

## NEURODERECHOS: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA

*Neurorights: towards a Philosophical Foundation*

pp:374-391

**María de Los Andes Valenzuela****Corales**

Universidad Católica del Maule

Chile

marie.valenz.86@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6047-4422>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6917081>

## RESUMEN

Hoy en día, es una realidad ineludible que los avances en neurotecnología han experimentado un avance significativo, poniendo sobre la palestra, la incertidumbre en torno a la posibilidad de escrutar e incluso llegar a controlar el cerebro humano, y junto con ello nuestras emociones o pensamiento. Dicha realidad ha dado lugar a corrientes dentro del Derecho, que abogan por la sistematización y regulación de un conjunto de derechos asociados a la protección y defensa de una suerte de indemnidad o inviolabilidad de “lo mental”. Otorgando incluso la categoría de derecho humano fundamental a esta serie de llamados neuroderechos. El ensayo que sigue, pretende responder al cuestionamiento en torno a qué compromiso filosófico existe detrás de una propuesta de legislación de neuroderechos. A fin de dilucidar cuestiones tan esenciales como la posibilidad de certeza en torno a la existencia de otras mentes, como presupuesto básico para formular cualquier tipo de regulación.

**Palabras clave:** Neuroderechos, neurociencia, derecho, fisicalismo.

## ABSTRACT

Today, it is an inescapable reality that advances in neurotechnology have experienced a significant advance, bringing to the fore the uncertainty surrounding the possibility of scrutinizing and even controlling the human brain, and along with it our emotions or thoughts. This reality has given rise to currents within the Law, which advocate the systematization and regulation of a set of rights associated with the protection and defense of a kind of indemnity or inviolability of “the mental”. Even granting the category of fundamental human right to this series of so-called neuro-rights. The essay that follows aims to answer the question about what philosophical commitment exists behind a proposal for neurorights legislation. In order to elucidate such essential issues as the possibility of certainty about the existence of other minds, as a basic presupposition to formulate any type of regulation.

**Keywords:** Neurorights, neuroscience, law, physicalism.



## INTRODUCCIÓN

Es una realidad ineludible, el hecho de que, en las últimas décadas los avances en materia de neurociencia —y otras disciplinas científicas afines que estudian el comportamiento del cerebro y buscan fundamentos biológicos a la conducta del ser humano, tales como neurobiología, neuropsicología— han experimentado un desarrollo significativo, potenciado por los avances en materia de ciencia y tecnología.

Emergen de esta forma, un sinnúmero de cuestionamientos y una seria preocupación en torno a la posibilidad de que nuestro cerebro pueda ser en cierta forma escrutado y también controlado. Pero en tal sentido ¿será posible sostener que a partir del desarrollo de técnicas de imagenología cada vez más complejas nuestras emociones o pensamientos quedarán expuestos o, peor aún, podrían ser ciertamente controlados?

Todas estas interrogantes han dado lugar a una corriente dentro del Derecho, que aboga por la sistematización y regulación de un conjunto de derechos asociados a la protección y defensa de una suerte de indemnidad o inviolabilidad de “lo mental”. Abogando incluso, por otorgar estatuto de derecho humano fundamental a una serie de llamados neuroderechos.

Sin embargo, esgrimir argumentos en favor de dicha regulación exige realizar un análisis más profundo, que en términos filosóficos implica responder al siguiente cuestionamiento: ¿qué entendemos cuando nos referimos a “lo mental”? Pero, además a

una problemática de fondo: ¿cómo es posible que podamos establecer un salto desde un acceso epistémico subjetivo, a fundamentar que haya otras subjetividades? O, dicho en otras palabras, regular derechos cuyo bien jurídico a proteger sea la indemnidad de lo mental, presupone la certeza en cuanto a la existencia de otras mentes diferentes de la nuestra.

En tal sentido, el ensayo que sigue pretende responder al siguiente cuestionamiento: ¿Qué compromiso filosófico existe detrás de una propuesta de legislación de neuroderechos? Con el objetivo de esbozar una aproximación a la noción de “lo mental” que subyace a las referidas propuestas. Y en torno a cómo al menos desde un punto de vista inferencial, podemos aproximarnos a la existencia de otras mentes, comprendiendo la indemnidad de éstas mismas, como un bien jurídico merecedor de protección. De esta forma, en un primer apartado, analizaremos “lo mental” desde la neurociencia, a fin de definir si nos aproximamos a un compromiso de orden materialista o dualista. Una vez definido este punto, en un segundo apartado, analizaremos la posibilidad de certeza en torno a la existencia de otras mentes en relación a los compromisos filosóficos asumidos por la neurociencia.

Finalizaremos con un breve apartado de conclusiones, a fin de evaluar nuestra hipótesis de trabajo, la cual sostiene que dilucidar la posibilidad de certeza en torno a la existencia de otras mentes, es un presupuesto básico para formular cualquier tipo de regulación en materia de neurodere-



chos.

### 1. LO MENTAL EN LA NEUROCIENCIA: ¿MATERIALISMO REDUCCIONISTA O DUALISMO DE PROPIEDADES?

Entendemos por neuroderechos la regulación nacional e internacional destinada a normar el desarrollo y el uso de la neurotecnología, así como también brindar protección contra su abuso o uso indebido (The NeuroRights Foundation, 2022). En tal sentido, un tema gravitante en el cuestionamiento en torno a la regulación de neuroderechos, es primero que todo, definir la estrecha relación existente entre neurociencia y “lo mental”. Ahora bien, como antecedente de contexto, cabe precisar, que “la Neurociencia no sólo no debe ser considerada como una disciplina, sino que es el conjunto de ciencias cuyo sujeto de investigación es el sistema nervioso con particular interés en cómo la actividad del cerebro se relaciona con la conducta y el aprendizaje” (Salas, 2003:156). Así pues “el propósito principal de la Neurociencia es entender cómo el encéfalo produce la marcada individualidad de la acción humana” (Kandel, Schwartz y Jessell, 1997:3).

Desde un punto de vista general, “la neurociencia comprende una amplia gama de interrogantes acerca de cómo se organizan los sistemas nerviosos y cómo funcionan para generar la conducta” (Purves, 2006:1). Sin embargo, una caracterización más precisa, estima que:

“Las neurociencias constituyen un conjunto de saberes que se enfocan en estudiar la estructura y el funciona-

*miento del sistema nervioso, así como la interacción de los elementos del cerebro que dan origen a la conducta de los seres humanos, con la finalidad de entender cómo se origina el pensamiento, la conciencia, la interacción social, la creatividad, la percepción, el libre albedrío, la emoción entre otros hechos, lo que conlleva al carácter multidisciplinario de esta nueva ciencia” (Cumpa-Valencia, 2019:31).*

Cabe destacar la interdisciplinariedad presente en la neurociencia: necesita la colaboración de diversas disciplinas como la química, la fisiología, la psicología, la farmacología, la genética. Todo lo anterior, hoy en día, en estrecha colaboración con los avances en materia de tecnología e informática, que han sido fundamentales en el desarrollo y mejoramiento de técnicas que favorezcan la observación del cerebro de forma cada vez más minuciosa.

Así las cosas, como podemos evidenciar, un elemento gravitante en la relación de neurociencia con la eventual positivización de neuroderechos, dice relación con la vinculación existente entre cerebro y aquello a lo que denominamos “lo mental”. La neurociencia cognitiva, es pues, aquella rama dentro de la neurociencia “que trata de entender la relación entre la función cerebral y los estados mentales” (Maureira, 2010:449). Su objetivo principal es la comprensión de la mente humana: “identificar la relación entre los fenómenos cognitivos (así como sus manifestaciones observables) y las estructuras cerebrales en las que se asientan” (Consejo Mexicano de neurociencias, 2018).



De esta forma, surge el cuestionamiento ineludible, que pretendemos problematizar en este apartado: ¿qué compromiso filosófico, subyace a la noción de “lo mental” caracterizado por la neurociencia? Una primera lectura, nos lleva a sostener que “los avances modernos en neurociencia y neurotecnología han permitido progresivamente el desbloqueo del cerebro humano y proporcionado información sobre los procesos cerebrales” (Ienca y Andorno, 2014:2). De esta forma, el énfasis en los procesos cerebrales, pareciera involucrar un velado monismo de orden materialista, en el sentido de sostener que cualquier referencia a lo mental, puede ser explicada a partir de procesos físicos acontecidos en el cerebro. Siguiendo a Narvaez, esta primera mirada, pareciera tomar postura por la idea de que la neurociencia cognitiva, propiciaría el abandono del dualismo. Señala la autora: “el dualismo filosófico aparentemente sería eliminado por la neurociencia cognitiva puesto que ésta no admite la existencia de dos sustancias (res cogitans y res extensa) sino sólo el de una, en la tradición del fisicalismo” (Narvaez, 2014:125).

Sin embargo, creemos que tal cuestión, requiere de un análisis bastante más pormenorizado, para lograr comprender a cabalidad esa vinculación entre lo cerebral, y los respectivos estados mentales asociados. Lo anterior, a fin de vislumbrar una eventual tensión con un dualismo de propiedades, tal como sostiene Narvaez (2014:125). Para quien —lejos de nuestra idea a primera vista— pa-

reciera ser que “el uso de la neurociencia cognitiva no propicia, contrariamente a lo que dice pretender, el abandono del dualismo”.

A continuación, analizaremos brevemente la caracterización de “lo mental” tanto en el materialismo como en el dualismo de propiedades. Con el objetivo de intentar fundamentar una postura filosófica detrás de los neuroderechos.

No obstante, debemos tener presente que no existe una respuesta definitiva o concluyente detrás del cuestionamiento por “lo mental”. Y tal como sostiene Churchland, la respuesta que demos a preguntas, tales como ¿cuál es la verdadera naturaleza de los estados y procesos mentales? ¿en qué medio se producen y cómo se relacionan con el mundo físico? o ¿sobrevivirá nuestra conciencia a la desintegración de nuestro cuerpo físico? —entre otras— siempre dependerá “de cuál de las teorías sobre la mente resulte más racional en función de los datos, tenga mayor poder explicativo, capacidad predictiva, coherencia y simplicidad” (Churchland, 1999:24).

Por tal razón, el interés de desarrollar este apartado, es más bien reflexionar en torno a una posible fundamentación de “lo mental” en la neurociencia. O, dicho de otro modo, cuál de estas teorías resulta más adecuada al compromiso neurocientífico y junto con ello al reconocimiento y regulación de neuroderechos.

### 1.1. “Lo mental” para el materialismo reduccionista.

El materialismo reduccionista —



también conocido como teoría de la identidad— es, dentro de las diversas teorías materialistas de la mente, la más directa. Cabe señalar que tradicionalmente la expresión “materialismo” se interpreta en igual sentido que “fiscalismo”. Si bien ha habido a lo largo de la historia, corrientes que las interpretan de modo diverso, desde la década de 1930, “las palabras ‘materialismo’ y ‘fiscalismo’ ahora se interpretan a menudo como intercambiables” (Stoljar, 2017), tal como se hará en el presente ensayo.

En tal sentido, la afirmación central del materialismo, gira en torno a un postulado en apariencia, bastante sencillo: “los estados mentales son estados físicos del cerebro. Es decir, cada tipo de estado o proceso mental es numéricamente idéntico (es una y la misma cosa) que a algún tipo de estado o proceso físico dentro del cerebro o del sistema nervioso central” (Churchland, 1999:50).

Así pues, enunciar las identidades correspondientes entre lo mental y lo físico, supone saber lo suficiente acerca del “intrincado funcionamiento del cerebro” (Churchland, 1999:50) o del sistema nervioso central. Cuestión que si bien, hasta hace algunas décadas atrás, suponía verdaderos desafíos que transformaban nuestro cerebro en una aparente “fortaleza inexpugnable” (Ienca y Andorno, 2014:1), hoy en día, gracias a los avances en ingeniería neuronal, imágenes cerebrales y neurotecnología generalizada —por ejemplo, las técnicas de imágenes cerebrales— tienen el potencial de permitir el acceso a al menos algunos componentes sig-

nificativos de información mental, utilizándose ampliamente, para comprender el funcionamiento del cerebro humano y detectar estos posibles correlatos neuronales de los estados mentales y el comportamiento.

De esta forma, si a lo largo de la historia, los avances en materia de ciencia y técnica, han permitido sostener con certeza que “el calor es idéntico al alto valor medio de energía cinética molecular y el frío es idéntico al bajo valor medio de energía cinética molecular” o que “el relámpago es idéntico a una repentina descarga en gran escala de electrones entre las nubes, o entre la atmósfera y la tierra” (Churchland, 1999:51). De igual modo el desarrollo tecnológico en materia de imageneología, permite sostener con cierto grado de certeza —afirmarán los teóricos de la identidad— que los llamados “estados mentales”, son idénticos a estados cerebrales.

Así pues, en medio de esta vorágine suscitada por el eminente progreso de las técnicas de neuroimagen, es imposible desconocer el sinnúmero de datos que hoy en día están siendo proporcionados acerca de las funciones cerebrales. Provocando “en no pocos el convencimiento de que estamos muy cerca de desentrañar el misterio global de la organización del pensamiento humano y, en general, de todas las llamadas «funciones superiores» del hombre” (Giménez-Amaya y Murillo, 2007:612). Los estudios en materia de neurociencia cognitiva, alentados por los mencionados avances tecnológicos, nos llevarían a sostener que aparentemente las relaciones entre el funcionamien-



to del cerebro y la conducta, tendrían como consecuencia un “saludable abandono del dualismo cartesiano” (Narvaez, 2014:126) en lo que respecta a los estudios de la comprensión en torno a la relación mente-cuerpo. “Como si finalmente se hubiese encontrado lo que es el yo en la energía, las reacciones químicas y las conexiones neurales” (Narvaez, 2014:126). Pues la directa consecuencia de los estudios neurocientíficos, redundaría en el tratar los rasgos mentales, o intencionales —y con ello la conducta— como un producto explicable a partir del funcionamiento del cerebro. Razón por la cual el comportamiento humano, también se convierte en objeto de estudio y explicación de la neurociencia.

Churchland (1999:53), identifica de esta forma, al menos cuatro razones por las cuales cabe concluir “que una explicación adecuada de la conducta humana y sus causas debe buscarse en las neurociencias físicas”. En primer lugar, los orígenes puramente físicos que subyacen a la constitución ostensiblemente física del individuo humano. En segundo lugar, los orígenes de cada tipo de animal, también parecen ser de índole estrictamente física. Siendo la teoría de la evolución, la única explicación sería con la que contamos a fin de dar cuenta de la capacidad del cerebro y del sistema nervioso central para controlar la conducta. En tercer lugar, estima Churchland (1999:54) que “el teórico de la identidad encuentra apoyo también en el argumento de la dependencia nerviosa de todos los fenómenos mentales conocidos”; y finalmente,

porque frente a cualquier consideración de tipo dualista, resultaría una suerte de despropósito admitir dos clases radicalmente diferentes de propiedades y operaciones si una sola de ellas —la física— puede encargarse de la tarea explicativa.

En definitiva, para el autor en comento, todos los argumentos anteriores, parecen sugerir que la neurociencia debe lograr éxito en esta empresa, y lo cierto es que continuamente la propia historia de la disciplina, pareciera confirmar y “alentar grandes esperanzas al teórico de la identidad” (Churchland, 1999:54). El progreso ha sido muy rápido, especialmente en el caso de seres vivos cuyos sistemas nerviosos se evidencian como más simples en relación al cerebro humano. Sin embargo, como hemos visto en los últimos años, se ha verificado también en el estudio de los seres humanos, pues la neurociencia en su acuciosa labor de describir el sistema nervioso ha logrado explicar sus aptitudes y deficiencias conductuales en términos de las estructuras descubiertas. Aunque, con las obvias aprensiones éticas, que llevan a formular investigación en forma mucho más “prudente y cautelosa” (Churchland, 1999:54).

### 1.2. “Lo mental” en el dualismo: dualismo de sustancia y de propiedades.

Si bien, el término dualismo tiene una variedad de usos a lo largo de la historia del pensamiento, en la filosofía de la mente, es la teoría que sostiene que lo mental y lo físico —o mente y cuerpo o mente y cerebro— son ti-



pos de cosas radicalmente diferentes. La discusión sobre el dualismo, por lo tanto, tiende a partir de la suposición de la realidad del mundo físico y luego a considerar los argumentos de por qué la mente no puede ser tratada simplemente como parte de ese mundo.

Con todo, “el enfoque dualista de la mente abarca varias teorías muy diferentes, pero todas coinciden en que la esencia de la inteligencia consciente reside en algo no físico, que jamás podrá entrar en la esfera de acción de ciencias como la física, la neurofisiología y la informática” (Churchland, 1999:24). Así pues, si bien hoy en día, no es la teoría más difundida dentro de la filosofía y ciencia, tiene un profundo arraigo en el pensamiento de la historia de occidente como “hipótesis dominante” (Churchland, 1999:25).

Ahora bien, la afirmación característica de este enfoque es comprender la mente como algo no físico. “Un paquete individual de sustancia no física” (Churchland, 1999:25). Algo que tiene una identidad independiente de cualquier cuerpo físico al que pudiera estar temporariamente “unida”. A tal forma de comprender el dualismo, se le conoce como “sustancial” o “dualismo cartesiano”. La crítica más habitual a dicha postura, es la complejidad de elaborar una caracterización positiva de cuál es la materia de la mente, o aquello que la compone. No obstante, fue justamente Descartes (1596-1650) quien realizó los esfuerzos más significativos en este sentido. Pues postuló que había dos clases de sustancias: la materia, cuya propiedad esencial es que se extiende espacialmente (res

extensa); y mente (res cogitans), cuya propiedad esencial es que piensa. De esta forma, la mente no es solo una colección de pensamientos, sino que es lo que piensa, una sustancia inmaterial por encima de sus estados inmatriciales. Se trata de una sustancia radicalmente diferente que no tiene ninguna extensión ni posición espacial. Así pues, el verdadero sí mismo no es el cuerpo material sino una sustancia pensante no espacial, que interactúa con el cuerpo “en forma causal y sistemática” (Churchland, 1999:26).

Bajo el modelo tradicional cartesiano, como destaca el atributo es aquello que “hace que la sustancia sea lo que es” (Narvaez, 2014:139). Así pues, la extensión es constitutiva de la res extensa, aunque pueda presentarse en distintos modos, según su tamaño, peso o forma. Lo pensante, es lo constitutivo de la res cogitans, y puede a su vez, tener diversos modos, tales como la emoción, la creencia, el deseo etc. Pero lo definitorio es que “en el modelo cartesiano cada sustancia tiene su propio rasgo epistemológico. A la res extensa, por su propia naturaleza (ser extensa) se tiene acceso público. A la res cogitans, por su propia naturaleza (ser pensamiento) se tiene acceso privado” (Narvaez, 2014:139).

Esto último, no deja de ser relevante para la discusión de fondo de nuestro artículo, pues justamente ese rasgo categorial de la res cogitans es aquello que prefiguraba la mente como inexpugnable. Y que, por ende, descartaría de plano -por vacua- la regulación de derechos destinados a resguardar el acceso de terceros a la



mente humana, escrutando y exponiendo nuestros deseos, emociones y creencias. Pues “el funcionamiento de dicho modelo es tal que parece consentir, por un lado, la posibilidad de que nunca se llegue a saber realmente cuál es el verdadero estado intencional de alguien que puede permanecer epistémicamente oculto” (Narvaez, 2014:140)

Ahora bien, todo parece indicar que es esta forma de dualismo —la defendida por Descartes— aquella que “la neurociencia cognitiva, en sus diversas manifestaciones, estaría superando” (Narvaez, 2014:139). Sin embargo, la autora en comento, estima que la explicación neurocientífica, en el fondo sigue manteniendo presupuestos dualistas. Pero el papel de la *res cogitans* ya no lo juega una sustancia inmaterial sino una *res extensa* más: el cerebro. Así pues, todo parece indicar que abandonar el dualismo de sustancia, posibilita una nueva forma de dualismo: el de propiedades.

En esta nueva forma de dualismo, se ha desplazado la actividad causal: “si antes parecía ser la mente la que movía al cuerpo en las acciones intencionales, ahora parece ser el cerebro (sus estados) el que dirige la actuación del sujeto” (Narvaez, 2014:141). De este modo, si bien no habríamos de considerar ninguna sustancia fuera del cerebro, que es algo físico, éste tendría un conjunto específico de propiedades que no posee ningún otro tipo de objeto físico. Estas propiedades especiales son lo “no físico” (Churchland, 1999:29). Así pues, los estados mentales son propiedades emergentes de ciertos procesos físicos

que alcanzan tal nivel de complejidad, que hace que la mente no sea reducible a lo material, pese a emerger de lo material.

El dualismo de propiedades es defendido entonces, “por aquellos que argumentan que la naturaleza cualitativa de la consciencia no es simplemente otra forma de categorizar estados del cerebro o del comportamiento, sino un fenómeno genuinamente emergente” (Robinson, 2015). Sin embargo, es complejo poder fundamentar en tal forma de dualismo cómo éste se generaría. ¿Se trataría, por ejemplo, de dos especies distintas de un mismo género de orden físico? Pero si así fuera, no sería acaso “algo abstruso” (Churchland, 1999:32), que más bien, podría explicarse solamente desde lo físico.

Pues bien, dentro del propio dualismo de propiedades, encontramos diversas explicaciones, quizás igualmente problemáticas. Una primera posibilidad es la del “epifenomenismo”, según la cual los fenómenos mentales no forman parte de los fenómenos físicos del cerebro (siendo el cerebro el que determina en última instancia nuestras acciones y conductas) sino que más bien están por encima. Aparecen cuando el desarrollo del cerebro supera un determinado nivel de complejidad y si bien su causa son las diversas actividades del cerebro, estos a su vez no tienen “efectos causales en el mundo físico” (Churchland, 1999:29). El epifenomenista desea preservar la integridad de la ciencia física y del mundo físico, y solo “anexa aquellas características mentales que no puede reducir” (Ro-



binson, 2015).

Si analizamos lo anterior desde una perspectiva de regulación, el epifenomenismo haría innecesaria cualquier forma de positivización de “neuroderechos”, pues debemos considerar que el presupuesto básico del Derecho —y por lo tanto de la norma jurídica— es ocuparse de las conductas externalizadas. Un fundamento filosófico epifenoménico daría cuenta de la innecesidad de regulación de un área tan difusa como la de “estados mentales” que jamás incidirían de modo causal en el mundo físico. Sin embargo, esta degradación que hace de las propiedades mentales meros subproductos causalmente impotentes de la actividad cerebral, ha sido bastante impopular dentro del dualismo de propiedades, gozando hoy en día de mayor aceptación el “dualismo interaccionista de las propiedades” (Churchland, 1999: 31). En tal forma de dualismo, las propiedades mentales sí tienen efectos causales sobre el cerebro y, debido a eso, también sobre la conducta. Siendo parte integrante de una red causal más compleja en interacción sistemática con las propiedades físicas del cerebro, de forma tal que “nuestros deseos y actos voluntarios son la causa de nuestras acciones” (Churchland, 1999:31).

Ahora bien, esta irreductibilidad de las propiedades mentales, es en última instancia lo que hace que esta postura sea dualista, pues su fundamento último, no se encuentra en el mundo físico. “Es decir que no son simplemente rasgos organizativos de la materia física (...) sino que son

propiedades nuevas que las ciencias físicas no pueden explicar ni predecir” (Churchland, 1999:32). En definitiva, a nuestro juicio, y en discordancia con lo propuesto por Narvaez (2014), creemos que desde el dualismo ya sea de sustancia o de propiedades, se hace compleja la fundamentación de neuroderechos, pues la irreductibilidad de lo mental, presente en las corrientes dualistas, volvería innecesaria y fútil, cualquier intento de regulación. No solo por la imposibilidad de escrutabilidad de lo mental —irreductible a lo físico— sino que además por la incerteza sobre la existencia de otras mentes diversas a la mía, como bien jurídico objeto de la regulación.

Esto es: desde cualquier forma de dualismo, sería imposible configurar la existencia “de lo mental” como “objeto” de la relación jurídica, salvo quizás a modo inferencial, como ocurre con bienes jurídicos como “la honra”. Analicemos dicho problema en el apartado que sigue.

## 2. LA POSIBILIDAD DE CERTEZA EN TORNO A LA EXISTENCIA DE OTRAS MENTES COMO PRESUPUESTO BÁSICO PARA UNA POSIBLE REGULACIÓN.

La posibilidad de fundamentación filosófica de los llamados “neuroderechos” no es un tema baladí, y nos remite en última instancia a un problema de orden epistemológico: “¿cómo puede alguien determinar si algo diferente de sí mismo (...) verdaderamente es un ser consciente, cuya conducta surge de estados mentales genuinos?” (Churchland, 1999: 107). Y de modo extensivo, sostener que el



contenido de tales estados mentales es un bien jurídico digno de proteger.

Así las cosas, si bien podemos sostener que los objetos físicos y sus propiedades son algunas veces observables y otras no, en general, éstas suelen ser en principio, accesibles para cualquiera. “Desde la ubicación adecuada, todos podríamos ver el árbol en el patio, y, aunque ninguno de nosotros puede observar un electrón directamente, cualquiera es igualmente capaz de detectarlo de la misma manera utilizando instrumentos” (Robinson, 2015). Pero los estados mentales se caracterizan por dos propiedades principales, que los hacen diferir de lo físico: la subjetividad, también conocida como acceso privilegiado, y la intencionalidad. Es por eso que existe un “problema de las otras mentes”, que lleva a algunos filósofos a sugerir que “las mentes no ocupan el espacio físico en forma convencional”, y que por ello “la naturaleza de lo mental es a la vez rara y elusiva” (Robinson, 2015).

De esta forma, para la llamada “doctrina oficial”, o sea, para el dualismo cartesiano o de sustancias, “toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le acaece a su mente. La primera es pública; la segunda, privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental” (Ryle, 2005:9). Por ende, la pregunta resultante siempre será ¿qué tipo de conocimiento puede obtenerse de las operaciones de una mente? A lo que el dualista responderá que el acceso

directo a las operaciones de una mente es un privilegio de ella; a falta de tal acceso privilegiado las operaciones de una mente están inevitablemente ocultas a los demás. En consecuencia, no será extraño que “todo defensor de la teoría oficial encuentre difícil evitar esta consecuencia de su premisa: que no tiene buenas razones para pensar que existen otras mentes además de la suya” (Ryle, 2005:12). En un mismo sentido Churchland (1999:109), quien sostiene que “esto equivale a decir que no podemos tener ninguna justificación para creer que alguna otra criatura, salvo uno mismo, posea estados mentales”. Por ello es que Ryle (2005:13) se refiere peyorativamente al dualismo cartesiano como “el dogma del Fantasma en la Máquina”.

Ahora bien, para el dualismo de propiedades, la existencia de otras mentes tampoco es un asunto menos problemático. La regla general para sostener la existencia de otras mentes es el “argumento por analogía”. Esto es:

*“Conocemos otras mentes a partir de que percibimos movimientos similares a los nuestros en otros cuerpos humanos, es decir, a partir del comportamiento de otros cuerpos humanos es posible inferir que esos otros cuerpos están relacionados a otras mentes (...) Dado que tengo un concepto de ‘mente’ a partir del conocimiento de mi propia mente y percibo otros cuerpos similares al mío, infiero, analógica-*

<sup>1</sup> Se trata pues, de un problema y argumento ya presente, en la obra “De Trinitate” de San Agustín.

mente, que esos cuerpos similares al mío están relacionados a una mente como la mía” (Castro, 2017: 49).

En otras palabras, “sé que algunos de mis estados mentales están correlacionados con ciertos comportamientos, y por lo tanto infero que un comportamiento similar en otros también está acompañado por estados mentales similares” (Robinson, 2015). Pero si analizamos dicho argumento desde el epifenomenismo, hay que considerar que los estados mentales no tienen ninguna incidencia en el mundo físico y que por ende mis estados mentales no explican mi comportamiento. Por lo tanto, sería explicativamente imposible postular la existencia de dichos estados en otros, si solo puedo tener noción de sus comportamientos físicos, que no tienen ninguna relación causal evidenciable con algo como “lo mental” (Robinson, 2015).

El dualismo interaccionista, nos ayudaría a salvar este tropiezo. Sin embargo, la posibilidad de certeza, continuaría siendo solo inferencial: los estados internos de otra mente humana, por definición, continuarían siendo inaccesibles en forma directa. Pero bajo la lógica interaccionista, al menos se nos permitiría levantar alguna forma de razonamiento o teoría, “que permita acceder, a partir de la evidencia conductual disponible, a la creencia justificada (o a la conjetura probable) que otros también tienen mente” (Castro, 2017:50). Lo anterior, por cuanto podríamos conjeturar razonablemente —a partir de su conducta observable— que los otros tienen tales o cuales estados mentales.

Como estima Castro (2017:50) “la conexión causal entre los propios estados mentales y la conducta, a su vez, puede tender ese puente evidencial analógico entre la conducta de otros y sus hipotéticos estados internos”.

Desde la lógica interaccionista, podría sustentarse una eventual justificación de regulación, pero tal como hemos venido sosteniendo, lo mental, irreductible a lo físico, difícilmente podría fundamentar más allá que de modo meramente inferencial, una regulación de tipo normativo. Ahora bien, no estamos diciendo que ello sea un obstáculo —el hecho de que la honra no tenga algo así como un correlato físico de la misma, no impide en absoluto que sea considerada un bien jurídico merecedor de protección— sin embargo, intuimos que detrás de la regulación de neuroderechos, hay un velado compromiso de orden materialista, como veremos a continuación.

### **2.1. La reducción de lo mental a lo físico: posibilidad de certeza sobre la existencia de otras mentes.**

Como sostiene Scotto (2017:44):

*“A casi 50 años de la propuesta de Quine (1969) de naturalizar la epistemología, vale la pena evaluar en qué sentido se considera actualmente un programa viable. Aunque los intérpretes discrepan respecto de cuáles objetivos cabe atribuir al propio Quine, y a pesar de que los debates ocurridos desde entonces acerca del naturalismo y la naturalización, en cada una de las disciplinas filosóficas, muestran un amplio repertorio de alternativas, se acepta que las líneas generales de*



*aquel programa se pueden condensar en las propuestas de: a) abandonar la epistemología tradicional a favor del estudio científico acerca de cómo de hecho conocemos, y b) practicar la filosofía, incluida la epistemología, de una manera consistente con los métodos y resultados de las investigaciones científicas”*

Esta suerte de “epistemología naturalizada”, involucra entre otros aspectos, “abordar todas las cuestiones filosóficas cooperando con las ciencias particulares, bajo un supuesto de continuidad ontológica y de compatibilidad e incluso de complementariedad epistemológica” (Scotto, 2017:44) de la cual el problema acerca de las otras mentes no es ajeno. Es así como identificamos un “giro naturalista” (Scotto, 2017: 49) en el tratamiento del problema de las otras mentes, que contrasta con los supuestos y efectos propios de los enfoques tradicionales.

Con todo, si bien hoy en día existen posturas filosóficas “no naturalistas” que continúan defendiendo distintas variantes de la solución clásica —“un breve entusiasmo anti-naturalista, fue la defensa (con distintos argumentos) de que al menos ciertos aspectos de los contenidos mentales de primera persona (la “experiencia subjetiva” o los *qualia*) sólo pueden ser conocidos por quien los experimenta” (Scotto, 2017: 50) —<sup>2</sup>lo cierto es que hoy por hoy pocos argumentos no naturalistas, perviven en la discusión actual en filosofía de la mente.

Así las cosas, para el dualismo en un sentido extensivo y más bien indis-

tinto, podría decirse que:

**“Un individuo tiene una teoría de la mente si imputa estados mentales a sí mismo y a otros. Un sistema de inferencias de este tipo se considera propiamente como una teoría, primero, porque tales estados no son directamente observables, y segundo, porque el sistema se puede utilizar para hacer predicciones, específicamente sobre el comportamiento de otros organismos”** (Premack y Woodruff, 1978:515).

Pero desde un punto de vista naturalista, lo anterior se torna problemático cuando comenzamos a preguntarnos qué es lo que justifica tales tipos de inferencias. Inferir la aparición (oculta) de ciertos tipos de estados mentales a partir de la aparición de ciertos tipos de conductas es suponer que entre ellas se dan conexiones generales adecuadas. Esto es lo que llamamos “generalizaciones psicoconductuales” (Churchland, 1999:108). Las que, sin embargo, nos llevan a preguntarnos acerca de ¿cómo es posible que tales inferencias o generalizaciones tengan validez respecto a algo como “la mente” de otras criaturas, cuando todo lo que es posible observar es sólo la mitad de la presunta conexión: la conducta de la criatura?

Bajo esta premisa clásica, Churchland (1999: 108) sostendrá que “los estados mentales —si es que efectivamente los tenemos— solo son observables directamente por

<sup>2</sup> Por ejemplo, Thomas Nagel, en “Qué se siente ser un murciélago” de 1989.



nosotros en una suerte de primera persona”. No podemos observarlos de otros. Y tampoco tenemos ninguna posibilidad de conseguir el apoyo empírico necesario, para afirmar tal cuestión. Entonces, es imposible tener alguna justificación a este tipo de generalizaciones psicoconductuales, lo que llevaría a concluir que en definitiva tampoco resultaría válido hacer inferencias acerca de “la mente” de terceros distintos a nosotros mismos. Se trata según el autor, “de una conclusión improbable” (Churchland, 1999:109), pero que se mueve en el terreno del escepticismo.

Con todo, un dato central esgrimido desde perspectivas de orden naturalistas, es que el problema de las otras mentes fue formulado por primera vez en un momento en que los conocimientos sobre la naturaleza y, por ende, la posibilidad de justificación teórica de la misma, eran todavía bastante primitivos. Sin embargo, hoy en día, gracias a los avances en el campo de la ciencia y la tecnología aplicada, hay una enorme cantidad de leyes que rigen la conducta de cosas y propiedades no observables sino con la ayuda de instrumentos tecnológicos. “Pensemos en los átomos, las moléculas, los genes, las ondas electromagnéticas” (Churchland, 1999:112). Lo mismo sería extensible a la mente, en la lógica de un materialismo reduccionista, según el cual cada evento de tipo mental, es coincidente con cambios físicos en el cerebro.

Lo anterior, sería relevante a la hora de evitar el “sesgo típicamente filosófico” (Scotto, 2017:61) del enfoque tradicional que originó primero

el problema abstracto, metafísico y epistémico, de las “otras mentes”. La transformación “naturalista” es “la interacción de fuentes filosóficas y no filosóficas” (Scotto, 2017: 61) que ayudaría a superar un problema escéptico puramente filosófico, otorgando una explicación científica de la mente humana

En tal sentido, cabe sostener que “como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructura diferentes. Como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero de tipo no-mecánico” (Ryle, 2006:16).

En un sentido similar, se pronuncia Dennett, quien explica “lo mental”, a partir del llamado modelo de las Versiones Múltiples. Según el cual “todas las variedades de la percepción —de hecho, todas las variedades del pensamiento y la actividad mental— se llevan a cabo en el cerebro a través de procesos paralelos, que corren por múltiples vías, de interpretación y elaboración de los estímulos sensoriales de entrada” (Dennett, 1995:125). Así pues, el Modelo de Versiones múltiples presentado por Dennett, en lo que refiere a la conciencia, postula “la inexistencia de un lugar central en el cerebro donde todo viene junto, y que la actividad mental es un proceso continuo de revisión y edición, que no está dirigido por ningún ejecutivo central, sino que es llevado simultáneamente por varios subprocesos



que, generalmente, no saben lo que está haciendo el proceso de al lado” (Nogueras y Gómez, 2018: 2). A esta suerte de ruptura, con el dualismo en su sentido más clásico, Dennett (1995:120) la llama “el fin del teatro cartesiano”. Postulando, en definitiva, que el “yo” no es más que un centro de gravedad narrativa. Pero que todos los fenómenos de la conciencia humana son explicables solamente como las actividades de una máquina virtual realizada en las conexiones ajustables de un cerebro humano.

Por tal razón, este nuevo paradigma forma parte del objetivo naturalista de “aliar más estrechamente la filosofía con la ciencia” (Papineau, 2020) y al alero de la revolución en materia de neurotecnología pareciera ser que hoy en día los límites del cráneo ya no se considerarían la línea de separación entre la dimensión observable y no observable del ser humano vivo. Es un dato innegable que “la Neurociencia ha experimentado un enorme desarrollo en las cuatro últimas décadas, que la ha convertido en una de las disciplinas biomédicas de mayor relevancia en la actualidad” (Giménez-Amaya y Murillo, 2007: 608). Siendo quizás lo más característico de este escenario, el hecho de que el problema de la mente, y junto con ello la certeza de existencia de otras mentes, parece haber dejado de ser un monopolio de la Filosofía, y se ha convertido en ineludible para la misma ciencia. Así pues, pareciera ser que hoy en día, “por un lado poseemos experiencias subjetivas y por otro somos capaces de examinar científicamente los órganos materiales implicados en ellas”

(Giménez-Amaya y Murillo, 2007:614).

La conclusión a la que podemos llegar a partir de lo anterior, es que básicamente la reducción de los procesos mentales a su identificación con la actividad cerebral, nos permitiría tener certeza frente a la existencia de “otras mentes”, cuya evidenciación empírica, sería materialmente abordable y probable desde el punto de vista de la utilización de tecnologías de neuroimagen. Las que hoy en día, cada vez con mayor generalización — se ha convertido en una práctica estándar— han puesto a nuestra disposición el “registro y visualización no invasivos de patrones de actividad cerebral a menudo asociados con la realización de tareas físicas o cognitivas” (Ienca y Andorno, 2014: 2). Por tal razón, la regulación de derechos en el sentido de proteger el contenido de nuestras mentes, dice relación con un velado compromiso monista reduccionista, que trataría nuestra mente de modo indistinto a nuestro cerebro y que se sustentaría en la premisa de que, cada vez con mayor certeza, el desarrollo científico futuro permitirá reducir los estados mentales a fenómenos puramente materiales que tienen lugar en el cerebro.

Dicho entramado teórico, es el que subyace implícito a la afirmación sobre la “posibilidad de minar la mente (o al menos aspectos estructurales de la mente con gran riqueza de información) y que, a su vez, estos mismos avances científico-tecnológicos puedan usarse potencialmente no solo para inferir preferencias mentales, sino también para “imprimir o activar



esas preferencias” (Ienca y Andorno, 2014: 4) en las mentes-cerebros de otras personas Y a fin de prevenir tal nivel de intrusión, es que se evalúa hoy en día la propuesta de legislar sobre “neuroderechos”.

### CONCLUSIÓN: NEURODERECHOS: ¿NUEVOS DERECHOS FUNDAMENTALES?

Llegado a este apartado de conclusiones, retomamos la pregunta central que motivó nuestro ensayo: ¿Qué compromiso filosófico existe detrás de una propuesta de legislación de neuroderechos? Nuestra respuesta tentativa es que el compromiso adquirido al menos por la neurociencia en relación a lo mental, parece ser más bien de orden materialista. Pues incluso algunos neurocientíficos interesados en las relaciones mente-cerebro y en el estudio de la conciencia, se decantan favorablemente por asumir formas más radicales de materialismo, como, por ejemplo, el llamado “materialismo eliminativo”<sup>3</sup> (Giménez-Amaya y Murillo, 2007:618).

Despejada esta inquietud inicial, únicamente resta refrendar nuestra hipótesis de trabajo. Dos aspectos resaltaremos sobre este punto. En primer lugar, creemos que el argumento por analogía, o el sustento inferencial de la existencia de otras mentes presente en algunas formas de dualismo —como en el interaccionista de propiedades— no es un obstáculo al momento de fundamentar la regulación de un bien jurídico que se enuncie como una suerte de “indemnidad o inviolabilidad de lo mental”. Pensemos en bienes jurídicos como la honra, o

la dignidad humana misma, respecto a los cuales, solo podemos inferir su existencia en otros, e incluso en nosotros mismos, por carecer de un correlato físico.

Sin embargo, a diferencia de como sucede con el compromiso materialista adquirido de modo manifiesto por las neurociencias, pareciera ser que el mismo subyace en forma velada a la regulación de neuroderechos, pero que, desde una perspectiva más bien pragmática, se privilegia la regulación, antes que manifestar una postura filosófica que sustente la misma.

No obstante, de lo analizado, podemos concluir en concordancia con (Ienca y Andorno, 2014:15) que “las imágenes cerebrales funcionales no pueden realmente “leer” los pensamientos, sino que solo pueden resaltar las diferencias entre las activaciones cerebrales durante las diferentes tareas cognitivas e inferir de tales diferencias ciertas conclusiones sobre los pensamientos de un individuo”. De esta forma, pareciera ser que existe una dimensión del contenido de nuestros pensamientos, que es aparentemente no reducible a las neuroimágenes que pueden ser monitoreadas a partir de los avances en neurotecnología.

Lo anterior, pone en tela de juicio

<sup>3</sup> Forma de materialismo según el cual “los estados mentales de los que hablamos en el lenguaje ordinario —creencias, deseos, sentimientos, intenciones— no existen realmente y deben ser sustituidos por una estricta concepción biologicista, que parta de la idea de que las actividades cognitivas son en última instancia actividades del sistema nervioso” (Giménez-Amaya y Murillo, 2007:618).



la necesidad de regulación y reconocimiento de los llamados neuroderechos. Pues si existe una cierta dimensión de contenido en nuestros pensamientos, irreductible y por tanto inescrutable por las técnicas de imágenes cerebrales, aparentemente no sería necesario legislar en tal sentido. Concordamos con Narvaez (2014: 132) en que:

*“El perfeccionamiento de los sistemas de Neuroimagen es mucho más relevante de lo que pudiera imaginarse. Aunque no son más que técnicas que fotografían (de alguna forma) el cerebro, generan la ilusión de “ver la ontología” de nuestra mente de una manera muy potente; de ver eso que siempre permaneció oculto en el espacio privado delimitado por nuestro cráneo”.*

Pero, sin embargo, pareciera ser que el sentido profundo de esa “ontología” de nuestra mente que refiere la autora, aún se prefigura como irreductible a ser escrutado por las técnicas de imagenología. Por tal razón, y, en definitiva, nos parece que, si el compromiso filosófico que subyace a los neuroderechos es de orden materialista, perfectamente su garantía y protección podría ser abarcada dentro de la regulación específica que complementa el contenido amplio del derecho fundamental a la vida y a la integridad física y psíquica, sin la necesidad de instituir nuevos derechos humanos específicos en este orden.

De esta forma, derechos tales como los reseñados por Ienca y Andorno (2014) —“la libertad cognitiva, el derecho a la privacidad mental, el

derecho a la integridad mental y el derecho a la continuidad psicológica”— puedan ser comprendidos dentro del contenido del derecho a la vida. El cual, en razón a su carácter fundamental, “no admite enfoques restrictivos” (Corte IDH, “Villagrán Morales y otros contra Guatemala”, 2001). Ni tampoco se trata de un derecho inmutable en cuanto a su contenido, siempre y cuando se trate de ampliarlo y no de restringirlo. Evitando así, el fenómeno de la inflación de los derechos fundamentales. Situación que, en la práctica, pueda redundar en que su reconocimiento y garantía se transforme solo en letra muerta.

## REFERENCIAS

### Bibliográficas:

Churchland, Paul (1999). *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona. Gedisa Editorial.

Dennet, Daniel (1995). *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*. Buenos Aires. Ediciones Paidós.

Kandel, Eric y otros (1997). *Neurociencia y conducta*. Madrid. Prentice Hall.

Purves, Dale (2008). *Neurociencia*. Madrid. Editorial Médica Panamericana.

Ryle, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires. Ediciones Paidós.

### Electrónicas:

Castro, Luis (2017). ¿Está presente el problema de las otras mentes en la filosofía de R. Descartes? *Ingenium*.



Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas, N°11, pp. 47-56. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58301>

Consejo mexicano de neurociencias (2018). ¿Qué es la neurociencia cognitiva? Recuperado de <https://www.consejomexicanodeneurociencias.org/post/qu%C3%A9-es-la-neurociencia-cognitiva>

Cumpa-Valencia, Moisés. (2019). Usos y abusos del término “neurociencias”: una revisión sistemática en revistas indexadas Scielo. Revista

ConCiencia EPG, Vol. 4, N° 1, pp. 30-67. Recuperado de <https://doi.org/10.32654/CONCIENCIAEPG.4-1.3>

Giménez-Amaya José Manuel, Murillo, José Ignacio (2007). Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. una aproximación a su estudio interdisciplinar. Scripta Theologica Vol. 39, N°2, pp. 607-635. Recuperado de <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/11125>

Ienca, Marcello., Andorno, Roberto (2017) Towards new human rights in the age of neuroscience and neurotechnology. Life Sciences, Society and Policy, vol. 13, N°5, pp. 1-27. Recuperado de <https://doi.org/10.1186/s40504-017-0050-1>

Maureira, Fernando (2019). La neurociencia cognitiva ¿una ciencia base para la psicología? Teoría, Psiquiatría universitaria N°4, pp. 449-453. Recuperado de <http://maureira-lab.cl/gallery/8la%20neurociencia%20cognitiva%20base%20de%20la%20psi>

[colog%C3%ADa.pdf](#)

Narvaez, Maribel (2014). Neuroderecho: el sentido de la acción no está en el cerebro. Revista de Teoría del Derecho de la Universidad de Palermo, Vol. 1, N° 2, pp. 125-148. Recuperado de [https://www.palermo.edu/derecho/pdf/teoria-del-derecho/n2/TeoriaDerecho\\_Ano1\\_N2\\_06.pdf](https://www.palermo.edu/derecho/pdf/teoria-del-derecho/n2/TeoriaDerecho_Ano1_N2_06.pdf)

Organización de los Estados Americanos, Informe Anual Corte IDH (2001). Caso “Villagrán Morales y otros contra Guatemala, p. 24. Recuperado de [https://www.corteidh.or.cr/sitios/informes/docs/spa/spa\\_2001.pdf](https://www.corteidh.or.cr/sitios/informes/docs/spa/spa_2001.pdf)

Papineau, David (2020). Naturalism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>

Premack, David., Woodruff, Guy (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind?

The Behavioral and Brain Sciences, Vol. 1, N° 4, pp. 515-526. Recuperado de [https://carta.anthropogeny.org/sites/default/files/file\\_fields/event/premack\\_and\\_woodruff\\_1978.pdf](https://carta.anthropogeny.org/sites/default/files/file_fields/event/premack_and_woodruff_1978.pdf)

Robinson, Howard (2015). Dualism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>

Salas, Raúl (2003). ¿La educación necesita realmente de la neurociencia? Estudios Pedagógicos N° 29, pp. 155-171. Recuperado de



<https://doi.org/10.4067/S0718-07052003000100011>

Scotto, Carolina (2017). Del problema de las “otras mentes” a la cognición social: una defensa de la epistemología naturalizada. *Revista de Epistemología e Historia de la Ciencia*, Vol. 1, N° 2. pp. 43-66. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/afjor/article/view/16755/17075+&c-d=2&hl=es-419&ct=clnk&gl=cl>

Stoljar, Daniel (2017). Physicalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>

The NeuroRights Foundation (2022). Policy: Works at four levels. Recuperado de <https://plum-conch-dwsc.squarespace.com/policypage>