



Revista Científica General José María
Córdova

ISSN: 1900-6586

revistacientifica@esmic.edu.co

Escuela Militar de Cadetes "General José
María Córdova"
Colombia

Earp, Brian D.

La ciencia no puede determinar los valores humanos

Revista Científica General José María Córdova, vol. 13, núm. 15, enero-junio, 2015, pp.
233-243

Escuela Militar de Cadetes "General José María Córdova"
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476247223009>

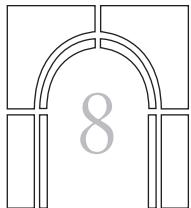
- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cómo citar este artículo: Earp, B. D. (2015, enero-junio). La ciencia no puede determinar los valores humanos. *Rev. Cient. Gen. José María Córdova* 13(15), 233-243



La ciencia no puede determinar los valores humanos*

Recibido: 5 de marzo de 2015 • Aceptado: 13 de abril de 2015.

Science cannot Determine Human Values

La science ne peut pas déterminer les valeurs humaines

A ciência não pode determinar os valores humanos

Brian D. Earp ^a

* Universidad de Oxford, Oxford, Inglaterra. *Disclaimer*. Con el título «Science cannot determine human values» [La ciencia no puede determinar valores humanos] este artículo fue originalmente aceptado para publicación en la revista inglesa «Think» (ISSN 1477-1756), editada por Stephen Law, y publicada tres veces al año por Cambridge University Press», con el patrocinio del Instituto Real de Filosofía de Londres («Royal Institute of Philosophy») (Earp, 2015b). Aquí se reproduce en traducción española de Jesús Alberto Suárez Pineda, editor de la *Rev. Cient. Gen. José María Córdova* (ISSN 1900-6586), con permiso de la revista *Think* que publicará el artículo original. Una versión preliminar del artículo se encuentra disponible en el sitio *Practical Ethics*, auspiciado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford. El enlace original vincula un video que reproduce un intercambio entre Earp y Harris. Este artículo es una adaptación de un blog informal postulado por el autor con el título: “Sam Harris is wrong about science and morality” (Sam Harris está equivocado sobre la relación entre ciencia y moralidad), publicado en noviembre 17, 2011 en: <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2011/11/sam-harris-is-wrong-about-science-and-morality/>.

^a Investigador asociado en *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* (Centro Uehiro para la Ética práctica de Oxford), adscrito a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford; Consultor independiente que trabaja con el Instituto de Ciencia y Ética en Oxford. Contacto: brian.earp@gmail.com.

Resumen. Sam Harris en su libro *El paisaje moral* (*The Moral Landscape*, 2011), sostiene que “la ciencia puede determinar valores humanos”. A esto replica que mientras *la filosofía moral secular* puede por cierto ayudarnos a determinar nuestros valores, *la ciencia* —tal como se entiende hoy esta palabra en términos generales—¹ desempeña una función accesoria. En la medida en que la ciencia pueda *determinar* cómo debiéramos comportarnos,² sería solo si nos suministrara información empírica, lo que podría integrarse perfectamente en una cadena de razonamiento (moral) deductivo. Las premisas de tal razonamiento, no obstante, en modo alguno pueden derivarse de un método científico: provienen, en cambio, de la filosofía o del sentido común.

Palabras clave: ciencia, filosofía moral, información empírica, razonamiento moral deductivo, sentido común, valores humanos

Abstract. Sam Harris, in his book *The Moral Landscape* (2011), argues that “science can determine human values.” Against this view, I argue that while *secular moral philosophy* can certainly help us to determine our values, *science*—at least as that word is commonly understood—must play a subservient role. To the extent that science can “determine” what we ought to do, it is only by providing us with empirical information, which can then be slotted into a chain of deductive (moral) reasoning. The premises of such reasoning, however, can in no way be derived from the scientific method: they come, instead, from philosophy—and common sense.

Key words: common sense, deductive moral reasoning, empirical information, human values, moral philosophy, science.

Résumé. Sam Harris, dans son livre *Le paysage moral* (*The Moral Landscape*, 2011) soutient que «la science peut déterminer des valeurs humaines». Contre ce point de vue, on affirme que, si *la philosophie morale laïque* peut sûrement déterminer nos valeurs, le mot *science* cependant —au moins comme il est généralement entendu— n'a qu'un rôle soumis. Dans la mesure où la science peut «déterminer» ce que nous devrions faire, en lui offrant une information empirique qui pourraient être admis dans la chaîne de raisonnement déductif d'ordre moral. Toutefois, les prémisses de ce raisonnement, il ne peut en aucun cas peuvent être dérivés de la méthode scientifique: lorsqu'ils proviennent de la philosophie à la place, ou bien du bon sens.

Mots-clés: bon sens, information empirique, philosophie morale, raisonnement déductif d'ordre moral, science, valeurs humaines.

Resumo. Sam Harris, em seu livro *A Paisagem Moral* (*The Moral Landscape*, 2011), argumenta que «a ciência pode determinar os valores humanos». Contrariamente a esta visão, argumenta-se que, enquanto *a filosofia moral secular* certamente pode nos ajudar a determinar os nossos valores, a *ciência*, pelo menos tão como hoje entendem esta palavra em termos gerais, desempenha um papel acessório. Na medida em que a ciência pode «determinar» o que devemos fazer, se nós só iria fornecer dados empíricos, o que poderia

¹ “La ciencia es la creación de conceptos y la explicación de los mismos en los hechos. La ciencia no dispone de otro modo de comprobar el concepto que el de su conformidad empírica con los hechos” (Bronowski, 1968, 3, 5, p. 101). La ciencia no puede decirnos cómo vivir, ni tampoco lo que es correcto o incorrecto: cfr. *infra*, la parte de la *discusión* del artículo. En este sentido, la moralidad no consiste en relaciones que son objeto de la ciencia: cfr. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 3.1.1.26, p. 4 40 (N. del T.).

² Bronowski (1968, p. 95) dice al respecto: “La cuestión referente a cómo un hombre *debiera* comportarse es una cuestión social que siempre afecta a varios hombres. Y si el hombre no acepta más juicio ni más comprobaciones que las suyas, se encuentra sin instrumentos con los que hallar una respuesta a la cuestión” (N. del T.).

ser perfeitamente integrados em uma cadeia de raciocínio dedutivo (moral). As premissas de tal raciocínio, no entanto, de modo algum pode ser derivado de um método científico: Em vez disso, eles derivam da filosofia, ou do senso comum.

Palabras-chave: ciéncia, filosofia moral, informaçao empírica, raciocínio dedutivo moral, senso comum, valores humanos.

Introducción

Acabo de leer el opúsculo *Mentir* (Lying, 2013) del neurocientífico y escritor Sam Harris (Harris, 2013). Es posible que más adelante escriba sobre ello. Pero para el fin del presente artículo, me gustaría discutir un libro anterior de Harris que tiene por título *El paisaje moral* (*The Moral Landscape*, 2011). Como acotación al margen, debo expresar mi perplejidad —antes no manifestada— a propósito de una *nueva y audaz posición* de Harris, defendida hasta ahora con la publicación de tan controvertido escrito, según el cual “la ciencia puede determinar valores humanos”.

En su último libro —el que versa sobre la mentira— Harris argumenta que efectivamente uno nunca debería mentir, aunque su pretensión en *El paisaje moral* de estar revolucionando la filosofía moral me parece el colmo de la deshonestidad. Lo que él hace realmente en este libro es lo que podría llamarse lisa y llanamente *razonamiento moral secular* —como han estado haciendo los filósofos profanos durante mucho tiempo³ pero en cambio dice estar haciendo uso de la ciencia *objetiva*, para decidir lo que está bien y lo que está mal. Que Harris *realmente* haya conseguido salvar la famosa brecha entre el *es* y el *debería ser* parece poco probable. Antes de entrar en materia, examinemos su argumento para ver de qué se trata. (Alerta de un detractor: argumentaré que la aseveración principal de Harris o bien es falsa o carece por completo de interés, por ser trivialmente verdadera; para otras consideraciones, Earp, (2015a).

³ En su sentido genérico, similar al de Hume, el autor entiende por «razonamiento moral secular», o moralidad laica, el razonamiento propio de la «ética secular» o «ética laica» que en el lenguaje filosófico se distingue de «razonamiento moral religioso» o moralidad religiosa, la cual deriva su razonamiento de una revelación divina o guía sobrenatural; «filosofía moral» es sinónimo de «ética» o «moralidad», la cual nos indica lo que «deberíamos» hacer y se caracteriza básicamente por fundar la ética solo en facultades humanas. En su sentido restringido, que es el usado por Hume y sus contemporáneos, «asuntos morales» son todos los temas que no se encuentran en el campo de la «ciencia del hombre», la cual abarcaría en general el estudio que no cae en el ámbito de la «filosofía natural», o ciencias naturales, tanto las físicas como las biológicas que solo pueden comprobar hechos. En toda su obra, Deleuze hizo una clara distinción entre la ética y una moral o un conjunto de normas restrictivas con que juzgamos la vida con relación a acciones e intenciones buenas o malas, mientras que la ética es una forma de valorar lo que hacemos en términos de las formas de estar en el mundo. José Luis Aranguren, en su *Ética*, caracteriza tal diferencia con dos expresiones: la moral sería «moral vivida», y la ética «moral pensada». Adela Cortina —autora de *Neuroética y Neuropolítica*— es del mismo parecer, aduciendo que así como distinguimos entre la ciencia y la filosofía de la ciencia, la religión y la filosofía de la religión, el arte y la filosofía del arte, así distinguimos también entre la moral y filosofía moral o ética. La verdad es que las palabras «ética» y «moral», en sus respectivos orígenes griego (*ethos*) y latino (*mos, moris*) significan prácticamente lo mismo: *ethos* ‘carácter’, *mos* ‘costumbre’ y, a fin de cuentas, se refieren a un tipo de «saber» que nos orienta para forjarnos un buen «carácter» —de ahí que la gente normal y corriente las utilice como sinónimos—; pero también es verdad que en el lenguaje filosófico se diferencia estas dos palabras, para designar dos tipos de «saber»: la «moral» que forma parte de la vida cotidiana de todas las sociedades, y la «ética» o que reflexiona filosóficamente sobre la moral, y nace con la misma filosofía, en su vertiente de «filosofía moral». De ello se deduce que mediante la ética o filosofía moral juzgamos a los demás y a nosotros mismos acorde con lo que *somos* y *deberíamos ser* (N. de T.).

Discusión

Comenzaré por considerar la cuestión referente a la brecha *es/debería ser*,⁴ en beneficio de los lectores que no estén familiarizados con el concepto. Se trata de una vieja idea, que se remonta por lo menos a David Hume⁵ (Dodd & Stern-Gillet, 1995, pp. 727-746). La dificultad, pues, estriba en que no hay razones para pensar la realidad, o bien a partir del modo en que el mundo *es realmente*, o bien en términos de enunciados sobre la forma en que el mundo *debería ser*, sin el intercambio de premisas adicionales. En resumen: no se puede derivar valores de los hechos. Voy a utilizar un ejemplo ilustrativo antes de proseguir.

Tomemos un hecho que se produce en la naturaleza: la violación en chimpancés, por ejemplo; hay algunos argumentos evolucionistas que explican su existencia real en la especie humana y en los animales con igual certeza (para su discusión, Wrangham & Peterson, 1996). Pero este hecho no nos dice absolutamente nada sobre si es correcto la violación de personas. Esto se debe a que lo *natural* no conlleva a lo *correcto* —al igual que lo *no natural* no necesariamente significa que algo es *incorrecto*— (Earp, Sandberg & Savulescu, 2012, pp. 561-587). De hecho, la respuesta correcta es que *no está bien*, y esto es un juicio que se tiene en la relación entre filosofía moral y sentido común: no se trata de un resultado de la ciencia.

Habiendo sido entendido esto se puede señalar ahora que el dominio de la ciencia es describir la naturaleza, y luego explicar sus descripciones en términos de estructuras o leyes más profundas. La ciencia no puede decirnos cómo vivir. No nos puede decir lo que es correcto o incorrecto. Si un sistema de pensamiento afirma estar haciendo esas cosas, no puede ser ciencia. Si un científico nos dice que él ha logrado identificar ciertos enunciados acerca de *cómo debiéramos comportarnos*, no pueden ser enunciados científicos, y la bata de laboratorio ya no estaría hablando como científico. Las preguntas acerca de *cómo deberíamos vivir* —para bien o para mal— quedan fuera del ámbito de la investigación empírica “objetiva”. Tenemos que ordenarlas, en medio de la confusión, por nosotros mismos.

Si *hubiera* una manera de pasar del *es* al *debería ser* se precisaría de la obra de un genio filosófico para establecerla, y —con independencia de cuáles sean sus méritos— el libro de Harris no es precisamente la obra de un genio filosófico. Resumamos su argumento:

⁴ El autor se refiere a la cuestión de pasar de un «es» a un «debería ser»; es decir, de los «hechos» a los «valores». El problema estriba en que la filosofía moral nos indica lo que «deberíamos» hacer; la ciencia, en cambio, solo puede comprobar hechos (N. del T.).

⁵ La cuestión de la brecha entre el *es* y el *debería ser* fue planteada en el siglo XVIII, por el filósofo escocés David Hume (1711-1776), quien advierte, en su *Tratado de la naturaleza humana* de 1740, que en todo sistema de moralidad que él encontró no se pudo derivar un razonamiento condicional a partir de proposiciones concernientes a los hechos: “y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es* y *no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imprescindible, pero no es, sin embargo, de gran importancia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella (Hume, 2012, 3.1.1.27, p. 441). Lo que Sam Harris desea hacer en su libro *El paisaje moral: cómo la ciencia puede determinar los valores humanos* (2011, pp. 9-12) es desafiar la proposición de Hume sobre la separación de los hechos (la forma en que el mundo *es*) y los valores (la forma como *deberíamos ser* o cómo un hombre *debiera comportarse*), argumentando que los *hechos son valores*, que los juicios morales son una especie de hechos, y como tales son susceptibles de investigación científica. Harris quiere que la ciencia —y particularmente la *neurociencia*— pueda ayudarnos a superar nuestros dilemas morales (N. del T.).

1. La moralidad *trata* del mejoramiento del bienestar de seres conscientes.
2. Los hechos sobre el bienestar de seres conscientes son accesibles a la ciencia.
3. La conclusión que se saca de ello es que la ciencia nos puede decir lo que es objetivamente *moral*. En una palabra: la ciencia puede decírnos si algo aumenta o disminuye el bienestar de seres conscientes.

He aquí el problema. La premisa (1) es una premisa filosófica. No es un hecho de la ciencia ni un fenómeno de la naturaleza —ni tampoco es derivable de la ciencia o de la naturaleza—: se trata de un juicio de valor. Se podría pensar que se trata de una buena premisa; pero uno no puede pensar —y aunque crea que es básicamente acertado—, que queda mucho trabajo filosófico por hacer para hacerlo explícito. (He aquí un interrogante crucial: ¿cómo se define el bienestar en primera instancia, *científicamente* o de otra manera?).

Todo esto se reduce, entonces, a que *dado* un cierto valor filosófico, premisa o punto de partida, la ciencia puede suministrarnos hechos relevantes en nuestra elección de cómo vivir. Eso está bien, pero ¿qué hacer? Eso es lo que la ciencia siempre ha sido capaz de hacer. Esto es sencillamente filosofía moral que se ocupa de los hechos.

Pero concedamos a Harris su primera jugada. Convengamos en su premisa filosófica. Tal vez él quiere decir que la ciencia es lo bastante compleja como para ayudarnos a resolver determinados dilemas morales muy concretos que existen *en* el marco filosófico general que hayamos acordado (verbigracia, alguna versión de utilitarismo). Tal vez los neurocientíficos algún día nos dirán cosas sorprendentes sobre cómo se procesa el dolor en el cerebro, por ejemplo, y esto nos permitirá deducir el resultado moral correcto en algún caso particular (aceptando de nuevo las premisas).

Todo esto parece muy probable en teoría. Pero si esto es lo que Harris quiere decir, los ejemplos en que se apoya son débiles. Consideremos su análisis sobre los talibanes. Harris sostiene que *según la ciencia*, el trato que los talibanes dan a las mujeres (obligadas a llevar burkas —y atuendos por el estilo—) es objetivamente incorrecto conforme a la moralidad. ¿Por qué? Porque obligadas a llevar burkas —y atuendos por el estilo— no conduce al bienestar de seres conscientes, a saber, seres conscientes forzados a llevar burkas.

Espero que podamos estar de acuerdo en que no necesitábamos que la *ciencia* nos dijera que tratar a las mujeres de esta manera es malo (o al menos seriamente problemático de diversas maneras): el sentido común, o, mejor, *la filosofía moral secular*, lo hará bastante bien. Y si alguien no está de acuerdo (por no decir los talibanes), y replica: “*la ciencia* dice que estamos equivocados”, eso servirá de poco para hacernos cambiar de opinión, y con razón. Lo que Harris parece hacer es tratar de obstaculizar el prestigio y la *objetividad* de la labor científica (Earp, 2011, pp. 1-9), al calificar el comportamiento de ciertos grupos como categóricamente *erróneo*.

En la filosofía, por supuesto, hay un gran debate sobre si ciertos sistemas morales son mejores que otros, o si, en efecto, hay hechos morales *objetivos* en absoluto (véase mi documento de trabajo “Entre el relativismo moral y la hipocresía moral. El caso de la mutilación genital femenina”, disponible en la red para comentarios: Earp (2015c)). Esto ha estado sucediendo por lo menos desde los últimos cien de años. Al *afirmar* que todo lo que necesitamos saber acerca de la moralidad es que el utilitarismo es correcto y que, además, los hechos son incontestables

con relación a qué tipo de cosas maximizan utilidades, Harris no aporta nada al debate. Lo pasa por alto, quizás.

Debo señalar además que Sam Harris llegó a la Universidad de Oxford hace unos años (cuando yo era un estudiante graduado de Oxford) para dar una conferencia sobre su libro *El paisaje moral* (*The Moral Landscape*, 2011). Esta conferencia especial fue organizada por Richard Dawkins.⁶ Para dar inicio al debate, Dawkins indujo a Harris sobre qué de lo que estaba diciendo era nuevo. A continuación transcribimos parte de esa conversación:

DAWKINS: Te enfrentas a los problemas clásicos que los filósofos morales han enfrentado durante mucho tiempo... Parece que estás abordando esos problemas con un nuevo pensamiento, cuyo resultado es que la ciencia, al contrario del pensamiento filosófico —o de la razón filosófica— podría ayudar. Ahora, la filosofía moral es la aplicación del razonamiento lógico científico a problemas morales. Pero en realidad aplicas tus conocimientos especializados en neurobiología, que es una nueva forma de hacerlo. ¿Me puedes contar acerca de ello?, porque no me ha quedado claro respecto de qué puede aportar la neurofisiología a la comprensión de estos problemas morales.

HARRIS: Bueno, en realidad creo que la frontera entre la ciencia y la filosofía no existe realmente... La filosofía es la matriz de las ciencias. En el momento en que algo es experimentalmente manejable, entonces las ciencias brotan de la filosofía. Y cada ciencia tiene su propia filosofía incorporada en ella. Así que no hay partición en mi mente.

Ahora vemos la raíz del problema. Por *ciencia* Harris quiere decir, evidentemente, *filosofía*... o, al menos, algo que no es muy diferente de la filosofía con arreglo a sus principios. Ahora bien, es evidente que la ciencia tiene algunos fundamentos filosóficos incorporados en ella (Earp & Trafimow, 2015b). Este es por supuesto también el caso del “razonamiento lógico científico” (como Dawkins se pregunta en su exposición), es primordial tanto para la realización e interpretación de la investigación empírica, así como para asentar los principios de la filosofía. Pero cuando Harris afirma que la “*ciencia* puede determinar los valores humanos” claramente espera que sus lectores (u oyentes) evoquen una imagen de esos investigadores —a los me referí anteriormente—, que salen de sus laboratorios vestidos de bata blanca, pues de lo contrario su afirmación sería poco interesante.

Para ilustrar esta asunto, permítanme sacar por un momento mi vieja libreta de apuntes con el propósito de confirmar cuál fue exactamente el título de la conferencia de Harris en la Universidad de Oxford —ese título ostentoso que vendió tantas entradas— ¡Ah, sí! Ya lo recuerdo: “¿Quién dijo que la ciencia no tiene nada que decir sobre la moralidad?” Es más, si hacemos una rápida actualización sobre la base de la definición personal de Harris de la ciencia, tendríamos: “¿Quién dijo que la *filosofía* no tiene nada que decir sobre la moralidad?”

La respuesta es: nadie ha dicho nunca eso. La filosofía moral más los hechos no es la *ciencia* que nos dice verdades morales objetivas.

⁶ Autor de *El gen egoísta* (*The selfish gene*), la obra de biología evolutiva que le dio fama mundial en 1973, con portada original de Desmond Morris (Dawkins, 1993) y de *El espejismo de Dios* (*The God Delusion*). Cf. sus *Memorias* (Dawkins, 2014), en versión española, de reciente aparición en librerías (N. del T.).

Conclusión

Me gustaría terminar con una nota personal. Yo asistí a la conferencia de Harris, y en la sesión de preguntas lo abordé sobre dos cuestiones puntuales. *Primera:* ¿cómo fue exactamente que su argumento nos permitirá cerrar la brecha entre el *es* y el *debería ser*? *Segunda:* ¿qué nos puede decir la *ciencia* sobre moralidad que no supiéramos ya desde el punto de vista del sentido común (o razonamiento moral secular)?⁷

Nos queda ahora tan solo hacer un comentario preliminar, en caso que se decida ver el video, o antes de leer su transcripción (véase Apéndice). Obsérvese las cuatro primeras palabras de la respuesta de Harris a mi pregunta: “*The moment you grant...*” (Si se concede que...). Según mi opinión, lo que Harris quisiera darnos a entender se funda precisamente en una premisa filosófica, y no científica. Por consiguiente, podemos inferir de aquí que su “paisaje moral”⁸ no está científicamente determinado como él pretende (para críticas más formales del argumento de Harris: Pigliucci, 2013, pp. 142-153; Blackford, pp. 53-62; Kaufman, 2012, pp. 55-65).

⁷ Nuestro intercambio se puede ver en un video de YouTube del evento (el enlace se ofrece en Harris, 2011b; para la transcripción bilingüe inglés-español, véase Apéndice (N. del A.).

⁸ La expresión “paisaje moral” que usa Harris (2011) describe el espacio de todas las posibles experiencias de valores humanos, donde los picos representan las cumbres del bienestar, y los valles, los peores sufrimientos (N. del T.).

Referencias

1. Bataille, G. (2009). *La parte maldita y apuntes inéditos* (Julián Fava y Lucía Ana Belloro, trad.). (Obra original publicada en 1976). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
2. Blackford, R. (2010). Book Review: Sam Harris' The Moral Landscape. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 53-62.
3. Bronowski, J. (1968) [1965] *Ciencia y valores humanos* (Carlos Ribalta, trad.). Barcelona: Editorial Lumen.
4. Dodd, J., & Stern-Gillet, S. (1995). The is/ought gap, the fact/value distinction and the naturalistic fallacy. *Dialogue*, 34(04), 727-746.
5. Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta*. (Obra original publicada en 1993). Barcelona: Biblioteca Científica Salvat.
6. Dawkins, R. (2007). *El espíritu de Dios*. (Obra original publicada en 2006). Madrid: Editorial Espasa Calpe.
7. Dawkins, R. (2014). *Una curiosidad insaciable. Los años de formación de un científico en África y Oxford* (Obra original publicada en 2013). Barcelona: Tusquets.
8. Earp, B. (2011). Can science tell us what's objectively true? *The New Collection* 6(1), 1-9.
9. Earp, B. (2015a). Does religion deserve a place in secular medicine? *Journal of Medical Ethics*. E-letter. From http://jme.bmjjournals.org/content/41/3/229/reply#medethics_el_17551
10. Earp, B. (2015b). Science cannot determine human values. *Think*, in press.
11. Earp, B. (2015c). Between moral relativism and moral hypocrisy: The case of 'FGM.' Documento de trabajo. Recuperado de https://www.academia.edu/10197867/Between_moral_relativism_and_moral_hypocrisy_The_case_of_FGM
12. Earp, B., Sandberg, A. & Savulescu, J. (2012). Natural selection, childrearing, and the ethics of marriage (and divorce): Building a case for the neuroenhancement of human relationships. *Philosophy & Technology*, 25(4), 561-587.
13. Earp, B. & Trafimow, D. (2015b). Replication, falsification, and the crisis of confidence in social psychology. *Frontiers in Psychology*, 6(621), in press. Accepted manuscript available at <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2015.00621/abstract>.
14. Harris, S. (2011a). *The moral landscape: How science can determine human values*. New York: Simon and Schuster.
15. Harris, S. (2011b). Who says science has nothing to say about morality (Harris's talk at Oxford, hosted by Richard Dawkins, Q&A, exchange of Brian Earp and Sam Harris; YouTube video of the event available at <http://www.youtube.com/watch?v=UuuTOpZxwRk>). Oxford: University of Oxford.
16. Harris, S. (2013). *Lying. [Mentir]* (Ricardo García Pérez, trad.). Amazon Crossing. Kindle Edition. Opelousas, Luisiana, EE. UU.: Four Elephants Press.
17. Hume, D. (2012). [1739-1740] Tratado de la naturaleza humana. En *Hume* (pp. 31-596) (estudio introductorio de José Luis Tasset). Madrid: Gredos, Biblioteca de grandes pensadores.
18. Kaufman, W. R. (2012). Can Science Determine Moral Values? A Reply to Sam Harris. *Neuroethics*, 5(1), 55-65.
19. Pigliucci, M. (2013). New Atheism and the scientific turn in the atheism movement. *Midwest Studies in Philosophy*, 37(1), 142-153.
20. Sin dioses (S.f.). *El paisaje moral: pensar sobre los valores humanos en términos universales por Sam Harris*. Recuperado de <http://www.sindioses.org/sociedad/paisaje-moral.html#sthash.eVRt5UxX.dpuf>.
21. Wrangham, R. & Peterson, D. (1996). *Demonic males: Apes and the origins of human violence*. Houghton Mifflin Harcourt.

Apéndice.

Transcripción bilingüe inglés-español del intercambio sostenido entre Brian Earp y Sam Harris, a propósito de la conferencia de Oxford de Harris (cfr. Harris, 2011b, sección de preguntas).

BRIAN EARP'S QUESTION: This last hour has been a lot of fun to listen to, because we've been engaging in what seems like a very thoughtful, fruitful, intelligent exercise in secular moral reasoning—which is an important thing to do.

But I think why we all came here is because you seemed to be claiming to do something much, much more interesting than that, namely that you could appeal to science to say something that's objectively true about morality, rather than simply use science as way to feed us facts into the normal secular moral reasoning that we'd all like to think we could engage in.

Yet when you put down the philosophical cornerstone of your case, you seemed to appeal to common sense—sort of low-hanging fruit: wouldn't everybody say it's objectively wrong—or it's really bad, as you put it, when you sort of qualified your statement—wouldn't you say it's bad to throw acid on someone's face? We'd all say it's bad, but that's not the philosophically interesting case that you were proposing to make. So it seems like you may be caught between either making a common-sense argument, on the one hand, or an inability to define your position in a strong sense, on the other hand. How are you making that really interesting claim that we can turn to science to tell us what's objectively morally true, without simply referring to the low-hanging fruit of throwing acid on people's faces and so on?

PREGUNTA DE BRIAN EARP: Durante esta hora fue muy divertido prestar atención a lo que se ha dicho, porque hemos estado participando en lo que parece ser un ejercicio muy reflexivo, fructífero e inteligente en materia de razonamiento moral secular, lo cual es muy importante.

Pero creo que la razón por la que nos hemos reunido aquí es porque usted parece estar afirmando que hay algo más, algo mucho más interesante que eso, es decir, que se podría apelar a la ciencia para decir algo que es objetivamente verdadero acerca de la moralidad, en lugar de solo utilizar la ciencia como una forma de proveernos de los hechos que necesita el razonamiento moral secular normal que a todos nos gustaría pensar que podríamos impulsar.

Sin embargo, cuando usted estableció los fundamentos filosóficos de su caso, al parecer apeló al sentido común, una especie de fruta madura; se nos dirá objetivamente que todo el mundo está equivocado, o que eso realmente está mal, como usted sugiere, cuando usted le atribuyó tales cualidades a su enunciado: ¿no diría usted que es malo tirar ácido en la cara de alguien? Todos diríamos que eso malo, pero ese no era el caso filosóficamente interesante que usted estaba proponiendo. Así que parece que usted podría verse sorprendido en una situación así, entre dar un argumento de sentido común, por un lado, o aceptar la imposibilidad de reafirmar su posición en un sentido fuerte, por otro lado. ¿Cómo logra que esa sea una pretensión realmente interesante de modo que podamos recurrir a la ciencia para que pueda decirnos qué es objetivamente verdadero conforme a la moralidad, sin limitarse a hacer referencia al hecho de arrojar ácido en la cara de las personas y así por el estilo.

SAM HARRIS'S REPLY: Good question. Well, the moment you grant that we're talking about well-being—that we're right to talk about well-being (we can't conceive of something else to talk about in this space), then all of the facts that determine well-being become the facts of science, because well-being is emerging out the laws of nature in some way.

Our conscious states are constrained quite clearly by the laws of nature, whatever they turn out to be. If they entail ectoplasm rising off the brain at death and going to the Christian hell, we're still talking about the way the universe is. And that would still have to fall into the purview of some completed science.

Now obviously there's no reason to believe in any of that. So you could ask a question like, Just how important is compassion? What is compassion? What is the genetic basis for compassion? What are the practices and uses of attention and institutions that allow compassion to thrive or diminish it? And if there's a trade-off — in just how important is compassion — if we have a tension between compassion and bureaucratic efficiency, say, what is the right balance there? Now again — the details, at the level of brains, and the level of lived experience, are incredibly complicated.

If you get to conditions where it's just not at all clear which way to go, you're getting to conditions where figuring out which way to go in detail would be incredibly complicated—much more complicated than economics, (and economics is still struggling to be a science, so clearly we don't understand economic systems with any real success at this point: we can keep being blindsided by how they behave, but nobody doubts that there are right and wrong ways to respond to a global banking catastrophe, say).

RESPUESTA DE SAM HARRIS: Buena pregunta. Si se concede que estamos hablando de bienestar, o que estamos en lo cierto cuando hablamos de bienestar —no podemos concebir algo más de qué hablar en este espacio—, entonces todos los hechos que determinan el bienestar se constituyen en los hechos de la ciencia, porque el bienestar emerge de las leyes de la naturaleza de alguna manera.

Nuestros estados de conciencia están definidos de manera muy clara por las leyes de la naturaleza, sin importar lo que resulten ser. Se podría, incluso, suponer que un ectoplasma está saliendo del cerebro al morir y se va directamente al infierno cristiano, aún así seguimos hablando sobre la forma en que el universo está organizado. Si bien estas cuestiones corresponden al prodigo de una ciencia consumada.

Ahora, evidentemente, no hay razón para creer en nada de eso. Así que se podrían hacer preguntas como esta: ¿qué tan importante es la compasión? ¿Qué es la compasión? ¿Cuál es la base genética de la compasión? ¿Cuáles son las prácticas y los usos de la atención y las instituciones que permiten que la compasión prospere o disminuya? Y si se llega a un equilibrio, subrayar cuán importante es la compasión. Y en caso en que se produjeran tensiones entre la compasión y la eficiencia burocrática, por ejemplo, ¿cuál sería ahí el balance correcto? Una vez más, los detalles serían increíblemente complejos, tanto a nivel del cerebro como a nivel de las vivencias experimentadas.

Si llegas a condiciones en las que simplemente no es del todo claro qué camino seguir, estarías en un punto en que averiguar con exactitud qué camino seguir sería increíblemente complejo, mucho más complejo que la economía. (Y la economía todavía sigue luchando por convertirse en ciencia. Pienso que en este momento no hemos logrado entender claramente los sistemas económicos con posibilidades reales de éxito: podemos, para mal, seguir siendo sorprendidos por cómo se comportan tales sistemas, pero nadie duda de que hay maneras correctas e incorrectas de responder a una catástrofe bancaria mundial, por ejemplo).

And I think to carve out a space of truth—a space where we recognize there are truth claims to be made, about good and evil or truth claims to be made about economics, all we have to acknowledge are easy cases. And that's why I appeal to the easy cases. Because it's like with economics: economists can disagree about how to respond to a global economic crisis.

The science is such (and the complexity of the system under analysis is such) that we may never be confident about the right answer. But we know there are wrong answers.

If someone got on CNN and said I've got the solution: let's just destroy all material wealth. Let's just have a huge *potlatch* where we burn buildings and ruin everything and then we'll have to build it again (and that's a brilliant idea; it's going to put everyone to work). Okay, that's pretty clearly the wrong answer. So we know there are right and wrong answers; we know there are ways to fail, where your beliefs can be erroneous. I'm arguing that if it's true for something like economics it's also true for morality.

Así pues, creo estar abriendo un nuevo espacio para la verdad: un espacio donde se reconoce que es preciso establecer pretensiones de verdad sobre el bien y el mal o pretensiones de verdad sobre la economía; todo lo que tenemos que reconocer son casos fáciles. Y es por eso que apelo a los casos fáciles. Porque así ocurre, realmente así ocurre con la economía: los economistas pueden estar en desacuerdo sobre cómo responder a una crisis económica mundial.

Es tal la ciencia (y tal es la complejidad del sistema sometido a análisis) que no debemos dejar nunca de confiar en una respuesta correcta. Pero sabemos que hay respuestas incorrectas.

Si alguien, luego de ver el canal de televisión CNN, de repente dijera: "tengo la solución: ofrecemos una destrucción pública de riquezas. Instituyamos un colosal *potlatch*⁹ en que incendiemos pueblos y arrasemos con todo, y entonces habremos de reconstruirlo todo (y esa es una idea brillante; pondrá a todo el mundo a trabajar). Bueno, esa es con bastante claridad la respuesta incorrecta; sabemos que hay respuestas correctas e incorrectas; sabemos que hay formas de fracasar, donde sus creencias pueden ser erróneas. Sostengo que si eso es verdad para algo como la economía también es cierto para la moralidad.

⁹ La palabra *potlatch* viene del vocablo nootka *patshatl*, que significa 'dar', 'don público' —de lucha con la riqueza o de destrucción—. George Bataille (1976/2009, pp.79-94) analiza la ceremonia del *potlatch* como una institución social que tiene un lugar predominante en la vida cultural de los indios del noreste de América que deja entrever un lazo entre las conductas religiosas y las de la economía que se legitima con la circulación de riquezas como don público de riquezas considerables ofrecidas por un jefe a su rival con el fin de humillarlo, desafiarlo u obligarlo. El adversario solo podrá responder, un poco más tarde, con un nuevo *potlatch* más generoso que el primero de gastos improductivos o de destrucción pública, ante los ojos del otro. El don tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que da, enriqueciéndose del desprecio por la riqueza, lo que le confiere un poder, que le pertenece desde ese momento. (N. del T.)