en principio, la existencia de un ser cualquiera podría ser (i) explicada por sí mismo, (ii) explicada por

<sup>4</sup> Hay quienes, incluyendo explícitamente la premisa [1], prefieren hablar de seres *contingentes* en lugar de seres *dependientes*, e. g., Reichenbach (2021, §4.1) y van Inwagen (2015, cap. 7). Por razones que veremos luego, me parece preferible el término *dependiente* usado por Rowe, pues es en principio neutral frente al estatus modal de la existencia de seres tales como flores, perros y seres humanos, y admite, así, la posibilidad de que un ser *dependiente* pueda ser explicado por otro ser y sin embargo existir *necesariamente* si es que el ser del cual depende su existencia es, por su parte, necesariamente existente. Por otro lado, si uno cree, como Williamson (2002), que todo objeto, en tanto objeto lógico, existe necesariamente, el que existan objetos como flores, perros y seres humanos puede parecer un hecho trivial. Sin embargo, en este caso, ha de entenderse que el hecho que gatilla la demanda de explicación no es la existencia en un sentido lógico, que en este caso se presupone, sino el carácter *concreto* de la existencia de seres tales como flores, perros y seres humanos.

<sup>5</sup> Se discute mucho cuál es el alcance del PRS. En particular, se discute mucho qué clase de *explananda* cubre: si acaso cubre solo hechos contingentes o también hechos necesarios; si acaso cubre solo hechos positivos o también hechos negativos; etc. (cf. Melamed – Lin 2023, §1). Spinoza, por ejemplo, usó una versión particularmente irrestricta del PRS, que cubriría hechos necesarios y hechos negativos: “[p]ara cada cosa debe asignarse una causa, o razón, tanto para su existencia como su no existencia” (*Ethics*, 1p11d2); “la propia naturaleza de un círculo cuadrado indica la razón por la cual no existe, viz. porque encierra una contradicción [...]” (*Ethics*, 1p11d). Como veremos, al menos para los efectos de mi argumento, es suficiente una versión del PRS de alcances bastante restringidos, una versión que resulta aceptable para racionalistas de pretensiones bastante más modestas que las de Spinoza.

otro(s), o (iii) explicada por nada, de acuerdo con el PRS la existencia de un ser no puede ser explicada por nada. Una existencia explicada *por nada* difícilmente puede contar como una existencia *explicada*.

Por su parte, la premisa [3] pretende explicitar un compromiso adicional que parece seguirse del PRS. Si todo ser fuese un ser dependiente, aun cuando explicásemos la existencia de cada ser apelando a la existencia y actividad de otro(s) ser(es) dependiente(es), todavía quedaría un hecho positivo y aparentemente contingente sin explicar: la existencia misma de seres dependientes. Pensemos en una serie infinita o circular de seres dependientes, donde la existencia individual de cada ser dependiente es de hecho explicada por la existencia y actividad de otros seres dependientes. Aun cuando la existencia individual de cada ser dependiente estaría explicada, el PRS parece demandar algo más: explicar por qué hay seres dependientes en lugar de nada. La existencia de seres dependientes es un hecho positivo y aparentemente contingente que no se explica apelando a la existencia y actividad de seres dependientes. ¿Por qué existen seres dependientes en absoluto? ¿Por qué no más bien nada? La respuesta a estas preguntas no puede encontrarse *en o dentro de* la serie de seres dependientes, pues ninguna serie de seres dependientes puede ser razón suficiente de su propia existencia. La existencia de un ser humano puede explicarse apelando a la existencia y actividad de otros seres humanos, pero el hecho mismo de que existan seres humanos en lugar de que no existan no puede explicarse apelando a la existencia y actividad de seres humanos. Por tanto, la demanda explicativa impuesta por el PRS nos obliga a aceptar que no todo ser puede ser un ser dependiente.

El argumento parece ser lógicamente válido, pues si las premisas fuesen verdaderas se seguiría la conclusión. La cuestión es si acaso dichas premisas son verdaderas. La premisa [1] del AC es una verdad *a posteriori* trivial, fuera de toda controversia, al menos en principio. Se trata de la observación que gatilla nuestra curiosidad intelectual y la demanda explicativa que el AC pretende satisfacer. Esta demanda explicativa tiene todos los visos de ser legítima: la existencia de flores, perros y seres humanos no parece ser un hecho bruto o arbitrario; tampoco parece ser un hecho auto-explicativo; todo indica que se trata de un hecho explicable por la existencia y actividad de otro(s) ser(es). A su vez, las premisas [2] y [3] no son más que dos aspectos del PRS: por un lado, que no hay seres cuya existencia sea un hecho bruto; por otro lado, que el hecho que haya seres dependientes en lugar de nada es un hecho positivo y aparentemente contingente que reclama ser explicado, pero que no puede ser explicado suficientemente apelando a la existencia misma de seres dependientes.

## II

La pregunta, entonces, parece centrarse en la verdad del PRS. De hecho, este ha sido el foco de las principales críticas al AC. Estas críticas suelen poner en cuestión la verdad del PRS apelando a su ausencia de justificación externa o apelando a ciertas consecuencias contraintuitivas que se derivan internamente de él.

Así, dentro del primer grupo de objeciones, encontramos las clásicas reservas de Hume en contra de las ambiciones racionalistas subyacentes al PRS (*An Enquiry*, §IV; *Dialogues*, §9). Por un lado, podemos concebir eventos sin necesidad de concebirlos como causados o explicados por otros y, en tanto los podemos concebir, podemos decir que son posibles. Por otro lado, el mundo, la creación, no es un todo que demande una explicación distinta a la explicación de sus partes; el mundo simplemente existe. Para Hume, el PRS parece no tener siquiera validez restringida o acotada. Ante sus ojos, *todo* hecho, y no solo la existencia del mundo como un todo, parece ser un hecho bruto o arbitrario. No hay conexiones necesarias entre distintos existentes; cualquier cosa podría existir o no existir con cualquier otra cosa; y las explicaciones que hacen uso de la idea de conjunción constante son explicaciones suficientes. No es mi intención lidiar en este lugar con la posición radicalmente irracionalista de quienes, como Hume, niegan toda validez al PRS y, por tanto, niegan de plano la aparente legitimidad de nuestras demandas explicativas más modestas, por lo que pasaré esta posición por alto.<sup>6</sup>

Dejando de lado la posición irracionalista de Hume, dentro de este primer grupo de objeciones también encontramos la clásica objeción de Kant, quien le asigna un rol bastante importante al PRS. Según Kant, si bien tenemos buenas razones para afirmar que todo evento dentro de los límites de la experiencia posible tiene una explicación, no podemos buscar extender la aplicación del PRS fuera de estos límites (*KrV*, B638). El PRS es legítimo en tanto se entienda como un principio *inmanente* (*KrV*, A295-296/B352).

Dentro del segundo grupo de objeciones, es decir, aquellas que cuestionan el PRS por sus presuntas consecuencias contraintuitivas, destaca aquella según la cual el PRS ha de ser falso, dado que conlleva necesitarismo y el necesitarismo es contrario a nuestras intuiciones mooreanas. Como sostiene esta famosa objeción modal, el PRS no puede ser verdadero si al mismo tiempo queremos conservar el presunto carácter contingente de la creación. Sucede que si Dios es una razón suficiente para su creación, como pretende inferir el AC, entonces todo

---

<sup>6</sup> Por lo demás, como ha argumentado Della Rocca (2018), no es claro que el irracionalismo de Hume sea una posición estable. Parece estar atravesada por sus propias tensiones internas entre demandas y principios tanto racionales como irracionales, tensiones análogas a las que, como veremos en las secciones siguientes, parecen afectar a la posición racionalista.

indica que la existencia de la creación se sigue de la existencia de Dios con estricta necesidad. De lo contrario, Dios no sería razón suficiente para la creación, pues, en general, si P es una razón suficiente para Q, entonces Q ha de seguirse de P con la misma fuerza modal que la de una necesidad lógica o conceptual. De lo contrario, P no es suficiente para Q (cf. van Inwagen 1983, 202-205). Ya se ha escrito bastante sobre esta objeción y no es mi intención agregar nada sustancial al respecto.<sup>7</sup> Baste señalar que, como ya anticipé, la objeción modal incurre en una petición de principio frente a quien, por adherir al necessitarismo, acepta que la existencia de la creación es implicada por la existencia de Dios (cf. *supra*, nota 4; para más detalles, ver Briceño 2023). Algo así sucedería si apeláramos a la relación de fundación total (*full grounding*) para dar cuenta de la forma en que la creación es explicada por la existencia de Dios. Conforme a la comprensión tradicional de la relación de fundación total podríamos sostener que, si Dios es fundación total de la creación, entonces: Dios es numéricamente distinto de la creación; la creación no es fundación total de Dios; Dios explica total o suficientemente la creación; y, dada la existencia de Dios, entonces la existencia de la creación se sigue necesariamente. Que la creación exista es algo que depende totalmente de Dios; pero, dada la existencia de Dios, entonces la creación no puede sino existir.<sup>8</sup> Si apelamos a la noción de fundación total en el sentido recién expuesto, ciertamente la segunda parte del AC queda en entredicho, en tanto la noción de Dios, que operaría ahora como razón suficiente de la creación, es una noción muy distinta a la noción teísta de Dios. Sin embargo, la estrategia deja incólume todavía la primera parte del AC y, por tanto, queda abierta la posibilidad de que el AC pueda servir para demostrar la existencia de un Dios distinto al del teísta; por ejemplo, un Dios que se ajuste más a nociones panteístas o panenteístas.

A este mismo segundo grupo de objeciones podríamos sumar los esfuerzos de Dasgupta (2016), quien, pese a no tener como foco principal el AC, sí se ha concentrado en ofrecer una versión restringida del PRS, una que sea capaz de evitar algunas de las consecuencias contraintuitivas que suelen atribuírsele. Dasgupta ha sostenido que, si bien el PRS opera a nivel de lo que él denomina *hechos sustantivos* (i. e., hechos que, siendo aptos para ser fundados, sí tienen fundamento), claramente no opera a nivel de lo que él denomina *hechos autónomos* (i. e., hechos que ni siquiera son aptos para ser fundados). Un *hecho autónomo* sería

<sup>7</sup> Para más detalles sobre la objeción modal, véanse Almeida (2018, §3.3); Bennett (1984, §28); Gerson (1987); Pruss (2006, cap. 6); Rowe (1998, xvi-xvii); y van Inwagen (1983, 202-204).

<sup>8</sup> Cf. Bliss – Trogdon (2016, §5). El contraste intuitivo entre *fundación total* y *fundación parcial* queda relativamente claro con este ejemplo clásico. Tomemos el hecho [p], el hecho conjuntivo [p y q] y el hecho disyuntivo [p o q]. Podemos decir que el hecho [p] funda parcialmente el hecho [p y q], mientras que funda totalmente el hecho [p o q]. Como es obvio, solo la determinación metafísica que ofrece la relación de fundación total conlleva necesidad.

un hecho ante el cual una demanda explicativa ni siquiera tiene sentido. Dasgupta entiende que los hechos esenciales, hechos del tipo *F es G* (e. g., *agua es H<sub>2</sub>O*), son hechos autónomos ante los cuales no procede una demanda explicativa, pues no tendría sentido preguntar *por qué* o *en virtud de qué*, e. g., *agua es H<sub>2</sub>O*. Ante semejante tipo de preguntas no hay más que responder que *así son las cosas*. No puedo detenerme en los detalles aquí, pero la versión del PRS que termina defendiendo Dasgupta es bastante acotada, de tal forma que supuestamente minimiza las consecuencias contraintuitivas que suelen atribuirse al PRS: aunque Dasgupta acepta que de su versión del PRS se sigue cierta forma de necesitarismo y la existencia de al menos algo que en cierto sentido es auto-explicativo, de ella supuestamente no se sigue la existencia de Dios, ni menos la consecuencia monista que voy explicar a continuación.

En lo que sigue quiero concentrarme en una posible objeción contra el PRS que podríamos sumar a este segundo grupo de objeciones. Sobre la base de ciertas líneas argumentales de Bradley y Della Rocca que he explorado en otros lugares (Briceño 2021; 2023), quiero mostrar tres cosas. Primero, que de una versión relativamente acotada del PRS se sigue lo que podemos denominar “monismo radical” (MR), esto es, la existencia de *Ser* en un sentido totalmente indiferenciado, sin real complejidad interna o externa (sección III). Segundo, que del MR se sigue una versión fuerte del PRS y, por tanto, versiones relativamente acotadas del PRS, como las de Kant o Dasgupta, en la medida que son funcionales al argumento en favor del MR colapsan en esa forma fuerte del PRS (sección IV). Tercero, que, por tanto, el presupuesto menos controversial del AC, la premisa [1], se pone en entredicho incluso si uno acepta una versión relativamente restringida del PRS como premisa. No me interesa reducir al absurdo el PRS demostrando que el MR que parece seguirse de él es contrario a nuestras intuiciones mooreanas y que, por tanto, debemos cuadrarnos con estas últimas y abandonar el PRS. No me interesa en absoluto esta forma de defensa dogmática de nuestras intuiciones mooreanas. Mi intención es mostrar que el PRS, más que atentar contra nuestras intuiciones recalcitrantes, se socava a sí mismo, pues atenta contra la idea misma de explicación, argumento o inferencia, es decir, pone entredicho la idea de que algo como el AC sea siquiera en principio viable (sección V). Por lo tanto, si queremos seguir siendo racionales, debemos encontrar una alternativa racional que permita que el PRS no se socave a sí mismo. Intento hacer esto último al final (sección VI).

### III

Si uno es un racionalista moderado dispuesto a aceptar la plausibilidad y validez del AC y, en particular, a aceptar la verdad del PRS tal como figura en el AC, entonces uno es alguien que está en principio también dispuesto a aceptar este

otro argumento racionalista: el argumento de Bradley en contra la realidad última de las relaciones y del pluralismo. En diversos lugares de su obra, Bradley argumentó en contra de la realidad última de las relaciones y del pluralismo (ver especialmente Bradley 1930, caps. 2 y 3, y Apéndice B; 1935). Se trata de un argumento que nos permite apreciar cómo una versión relativamente acotada y modesta del PRS nos lleva a un resultado extremo como es el MR.

Me parece que uno de los patrones argumentales que Bradley usa, admite la siguiente reconstrucción:

- [5] Si realmente hay más de un término, entonces realmente hay al menos una relación que funda o explica, al menos parcialmente, dicha pluralidad.
- [6] Si realmente hay al menos una relación, entonces realmente hay términos que fundan o explican, al menos parcialmente, dicha relación.
- [7] Si las relaciones son últimamente inexplicables, entonces realmente no hay relaciones. [PRS]
- [8] Las relaciones son últimamente inexplicables.
- [9] Por tanto, realmente no hay relaciones.
- [10] Por tanto, realmente no hay más de un término. [MR]

Como se ve, la premisa [7] no es más que una aplicación relativamente acotada del PRS. Bradley no está demandando que hechos negativos, necesarios o esencialistas sean explicables, o que entidades que estén fuera de los límites de la experiencia posible sean explicables. Solo está demandando que las relaciones o, mejor dicho, que las situaciones relacionales, sean explicables; y al menos Kant y Dasgupta admiten la existencia de diferentes relaciones (e. g., causales, espaciotemporales, de fundación, de inherencia, etc.) dentro de los límites de lo que cada uno de ellos considera explicable.

¿Por qué Bradley asume las premisas condicionales [5] y [6]? En parte, me parece, porque Bradley acepta el PRS (premisa [7]) y, por tanto, no puede aceptar la existencia bruta o arbitraria de seres como las relaciones o la existencia bruta o arbitraria de varios términos. No hay indicios de que se trate de seres auto-explicativos: la existencia de relaciones está explicada por o fundada en, al menos parcialmente, la existencia de términos; la existencia de varios términos está explicada por o fundada en, al menos parcialmente, la existencia de al menos una relación.

¿Por qué Bradley entiende que las relaciones son últimamente inexplicables (premisa [8])? Porque en esto también sigue un patrón racionalista: equipara lo explicable a lo inteligible y considera que las relaciones son últimamente inexplicables porque son últimamente “ininteligibles” o “auto-contradictorias”. Para

explicar su ininteligibilidad última recurre a un dilema: las relaciones son ininteligibles sea que las tomemos *sin* sus *relata* o *con* sus *relata*. Una relación tomada *sin* sus *relata*, digamos R, es una relación que de hecho no relaciona nada. Es “una frase sin significado”, “una falsa abstracción, y algo que abiertamente se contradice a sí mismo” (Bradley 1930, 27). No hay nada en una relación considerada en sí misma, como un ser independiente, que explique o haga inteligible cómo es que puede relacionar ciertos términos o dar lugar a una situación relacional, digamos Rxy. En otras palabras, las relaciones no son seres auto-existentes. Si es que hay relaciones, entonces ellas deben existir, al menos parcialmente, en virtud de otros seres; ellas deben estar, al menos parcialmente, explicadas por o fundadas en otros seres, a saber: sus *relata*. Por otro lado, una relación tomada *con* sus *relata*, supongamos Rxy, esto es, una relación cuya existencia está de alguna forma explicada por o fundada en, al menos parcialmente, sus *relata*, tampoco es inteligible, pues entonces nos vemos forzados a recurrir a nuevas relaciones para explicar la situación relacional bajo examen. La relación ha de combinar un doble carácter: ser algo ella misma y ser algo para sus términos; pero no es en absoluto claro cómo es que puede lograr hacer esto. Si la relación es algo en sí misma, no es inteligible cómo es que también logra ser algo para sus términos; y, si es algo para sus términos, no es inteligible cómo es que es algo en sí misma también. Cuando intentamos hacer inteligible cómo es que, además de ser algo en sí misma, es también algo para sus términos, es decir, cómo es que R, además de ser R, de hecho relaciona *x* e *y*, nos vemos obligados a invocar nuevas relaciones *ad infinitum* (Bradley 1930, 27-28). Esta es una de las expresiones del famoso regreso de Bradley. ¿En virtud de qué el estado de cosas o situación relacional Rxy se da? Ninguna de las partes constituyentes de la situación relacional es suficiente para explicarla. Decir que Rxy se da en virtud de Rxy difícilmente puede contar como una explicación informativa o no trivial de Rxy; es una explicación que no dice nada. El paso natural es apelar a una relación adicional, digamos R\*, de modo tal que Rxy se da en virtud de R\*. Nuevamente, empero, cabe preguntarse: ¿en virtud de qué R\*[Rxy] se da? Es aquí donde podemos ver que, cuando intentamos explicar cómo es que una relación relaciona sus términos, enfrentamos un trilema análogo al de Agripa. Primer cuerno: podríamos decir que las relaciones relacionan porque es su naturaleza relacionar. Sin embargo, esto no es más que asumir una actitud dogmática, que más bien elude la pregunta de fondo. Equivale a decir que las relaciones relacionan porque relacionan. En palabras de MacBride, adoptar este camino equivale a invocar una “*virtus* relativa” (2011, 170); en palabras de Della Rocca, equivale a tener un “momento John Wayne”, equivale a decir que “un hombre debe hacer lo que un hombre debe hacer” (2020, 34). Segundo cuerno: nos podemos embarcar en una explicación circular; por ejemplo, si al intentar explicar cómo es que Rxy se da hemos recurrido a R\*, podríamos intentar explicar R\*[Rxy] recurriendo a Rxy. Tercer cuerno: podríamos embarcarnos en un regreso infinito de relaciones, el regreso

de Bradley: explicar  $Rxy$  apelando a  $R^*$ , y luego explicar  $R^*[Rxy]$  apelando a  $R^{**}$ , y así *ad infinitum*. Sin embargo, ninguna de estas tres alternativas cuenta como una explicación satisfactoria de la cuestión bajo examen: cómo es que las relaciones últimamente relacionan.

Nótese que el MR al que nos conduce el argumento de Bradley es una forma de monismo más extrema que lo que hoy se conoce como “monismo prioritario” (Schaffer 2010) y como “monismo existencial” (Horgan – Potrč 2008). El monismo prioritario presupone que existen varios seres diferenciados y que estos seres diferenciados están relacionados de diversas formas. Desde ya, existe un objeto fundamental sobre el cual se fundan varios objetos derivados. Existen el todo y las partes, y las partes se encuentran fundadas en el todo. Por su parte, el monismo existencial, aunque acepta la existencia de un todo, niega la existencia de sus partes propias. Lo que ordinariamente tomamos por partes propias del mundo no son más que ficciones de descomposición del todo, ficciones que tienen como punto de partida la particular forma que tiene el todo de instanciar sus propiedades. Lo que nuestras formas ordinarias de pensar y de hablar toman como objetos particulares concretos son más bien como los pliegues o arrugas de un paño. Técnicamente, podemos asimilarlos a los modos finitos de la única substancia de Spinoza. Como sea, el monismo existencial, tal como el monismo prioritario, acepta al menos relaciones de inherencia o instanciación y relaciones semánticas o de representación. Sin embargo, el MR de Bradley va más allá. El MR no es compatible con la real existencia de ninguna de las distinciones presupuestas por las relaciones de fundación, de composición mereológica, de inherencia o instanciación, semánticas o representacionales, etc. Para Bradley, últimamente solo existe el Absoluto, la Realidad. Esta realidad es supra-relacional, omnicomprensiva y coherente. También hay apariencias; pero estas apariencias, en tanto relacionales, son últimamente ininteligibles, por tanto, últimamente inexistentes, carentes de realidad última. Ahora bien, como la realidad es omnicomprensiva, ha de incluir sus apariencias de alguna forma. Las apariencias nunca son *meras* apariencias: ellas siempre cualifican la realidad; la realidad se expresa a través de ellas en distintos grados. Las apariencias relacionales no poseen realidad última, pero poseen *grados* de realidad y de verdad (Wollheim 1959, cap. 5; Collingwood 2005, 238-245). Es la idea de *grados* de realidad y de verdad la que permite a Bradley incluir las apariencias dentro de la realidad. Sin embargo, esta idea, según la cual la realidad y la verdad vienen en *grados* (y no son rasgos que simplemente son o no son, se poseen o no se poseen), es ajena tanto al monismo prioritario como al monismo existencial.

De lo discutido hasta ahora podemos sacar las siguientes conclusiones provisionarias: (i) Si el argumento de Bradley en favor del MR es correcto, entonces el AC ni siquiera puede gatillarse, pues el AC está plagado de presuposiciones pluralistas y relacionales. Desde ya, la premisa [1], la premisa menos controvertida

del argumento, sostiene que hay varias cosas, tales como flores, perros y seres humanos, aun cuando estas varias cosas compongan una sola creación o mundo. Sostiene, además, que tales cosas están en cierta relación de dependencia con otro(s) ser(es), pues a todas luces no se trata de seres auto-existentes. En general, el argumento completo descansa sobre presuposiciones relacionales y pluralistas: varios seres existentes cuya existencia depende de la existencia de otros seres; un ser auto-explicativo cuyos varios atributos serían capaces de explicar, supuestamente, en virtud de qué la creación tiene lugar (la segunda parte del AC); y la idea misma de argumento. El AC es un objeto complejo, compuesto de varias premisas y conclusiones, cada una de las cuales está compuesta de varias nociones o conceptos, expresadas en varias oraciones, cada una de las cuales está compuesta de varias palabras, cada una de las cuales está compuesta de varias letras, etc. Así, el MR, que parece ser el natural resultado del PRS aplicado al caso de las relaciones, es un resultado incompatible con las presuposiciones pluralistas y relacionales del AC.

Adicionalmente, como lo explica Della Rocca (2020, cap. 10), el argumento de Bradley en favor del MR no requiere una versión fuerte del PRS. Solo necesitamos una versión del PRS que acepte que las relaciones caen dentro del dominio de lo explicable, el dominio donde la aplicabilidad del PRS resulta en principio legítima. Las restricciones que figuras como Kant y Dasgupta imponen al PRS parecen dejar a las relaciones justamente dentro del dominio de lo explicable.

#### IV

De esta forma, para que el argumento de Bradley sea eficaz, basta con una versión relativamente restringida del PRS. Sin embargo, si el argumento de Bradley es eficaz, se sigue, por otro argumento, una versión fuerte del PRS, de tal modo que la posición racionalista moderada pierde sentido. ¿Cómo es que una versión fuerte del PRS se sigue del argumento de Bradley en favor del MR? Un criticado argumento de Leibniz (Harrop, 2020), con los ajustes sugeridos por Della Rocca (2020), puede servir para estos propósitos:<sup>9</sup>

*Definición 1.* Razón suficiente es la que es tal que, si es, entonces la cosa es.

*Definición 2.* Un requisito es aquel que es tal que, si no es, entonces la cosa no es.

Demostración:

---

<sup>9</sup> Cito a continuación la versión de Della Rocca (2020, 239). Solo he modificado la numeración de las premisas.

[11] Lo que es, tiene todos [sus] requisitos. Porque si uno [de ellos] no es, entonces la cosa no es (*por def. 2*).

[12] Si  $x$  tiene otros requisitos además de sí misma y todos estos requisitos son, entonces  $x$  es.

[13] Por lo tanto, todos los requisitos de  $x$  distintos de  $x$  misma son una razón suficiente (*por def. 1*).

[14] Por lo tanto, si  $x$  es y  $x$  tiene otros requisitos distintos de sí misma, entonces  $x$  tiene una razón suficiente.

¿Qué sucede si, asumiendo la eficacia del argumento de Bradley, también asumimos el MR como punto de partida de este argumento leibniziano? Los antecedentes de las premisas [12] y [14] son conjunciones. Bajo el MR, estas conjunciones son falsas, porque el *Ser* indiferenciado no tiene requisitos distintos de sí mismo, pero entonces tanto [12] como [14] son premisas condicionales verdaderas con antecedentes falsos. Por lo tanto, si el MR es el caso, entonces una versión bastante fuerte del PRS es cierta, pues *ninguna* cosa cumple conjuntamente estas tres condiciones: (i) existir, (ii) tener requisitos distintos de sí misma, y (iii) carecer de razón suficiente.

Así y todo, ¿por qué alguien inicialmente comprometido con alguna forma del PRS debería aceptar el MR como punto de partida? Solo si hay un argumento muy poderoso para ello. Tal es el papel que puede jugar el argumento de Bradley, que solo usa una versión restringida del PRS. Apliquemos el PRS al caso de las relaciones y el resultado es el MR. Del MR, a su vez, se sigue una versión fuerte o irrestricta del PRS. El punto es que incluso las versiones restringidas del PRS, tales como la de Dasgupta o la de Kant, que operan dentro de ciertos límites bastante acotados, parecen dar apoyo al argumento monista de Bradley. Por tanto, tal como parecen haberlo intuido Hume y Russell, para garantizar pluralismo y relaciones no basta con acotar el PRS, sino que es necesario rechazarlo en su totalidad: existen varias cosas en relación, y este es un hecho bruto, arbitrario, explicado por nada.

## V

Este es el problema fundamental del AC: está fundado en el PRS y en la premisa [1], pero ambas premisas no pueden ser verdaderas conjuntamente. La premisa [1], según la cual hay seres dependientes, incluso interpretada de forma muy restringida (es decir, incluso si entendemos que tales seres dependientes no son más que meras apariencias, al modo de ilusiones o alucinaciones), es incompatible con el PRS expresado en las premisas [2] y [3]. Pues el PRS, aun en versiones restringidas como las de Kant o Dasgupta, conduce al MR, el cual a su vez conduce a una versión fuerte del PRS. De esta forma, vemos que, por una parte, la

posición racionalista moderada es incapaz de resistir el resultado del MR; y que, por otra parte, el PRS socava indirectamente el AC, puesto que el despliegue de una de sus consecuencias, el MR, pone en entredicho la idea misma de pluralismo y relaciones subyacente a la premisa [1].

Es más, el PRS parece socavarse a sí mismo y, de paso, parece socavar cualquier argumento –incluyendo el AC, el argumento monista de Bradley y el argumento leibniziano de Della Rocca–, pues la idea misma de argumento parece ser esencialmente relacional. *Argumento, inferencia, explicación*: todas estas nociones son inherentemente pluralistas y relacionales. Explicar una cosa es hacerla inteligible, y la hacemos inteligible al hacer explícitas las *relaciones* entre la cosa y su interior (entre la cosa y sus partes, estructura o propiedades), o entre la cosa y su exterior (entre la cosa y otras cosas, sus partes, estructuras o propiedades); y lo que vale para la idea misma de *explicación* vale también para las ideas mismas de *argumento* e *inferencia*.

Si somos racionales, entonces no podemos aceptar el MR, al menos no si es que también queremos aceptar la verdad de la premisa [1], aquella que da cuenta de la perspectiva humana, situada y finita desde la cual emprendemos nuestra investigación metafísica racional. Dado el punto de vista presupuesto por la premisa [1], explicar la existencia de seres dependientes como flores, perros y seres humanos no es otra cosa que hacer explícita una o más relaciones entre dicho hecho y otros hechos.

Si, en cambio, el MR fuera en efecto nuestro punto de partida, entonces este escenario tal vez sería compatible con alguna forma implícita o mística del PRS. El MR sería auto-explicativo en un sentido inefable, el único sentido posible en este caso; pero entonces ya no sería posible la existencia de preguntas, ni de explicaciones, ni de inferencias, ni de argumentos, ni de palabras. Pues el MR es incompatible con cualquier tipo de complejidad como la exhibida o presupuesta por estas entidades. El MR racionalista resulta incompatible incluso con la mera apariencia de pluralismo y relaciones. Pues, si el MR fuera el caso y alguna forma implícita o mística del PRS fuese verdadera, entonces sería imposible explicar el surgimiento de tales apariencias: no habría razón suficiente para su existencia, su surgimiento solo podría contar como un hecho bruto o arbitrario. Habría solo *Ser* indiferenciado, sin la compañía de apariencias plurales o relacionales de ningún tipo. Ahora bien, dado que, de hecho, al menos aparentemente, hacemos preguntas, explicaciones, inferencias y argumentos, el MR manifiestamente no es el caso. Nuestro punto de partida, nuestra perspectiva existencial y explicativa, no es la del MR.

Por similares razones, el MR tampoco puede ser nuestro punto de llegada. Aceptar el MR porque es el resultado de un argumento como el de Bradley es también irracional o auto-refutatorio, contradictorio con nuestro punto de partida,

con nuestra perspectiva existencial y explicativa. Pues cualquier argumento, incluido el de Bradley, opera sobre la base de presuposiciones mínimamente pluralistas y relacionales: está compuesto de varias premisas, cada premisa está compuesta de varias nociones o conceptos, la conclusión está en relación de consecuencia lógica con las premisas, etc.

Bradley debería estar de acuerdo con lo anterior, pues él entendía que las relaciones existían al menos en cierto grado, al menos como apariencias. De hecho, lo que lleva a Bradley a rechazar la realidad de las relaciones no es tanto el que sean inexplicables como el que sean *últimamente* inexplicables. Como buen racionalista, condiciona la existencia de algo a que ese algo sea explicable, y el que algo sea explicable a que ese algo sea inteligible. Acepta que las relaciones son relativamente inteligibles, lo que les garantiza su estatus de apariencias: no son absolutamente inexistentes o falsas; son reales y verdaderas *en cierto grado*. Es más, Bradley admite que apelar a relaciones es incluso necesario e inevitable en términos pragmáticos, pues nuestras formas ordinarias de pensar y actuar son indefectiblemente relacionales. Las relaciones son *últimamente* ininteligibles; Bradley les niega realidad absoluta o incondicionada. Esto, ciertamente, es un problema para Bradley, pues ¿qué podría contar como una explicación *última* de las relaciones? ¿Qué podría explicar en términos *últimos* el poder de las relaciones para relacionar? Bradley apostaba a que una unidad no relacional podría hacer *últimamente* inteligibles las relaciones. La realidad última, el Absoluto, es la unidad no relacional o supra-relacional, la unidad capaz de absorber y transformar dentro de sí las ininteligibles y contradictorias apariencias relacionales. Es más, yo diría que el MR, en Bradley, no es tanto el resultado de un argumento como un presupuesto de toda su metafísica.<sup>10</sup> Sin embargo, incluso si le concedemos a Bradley tal presupuesto, esto no soluciona nuestras dificultades. ¿Cómo podría el Absoluto de Bradley hacer surgir aparentes términos y relaciones a partir de sí mismo, un ser no relacional? ¿Por qué tal entidad auto-explicativa habría de dar lugar a seres ontológicamente degradados? Además, si ya contamos con términos y relaciones, al menos como apariencias –como abstracciones distorsionadas, útiles ficciones de descomposición, ilusiones, etc.–, ¿de qué forma la existencia de una unidad no relacional podría explicar *últimamente* cómo es que las relaciones relacionan? Tal unidad no relacional no es razón suficiente para explicar el surgimiento de apariencias relacionales.

---

<sup>10</sup> Así parece seguirse de algunos pasajes. En Bradley (1935, 650), leemos lo siguiente: “Nada para mí es real en última instancia excepto esa unidad super-relacional del Uno y los Varios, que es al mismo tiempo la consumación y la condición previa de todos y de todo.” Por otro lado, en Bradley (1935, 671), leemos algo que refuerza la idea anterior: “Por supuesto, si no hay una unidad que sea no relacional o super-relacional, entonces (estoy de acuerdo) no hay unidad final de ningún tipo ni Monismo. ¡Pero qué suposición tan monstruosamente falsa!”

Como se aprecia, incluso si presuponemos la existencia de un ser incondicionado, esta existencia no explica la existencia de seres condicionados. Es más, salvo que uno presuponga la existencia de un ser de esa clase, si nuestro punto de partida es el de la premisa [1], la razón nos empuja a seguir en cadenas relacionales explicativas que apelan a otros seres condicionados. El verse atrapado en cadenas explicativas que no terminan, sean infinitas o circulares, suele producir una suerte de ansiedad ontológica por ponerles término. Esta ansiedad puede resultar incómoda, pero parece preferible a abrazar una realidad abiertamente contradictoria. Presuponer o postular la existencia de un Absoluto no relacional para explicar las apariencias relacionales no solo no cumple con el cometido de explicarlas, sino que entra en abierta contradicción con ellas. Apelar a grados de verdad o de realidad solo posterga el problema, pues el estándar último impuesto para que algo sea verdadero o real no puede ser satisfecho por ninguna apariencia, pues toda apariencia está condenada a poseer solo *grados* de los esquivos atributos de dicho estándar último. Por tanto, la realidad no puede ser auto-consistente, omnicomprendida y no relacional al mismo tiempo. Si la realidad no relacional incluye las relaciones, sea que éstas se entiendan de una forma ontológica respetable o degradada, entonces deja de ser no relacional o se torna auto-contradictoria. Si la realidad excluye las relaciones, sea que éstas se entiendan de una forma ontológica respetable o degradada, entonces las relaciones han de estar condenadas a la periferia de las apariencias y la realidad deja de ser omnicomprendida; la realidad se torna una ininteligible cosa-en-sí, en abierta oposición a sus apariencias; se abre una brecha (¡una relación!) insalvable entre apariencias y realidad. So pena de contradicción, el acceso al MR no puede ser a través de medios relacionales, ni el MR puede dar lugar a relaciones. No es posible combinar el pensamiento discursivo, lógico, relacional con un resultado o punto de partida no discursivo, místico, no relacional (cf. Blanshard 1984, 224-226); o al menos no es posible combinarlos en forma no paradójica. En este sentido, Della Rocca (2020, cap. 9) es consistente, pues, aunque opta por aceptar tanto el argumento de Bradley como el MR, está también dispuesto a abrazar la paradoja que esta conjunción conlleva.

## VI

¿Qué hacer? ¿Cómo aceptar alguna forma siquiera restringida del PRS, sin traicionar la verdad contenida en la premisa [1] ni los presupuestos pluralistas y relacionales del AC? ¿Cómo ser racional sin socavar la idea misma de explicación racional?

Podemos aceptar la demanda por explicaciones, pero rechazar la demanda por explicaciones *últimas*. Podemos explicar las relaciones sin buscar explicaciones *últimas* de ellas en términos no relacionales. Podemos explicar la existencia

de seres dependientes sin buscar explicaciones *últimas* de ellos en términos de seres auto-explicativos. Fue el intento por dar una explicación *última* del poder de las relaciones para relacionar lo que llevó a Bradley al paradójico resultado que es el MR. Cuando intentamos trascender las relaciones para explicarlas, nos encontramos con la necesidad de postular el MR, el *Ser* no relacional. Algo parecido sucede en el AC: si intentamos trascender la esfera de los seres dependientes, entonces nos encontramos con la necesidad de postular un ser auto-explicativo. Sin embargo, vimos que, tanto en el argumento de Bradley como en el AC, la aceptación de un ser incondicionado no trae consigo la explicación prometida. Después de todo, un ser incondicionado, totalmente suficiente por y en sí mismo, ¿qué necesidad tendría de crear seres condicionados? ¿Por qué habría de tener la necesidad de abandonar su perfecto estado? No hay razón suficiente. Una vez que postulamos un ser incondicionado, toda adición ontológica a dicho ser parece arbitraria, bruta; frente a los seres condicionados, el presunto poder explicativo absoluto de un ser incondicionado no es más que aparente.

Para ser racionales, en el caso particular del AC, debemos aceptar como legítimo el punto de partida expresado en la premisa [1] y como legítima la demanda de que todo ser sea explicable expresada en la premisa [2]. Aceptamos la existencia, al menos aparente, de términos y relaciones, y aceptamos las presuposiciones pluralistas y relacionales que subyacen a todo argumento, explicación o inferencia. Además, aceptamos que todo ser, tomado individualmente, tiene una explicación. Sin embargo, debemos rechazar la premisa [3]. Es solo este último aspecto del PRS el que nos lleva a intentar trascender la esfera de los seres dependientes. Por cierto, esto implica el fracaso del AC; pero este es el precio que debemos pagar si queremos ser racionales sin contradecirnos en el camino.

Al aceptar la premisa [1] no estamos dando a la existencia de seres dependientes ningún privilegio filosófico; no estamos elevando la verdad de la premisa [1] al estatus que filósofos dogmáticos suelen dar a las verdades mooreanas o intuiciones recalitrantes. La existencia de tales seres es tan revisable como cualquier otra premisa de nuestro sistema de conocimiento (Rescher 2017). No es un axioma ni un fundamento que debemos aceptar contra toda evidencia. No aceptamos la existencia de flores, perros y seres humanos como un hecho bruto o arbitrario, ni como un hecho auto-explicativo. La existencia de tales seres no es un hecho inmune a nuestras legítimas demandas explicativas; por el contrario, se trata de un hecho que reclama ser acomodado dentro de nuestro sistema de creencias. Tanto es así que quedamos abiertos a la posibilidad de que la existencia de varias cosas y relaciones no sea más que *mera* apariencia. Simplemente es el ineludible punto de partida de quienes, como nosotros, se encuentran en medio de las cosas. Sin embargo, este punto de partida, junto al aspecto del PRS que sostiene que la existencia de todo ser es explicable (premisas [2]), difícilmente nos autoriza a dar un salto racional hacia lo incondicionado. Si somos racionales, no

podemos dar un salto de lo condicionado a lo incondicionado. Dados el punto de partida expresado por la premisa [1] del AC y la verdad de la premisa [2], lo racional es aceptar que *todo* es explicable en términos *relativos* o *condicionados*, y que *nada* es explicable en términos *absolutos*, *últimos* o *incondicionados*. Por lo demás, como el racionalista condiciona la existencia de algo al hecho de que ese algo sea explicable, estamos forzados a concluir que nada existe en términos absolutos, últimos o incondicionados. Abstenernos de intentar trascender lo relativamente explicable es la única forma de ser racionales sin sacrificar a la misma razón en el camino. Dado un punto de partida siquiera *aparentemente* relacional y pluralista, toda explicación no puede ser sino *inherentemente relacional y pluralista*. Lo relacional no puede ser explicado en términos no relacionales.

Si la premisa [1] y la premisa [2] del AC son verdaderas, entonces debemos rechazar la premisa [3] y, por tanto, también debemos rechazar la conclusión [4]. Debemos aceptar que no hay razón suficiente que nos autorice a trascender la esfera de los seres dependientes para postular o presuponer un ser auto-existente.

Lo argumentado aquí me parece que, de alguna forma, ayuda a esclarecer la razón por la cual la teología racionalista que subyace al AC es en cierta medida inestable: no es capaz de combinar bien las exigencias de la razón encarnadas en el PRS con las creencias religiosas a las que supuestamente el AC pretende prestar servicios, de modo que termina ofreciendo una mala combinación de “filosofía descuidada y religión sin alma” (Beiser 1987, 77). Pocos episodios ilustran mejor esta tensión que la “Controversia sobre el Panteísmo” que tuvo lugar a fines del siglo XVIII entre Jacobi y Mendelssohn. La discusión marcó un punto de inflexión no solo en el curso de la ilustración alemana y el kantismo, sino también en la forma en que fue recibida en los siglos venideros la filosofía de Spinoza, sin duda uno de los filósofos que ha adherido con mayor intensidad a una versión irrestricta del PRS. Así presenta Beiser nuestro dilema:

Nos enfrentamos a una elección difícil y dramática: o seguimos nuestra razón y nos volvemos ateos y fatalistas; o renunciamos a nuestra razón y damos un salto de fe en Dios y la libertad. En términos más generales, tenemos que elegir entre un escepticismo racional o una fe irracional. Simplemente no existe un camino intermedio reconfortante entre estas opciones, no hay forma de justificar la moral y la religión a través de la razón. (1987, 80)

Jacobi vio muy bien cuáles eran las consecuencias de ser leal al PRS. Se dio cuenta de que un compromiso irrestricto con la razón parece llevarnos directamente al abismo del ateísmo. También vio, antes que Kierkegaard, que la fe parece exigir de nosotros una ruptura con la razón pura. Por todo lo que he dicho, un compromiso con el PRS y las apariencias es incompatible con un compromiso

con lo incondicionado. Un compromiso con lo incondicionado nos exige un quiebre con la razón pura, nos exige un acto de fe puro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Michael. 2018. *Cosmological Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Blanshard, Brand. 1984. "Bradley on Relations." En *The Philosophy of F. H. Bradley*, editado por Anthony Manser y Guy Stock, 211-226. Oxford: Clarendon Press.
- Bliss, Ricki – Trogdon, Kelly. 2016. "Metaphysical Grounding." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, editada por Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>.
- Bradley, Francis Herbert. 1930. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. 2ª ed., 9ª imp. Oxford: Clarendon Press.
- Bradley, Francis Herbert. 1935. "Relations." En *Collected Essays*, Vol. II, 629-676. Oxford: Clarendon Press.
- Briceño, Sebastián. 2021. "Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica." *Trans/Form/Ação* 44: 285-410.
- Briceño, Sebastián. 2023. "How the Principle of Sufficient Reason undermines the Cosmological Argument." *Kriterion* 64: 651-671.
- Collingwood, Robin George. 2005. "The Metaphysics of F. H. Bradley: An Essay on 'Appearance and Reality'." En *An Essay on Philosophical Method*, editado por James Connelly y Giuseppina D'Oro, 227-252. Oxford: Oxford University Press.
- Dasgupta, Shamik. 2016. "Metaphysical Rationalism." *Noûs* 50: 379-418.
- Della Rocca, Michael. 2010. PSR. *Philosophers' Imprint* 10: 1-13.
- Della Rocca, Michael. 2018. "Playing with Fire: Hume, Rationalism, and a Little Bit of Spinoza." En *The Oxford Handbook of Spinoza*, editado por Michael Della Rocca, 464-481. Oxford: Oxford University Press.
- Della Rocca, Michael. 2020. *The Parmenidean Ascent*. Oxford: Oxford University Press.
- Gale, Richard. 2016. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerson, Lloyd. 1987. "Two Criticisms of the Principle of Sufficient Reason." *Philosophy of Religion* 21: 129-142.
- Harrop, Stephen. 2020. "On some Leibnizian Arguments for the Principle of Sufficient Reason." *History of Philosophy Quarterly* 37: 143-162.
- Horgan, Terence – Potrč, Matjaž. 2008. *Austere Realism: Contextual Semantics Meets Minimal Ontology*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hume, David. 1993. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Reimp. Indianapolis, IN: Hackett. [*An Enquiry*]

- Hume, David. 1980. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Reimp. Indianapolis, IN: Hackett. [*Dialogues*]
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Trads. P. Guyer y A. Wood. Cambridge University Press. [*KrV*]
- MacBride, Fraser. 2011. "Relations and Truthmaking II." *Proceedings of the Aristotelian Society* 111: 161-179.
- Melamed, Yitzhak – Lin, Martin. 2023. "Principle of Sufficient Reason." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)*, editada por Edward N. Zalta y Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/sufficient-reason/>.
- Pruss, Alexander. 2006. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichenbach, Bruce. 1972. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher.
- Reichenbach, Bruce. 2021. "Cosmological Argument." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*, editada por Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cosmological-argument/>.
- Rescher, Nicholas. 2017. "Philosophy as Rational Systematization." En *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, editado por Giuseppina D'Oro y Søren Overgaard, 32-43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, William. 1998. *The Cosmological Argument*. New York, NY: Fordham University Press.
- Rowe, William. 2007. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Schaffer, Jonathan. 2010. "Monism: The Priority of the Whole." *Philosophical Review* 119: 31-76.
- Spinoza, Baruch. 1985. "Ethics." En *The Collected Writings of Spinoza*, Vol. 1, editado por Edwin Curley, 408-617. Princeton, NJ: Princeton University Press. [*Ethics*]
- Taylor, Richard. 1992. *Metaphysics*. 4ª ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. 2015. *Metaphysics*. 4ª ed. Boulder, CO: Westview Press.
- Williamson, Timothy. 2002. "Necessary Existents." En *Logic, Thought and Language*, editado por Anthony O'Hear, 233-251. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollheim, Richard. 1959. *F. H. Bradley*. Harmondsworth: Penguin Books.