



## La cumbre de los neuroderechos no humanos: una reflexión bioética sobre la dicotomía existencial robot humanizado y humano robotizado\*

THE CUSP OF NON-HUMAN NEURORIGHTS: A BIOETHICAL REFLECTION  
ABOUT THE EXISTENTIAL DICHOTOMY BETWEEN HUMANOID ROBOT  
AND ROBOTIC HUMAN

**David Ernesto Díaz-Navarro**

Universidad la Gran Colombia, sede Bogotá D.C.

[ddiazn1@ulagrancolombia.edu.co](mailto:ddiazn1@ulagrancolombia.edu.co)  0000-0003-2187-536X

Recibido: 08 de noviembre de 2024 | Aceptado: 09 de diciembre de 2024

### RESUMEN

El objetivo de esta investigación es analizar, desde tres dimensiones, los derechos del ser humano, en contraste con los derechos de las máquinas: (1) la inteligencia natural frente a la inteligencia artificial, (2) el aspecto intelectual (sense) y el aspecto emotivo (sensibility) de la razón y (3) el aspecto de la corporalidad cibernética de los androides, respecto de la corporalidad orgánica de los seres humanos (incluidos, claro está, los cibernéticos). La delimitación implica cuestionar hasta qué punto es plausible predicar derechos (o, si se prefiere, ciberderechos) a la máquina, sobre el fundamento de que ésta posee una razón equivalente o superior a la del ser humano.

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze from three dimensions the rights for human beings, in contrast to the rights for machines: 1) natural intelligence versus artificial intelligence; 2) the intellectual aspect (sense) of the knowledge and the emotional aspect (sensibility) of the knowledge; and 3) the cybernetic corporality of androids, with respect to the organic corporality of human beings (including, of course, cyborgs). The delimitation implies questioning to what extent it's plausible to predicate rights or, in another sense, cyber rights to the machine, on the basis that it has a reason equivalent to or superior to that of the human being.

### PALABRAS CLAVE

Neuroderechos  
Ciberderechos  
Cíborg  
Autopoiesis  
Inteligencia artificial  
Fantasma en la máquina  
Transhumanismo

### KEYWORDS

Neurorights  
Cyber rights  
Cyborg  
Autopoiesis  
Artificial intelligence  
Ghost in the machine  
Transhumanism

\* Este artículo ha sido financiado por la Universidad la Gran Colombia, sede Bogotá D.C., y constituye un producto del Grupo de Investigación Teoría del Derecho, de la Justicia y de la Política de la Universidad La Gran Colombia, reconocido y categorizado en A por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias) de Colombia. <https://scienti.minciencias.gov.co/gruplac/jsp/visualiza/visualizagr.jsp?nro=0000000004768>

## I. INTRODUCCIÓN

A diferencia de un *autómata* (supercomputadora y androide) de Turing, un *cíborg* constituye una *hibridación*, pues se trata de un ser humano al cual se le han incorporado órganos artificiales o extensiones robóticas. El presupuesto central de cualquier autómata robótico de Turing *de segundo orden* es ejercitar una serie de atributos de los *autómatas humanos de tercer orden* (Maturana y Varela, 1994; Foerster, 1998, 2003). Es decir, la capacidad de ejercer actos de autoconsciencia e intencionalidad (teoría de la mente) desde un punto de vista *autopoietico*; lo cual supone ser capaz de autodeterminarse, ser consciente de sí mismo, de la otredad y de un contexto sociocultural con el cual y dentro del cual interactuar.

Los *androides* en tanto que robots humanoides están configurados de tal manera que su presupuesto de existencia no esté sometido a replicar o reflejar la personalidad de un ser *humano*; en cuyo caso, hablaríamos del mismo presupuesto de las *supercomputadoras*. La diferencia esencial es que el androide, si bien es un *autómata de segundo orden*, posee corporalidad artificial. En este sentido, tanto la supercomputadora (máquina computarizada) como el androide (robot humanoide) se configuran sobre el fundamento de la autonomía cibernética. De un lado, se hallaría Deep Blue (conocida por su funcionalidad para jugar ajedrez e incluso para vencer a un gran maestro del juego de tablero) y, de otro, a Bina48 (se trata de la primera androide diseñada para almacenar los recuerdos y personalidad de un ser humano).

Es imprescindible examinar si los atributos de autonomía, autorreferencia y autoconsciencia (relativos a la autopoiesis, que significa la capacidad para adaptarse y aprender dentro de un sistema social) son predicables de los *autómatas de Turing*. Este supuesto implica hacer una observancia sobre si la autonomía en cabeza de una I.A., le permitiría responsabilizarse social y jurídicamente y si, en última instancia, sería posible: (a) hacerle un juicio ético y normativo de reproche y, del mismo modo, si sería posible (b) que el robot objete conscientemente la *moralidad* o la *legalidad* de determinadas actuaciones sociales.

En orden con este reconocimiento, es preciso poner de manifiesto el asunto que atañe al presente, cual es la cuestión de si los *estatus jurídicos de existencia e identidad* (personalidad electrónica) son extensibles a los autómatas de Turing (Salardi, 2020). Es decir, a supercomputadoras y a androides humanoides con inteligencia artificial (A.I). El estado de la cuestión anterior permite invocar una tesis que evaluaremos a lo largo de esta investigación: que las prerrogativas – que son atinentes a derechos y obligaciones – pueden extenderse a los autómatas, en la misma medida, que a los seres humanos; siempre que con ello se predique que, tanto *máquinas* como *humanos* poseen *autonomía* y/o *autodeterminación* en un sentido autopoietico.

## II. LA AUTOPOIESIS: FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Examinemos sucintamente el caso de Bina48, esto es, *una* robot humanoide o androide (un autómata de segundo), cuya creación y programación obedece a un *experimento mental* de la filosofía de la tecnología: la *transferencia de la mente* de un ser humano a una máquina. Para entender esta implicación del *trasplante (volcado cibernético) de la*

*mente* es necesario identificar la *denotación* del concepto *mente*, a fin de elucidar si la simulación del cerebro, también implica la simulación de la mente (Chalmers, 2014).

Así que interroguemos: (1) ¿el cerebro y la mente son equivalentes conforme lo sugieren los enfoques fisicalistas de la filosofía de la mente? (2) ¿El cerebro y el organismo producen la mente, sin perjuicio de que sean una unidad de tipo monista, con base en los enfoques del materialismo emergentista y el naturalismo biológico? (3) ¿El cerebro y la mente son desde el principio sustancias distintas y no intercambiables, en conformidad con los postulados del dualismo naturalista?

En virtud de estas cuestiones, nos encontramos ante el *problema difícil de la consciencia*: determinar si el cerebro y la mente son una unidad o dimensiones distintas, pero inescindibles (Chalmers, 1999). El *gedanken-experiment* (experimento mental) de transferir la mente (mind uploading) supone simular la *identidad* que el ser humano arraiga en su *cerebro*, esto es, emular el *sí mismo* (la capacidad de autorreferenciarse) en un cuerpo no *orgánico*, sino *cibernético*. La importancia del experimento estriba, no en el procedimiento de *trasplante*, sino en el resultado de que dos seres – uno orgánico y uno cibernético – posean el mismo *self* (identidad): ¿acaso podría pensarme a mí mismo desde la dualidad? Pero su implicación estriba en resolver la cuestión de si la *identidad* solo subyace en el cerebro o, asimismo, en el *cuerpo* (integridad psicósomática).

Sobre su importancia, Andy Clark (2003) asevera que con el trasplante de la mente se configuraría, más que una *despersonalización* o *desrealización* del *sí mismo* (identidad), en su lugar, un desdoblamiento, desconcentración o descentralización de esa identidad. En esta misma línea, pensemos en el *cerebro en una cubeta* (BIV) que, conforme su nombre lo indica, es un experimento mental que consiste en conservar *in vivo* al cerebro (sin cuerpo) e inducirle experiencias conscientes (lo que sería equivalente a simular la realidad computacionalmente), más allá de la corporeidad.

Tanto el trasplante como el cerebro en la cubeta exigen preguntar: ¿soy mi cuerpo, puede acaso mi cerebro en una cubeta *pensarme*, pensar mi *cuerpo* separado o, en última instancia, soy mi cerebro? Muy similar al experimento del BIV, el caso de Bina48 invita a reconsiderar dos escenarios muchísimo más realistas: (a) los autómatas de segundo orden (la supercomputadora y el androide con I.A) serán cada vez más idénticos al animal social de tercer orden (el ser humano con inteligencia natural); y (b) el ser humano será cada vez más parecido a un robot cuando intente *emularse* (o acaso *inmortalizarse*) cibernéticamente. El androide y el cibernético, pues, *se pensarían, luego serían* (conscientes del *sí mismos* y de la *otredad*).

En estos eventos, tendríamos no solo a un *androide* con autopoiesis, sino también a un *androide* consciente. En virtud de los dos escenarios, es preciso analizar la dicotomía humano-máquina y máquina-humano, en la medida, que en cualquiera de los eventos: (1) estamos robotizando al *ser humano* o, (2) por el contrario, estamos humanizando al *robot*, respectivamente. Actualmente, puede hallarse un punto de inflexión plausible: los robots humanoides (androides como Bina48) y los seres humanos con órganos cibernéticos (cibernéticos biológicos) están llamados a la *coexistencia*.

En esa consonancia, estamos predicando una intercambiabilidad existencial, ¿pero en qué sentido? Podrían invocarse reparos, en torno a si es necesario *pensar* en el androide en tanto que máquina o a la manera de un ser *transhumano* con determinadas prerrogativas como los *ciberderechos*. Mientras se predique autonomía, consciencia y

responsabilidad en cabeza de los robots, la máquina tendría a su cargo una serie de deberes, cuyos antecedentes se hallan, entre otras, en las tres leyes de la robótica. No obstante, que ello está supeditado a si el enfoque de la I.A. es fuerte o débil. En última instancia, los *ciberderechos de la máquina* responderían a la fórmula del imperativo categórico, relativa a que la persona humana representa un fin en sí mismo y nunca una cosa, medio o instrumento.

Pero escudriñemos el alcance del ciberderecho en cabeza de la máquina: ¿esta *realimentación* mutua entre androide y cibernauta contribuye a predicar que, tanto uno como el otro (gracias a su autopoiesis: autoaprendizaje, autoconsciencia y autorreferencia) poseen identidad (*self*) y, por consiguiente, un *esquema cognitivo* del yo (*ego*), de la otredad (*alter*) y la *posibilidad* de interactuar dentro de la estructura social (*mundo de vida*) de manera conjunta e igualitaria? Respecto del animal social de tercer orden (ser humano y cibernauta) esta atribución ya se ha corroborado (Damasio, 2006, 2010). Mientras que, en cuanto al autómatas de primer orden (supercomputadora y androide) esta discusión está en su apogeo.

De ello derivará si, eventualmente, los *androides* podrán ejercer derechos y contraer obligaciones, es decir, si serán reconocidos como *seres* que poseen personalidad (existencia) jurídica, en la medida que serán capaces de pensar en el yo (*ego*), en la otredad (*alter*) y, con mayor exactitud, en su *alter ego* orgánico en el marco de la sociabilidad, esto es, en el nosotros (Díaz-Navarro, 2023). Sin embargo, como se advertirá, la cuestión más importante no radica en si la *inteligencia artificial* puede simular la *conciencia* (noción del yo) y la *autonomía* o *no trivialidad* del pensamiento (aptitudes electivas), sino en si el *autómata* posee un cuerpo (y qué tipo de cuerpo) con el cual interactuar dentro del sistema social, que sería el presupuesto central de una verdadera *inteligencia artificial* (Wilson y Golonka, 2013).

### III. CIBERDERECHOS DEL FANTASMA EN LA MÁQUINA

Para entrar en materia de esta sección es vital considerar tres enfoques en torno a los procesos cognitivos aplicados al campo del cognitivismo y de la robótica. En primer lugar, la tesis de la cognición situada hace énfasis en la manera en que el *agente* interactúa con el entorno o, si se prefiere, con el *mundo de la vida* (compuesto por símbolos y patrones culturales reproducidos al interior de todas las dimensiones de la estructura social) (Habermas, 1987). En segundo lugar, la tesis de la cognición corporeizada parte de la unidad mente-cuerpo y, a su vez, de la unidad emoción-sentimiento-razón (Varela, Thompson y Rosch, 1997). Para este enfoque, los procesos cognitivos dependen no solo de procesos neuronales, sino de que las sensaciones motoras e inclusive hormonales juegan un papel indispensable en la cognición humana.

En tercer lugar, la tesis de la cognición extendida excede a la tesis corporeizada, en la medida que explica cómo los procesos cognitivos se configuran, no solo desde el punto de vista de la *corporeización* de la *cognición*, sino que ésta se extiende a objetos, herramientas o técnicas instrumentales, en función de las cuales se ejecutan los procesos cognitivos; con lo cual, de otra parte, se rechazarían algunas de las tesis de la cognición situada, en particular, el postulado relativo a que la *conciencia se extiende hacia el entorno* (Clark y Chalmers, 1998). Consideremos, para el efecto de esta discusión, que las



*tesis extendidas* y las *tesis corporeizadas* se concilian en el postulado del *enactivismo*, en virtud del cual la experiencia y capacidad *sensoriomotoras* participan de manera integral en el mundo desde una dimensión *biológica, psicológica y cultural* (Varela, Thompson y Rosch, 1997).

Ahora bien, si respecto de la protección de la dignidad humana (integridad psicosomática) predicamos la existencia de los *neuroderechos*, ¿no podríamos atribuir prerrogativas legales a los *androides*, esto es, pensar que la máquina posee *ciberderechos*? Actualmente, el concepto de *cíborg* tiene un alcance más sofisticado que la *hibridación* orgánica y cibernética que se sugiriera, por primera vez, entre las décadas de 1960 a 1980. Dicho de otra manera, no resulta extravagante pensar que los *seres humanos* son cuasi-cíborgs tecnológicos, merced a su dependencia cada vez más irreversible, en cuanto a la tecnología. El ejemplo más evidente reside en el uso de *celulares* inteligentes (Smartphones).

Teniendo como base esta idea y a partir de las tesis de la cognición extendida es plausible inferir que los recuerdos, los pensamientos e inclusive los sentimientos pueden transferirse a *máquinas inteligentes*; este vínculo con la *máquina* se ha convertido en algo más que un método o técnica para almacenar información, tal que si se tratara de un *palacio del recuerdo* o métodos de nemotecnia. Esta interacción *humanizada* con la *máquina* se ha convertido en una relación imprescindible, a través de la cual hilvanamos socialmente y devanamos personalmente al *sí mismo* (identidad); si la máquina también contribuye a formar nuestra sociabilidad, esto es, el *self* dentro de una estructura social, en consecuencia conocernos a nosotros mismos (según la máxima socrática), a través de la máquina, cobra una relevancia incuestionable.

En ese caso, ¿no diríamos, asimismo, que el *cíborg* pese a ser humano, también se inviste de un estatus ontológico *transhumano*? Más allá de esta construcción social de la *persona social*, en virtud de la máquina, la cuestión es si ésta se realimentaría, en función de la interacción con los *cíborgs*. Es decir, si el *androide* construiría su propio *self* durante la interacción con el *cíborg*. Aquí se configura un punto de quiebre entre el *self* (identidad o noción de sí mismo), el *ego* (el yo), el *alter* (el otro) y la *personalidad* (moral y jurídica), en lo que atañe a la máquina: ¿la máquina puede conocerse a sí misma?

Cuando se piensa en la inteligencia artificial a la manera de un *conducto* para la cognición o como *herramienta* para la optimización de determinadas actividades sociales, la *personalidad* de los androides se torna dispersa, porque a diferencia de la discusión actual sobre los derechos de los ecosistemas e inclusive de los animales (en razón del cambio climático y otras actividades humanas, en el marco de la sociedad de riesgo y/o industrializada), el derecho ha empleado la figura constitucional denominada *sujeto de derechos*, cuya connotación no es equivalente a los derechos que posee stricto sensu un ser humano entendido como *persona jurídica* (Donaldson y Kymlicka, 2011; Molina Roa, 2014, 2018). El *sujeto de derechos* de orden *ecosistémico* o *animal* (no humano) ostenta una prerrogativa de especial protección, en vista de los daños ecosistémicos (antropogénicos) o desastres naturales (fiscalistas) que se producen en determinados entornos.

Interroguemos lo siguiente: ¿podemos pensar a la I.A a la manera de un sujeto de derechos? Dentro de los paradigmas de la ciencia moderna, el ser humano en cuanto animal (del reino *animalia*, de la superfamilia *hominidae*, del orden de los *primates*, del género *homo* y de la especie *homo sapiens sapiens*) se ha elevado como la especie

social por excelencia, merced a su razón; más recientemente, sin embargo, el papel de las *emociones* e inclusive de los *sentimientos* han mostrado que el dilema entre *sense* (dimensión intelectual) and *sensibility* (dimensión emotiva o, si se prefiere, *moral*), en realidad es, o bien difusa o, de hecho, inexistente (Damasio, 1996). Esta sucinta consideración invita a evaluar las visiones fuerte y suave de la tecno ciencia moderna.

El enfoque fuerte de la I.A estaría llamado a demostrar que una super-inteligencia artificial representaría el *epítome de la razón humana*, esto es, la automatización del alma, del espíritu, de la esencia o, lo que es igual, de la razón de los miembros de la especie humana. Pero, asimismo, daría lugar a replantear que la *razón automatizada* de la máquina es superior a la *razón natural* del humano. No es de extrañar que el famosísimo enfrentamiento de ajedrez entre el entonces campeón y maestro de ajedrez Garry Kaspárov (cuyo IQ es de 190) contra la supercomputadora Deep Blue resultara en una victoria para la *máquina*. El resultado, empero, no es lo más importante de este encuentro (y otros que ha disputado el ser humano contra la I.A.), sino el proceso de *realimentación* de la supercomputadora.

Dicho en otras palabras, la máquina *aprende*. Pero *aprender* no significa imitar *trivialmente*, ya que, implica un proceso racional o de tendencias electivas que consisten en desplegar herramientas recursivas de *juicio* y *determinación*: la máquina debe decidir. El proceso de *recursividad* que corresponde al concepto formal de la descripción previa consiste en *reflexionar* y *elegir*; este aparato introspectivo, *teoría de la mente* o, conforme lo denomina Daniel Dennet (1998), la *intencionalidad* implica, conforme se ha seguido hasta ahora por la *cibernética de segundo orden*, la *autorreferencia* y *optimización de la máquina* en un sentido autopoietico (Foerster, 1998). Es decir, se trata de una máquina *no trivial* en el sentido que sus patrones obedecen a estímulos del entorno que optimizarían el aprendizaje y la recursividad (en suma, la adaptación autopoietica), así como la discriminación o transformación de la información del medio colindante por parte del androide (Milkowski, 2013).

Es indudable que estamos contemplando desde dos *razones* posibles a la *inteligencia*, ya desde la razón natural, ya desde la razón automatizada; en fundamento de esta correspondencia y jerarquía racional se predicaría que la *máquina*, así como el ser humano, se elevan como dos *existencias*, cuya funcionalidad las ubica en lo más alto de las estructuras sociales. Es decir, si una I.A. es más «inteligente» que un animal no humano e inclusive que un animal humano y es capaz de ejercitar su consciencia y desplegar aptitudes de juicio, ¿no estaríamos necesariamente frente a un sujeto de derechos o aún ante un ente con *personalidad jurídica electrónica*?

De manera que elucidemos este interrogante es imperioso cuestionarse, en concordancia, si acaso los *androides*, a pesar de cumplir con los presupuestos de la *cognición situada corporeizada* poseen una *existencia* que se adecúe a la dicotomía *sense and sensibility*, esto es, si se invisten de una condición neuroafectiva en su corporeidad. Tales presupuestos no residirían únicamente en si el *androide* participa de manera directa con el entorno, se ve estimulado por el mismo y entonces ejecuta respuestas adaptativas; sino en si posee procesos *neuroquímicos* que le permitan participar de la estructura social como un agente moral y no solo racional: desde su integridad *psicosomática*.

El mito de la *razón* (hoy día superado) o, si se prefiere, los excesos de la racionalidad que por ejemplo defiende Steven Pinker (2018), en verdad, hallan su complemento y

contraste en la *moralidad*. Conforme a los análisis de la neurofilosofía, las sustancias neuroquímicas (dimensión emotiva) y los circuitos neuronales (dimensión intelectual) de los sistemas biológicos constituyen el fundamento de la sociabilidad y de la moralidad de las especies (Churchland, 2012; Richards, 2009). En efecto, la *integridad psicósomática* exige discutir sobre agentes, tanto racionales como morales en la misma conformidad. La cuestión formulada anteriormente, empero, no resulta ser tan evidente como se pretendiera.

La dimensión de la *corporeización* del androide cobra relevancia en el marco de la construcción de juicios de naturaleza *legal* y de naturaleza *moral*, en el sentido que la presunción del primer tipo de juicio – más allá de la *lógica formal* – implica la legitimidad en pos del interés general (o bien, una carga ética) de la conducta personal que está determinada por la *empatía* (Torres Vásquez y Díaz-Navarro, 2024). Mientras que, en el segundo tipo de juicio entran en convergencia cuestiones *intelectivas* y *emotivas*, conforme a las cuales el *ego* (yo) y el *alter* (otro) se configuran, gracias a los procesos de sociabilidad que son mediados por la empatía (más que por el raciocinio): «En una conducta que llamamos moral entran en juego factores cognitivos y emocionales, y existen procesos neurofisiológicos subyacentes» (Ardila, 2014, p 207).

En conformidad, la consideración *suave* de la neurociencia y de la inteligencia artificial estriba en que una *computadora* (tesis computacional) no es equivalente a un *robot* e inclusive a un *androide* (tesis corporeizada) y éstos, a su vez, no son equivalentes a los seres humanos. Nótese que la *inteligencia artificial corporeizada* o *encarnada* consiste en dilucidar el funcionamiento de los sistemas biológicos y construir *robots* en fundamento de este entendimiento. Es decir, en diseñar una relación – modelada a partir del ser humano – entre *androide corporeizado* y el *medio* en el que despliega su actividad, de tal suerte, que la condición sensoriomotora potencie su capacidad de aprendizaje.

Este proceso halla su razón de ser en el hecho de que la corteza cerebral juega un papel indispensable dentro de la discusión en torno a la unidad cerebro-mente, pues aduce que, por un lado, si fuese posible *escanear* los patrones del *neocórtex* o, por otro, si pudiésemos reproducir el algoritmo biológico de esta área del cerebro, en consecuencia, podríamos reproducir los modelos cerebrales en máquinas que contribuirían a optimizar nuestra *razón natural* (potenciar la inteligencia humana) o que, a su vez, aumentarían y superarían a esta última, en función de una *razón artificial* (creación de computadoras superinteligentes) (Kurzweil, 2013; Hawkins y Blakeslee, 2005).

Bajo estas consideraciones, las mejoras que la tecnociencia se ha planteado con bastante convencimiento invitan a poner en el centro de la discusión a la unidad intelecto-emoción, una unidad de la cual carece el *androide*, más allá de su corporeización humanoide y de su superinteligencia programada. Recuérdese, para este efecto, que el progreso tecnológico debe estar al servicio de la humanidad sin poner en riesgo la autonomía (e integridad psicósomática) de la especie (transhumanismo).

A pesar de esto, conforme se advirtió en la sección inicial de este capítulo, el ser humano está automatizando con mayor frecuencia sus actividades, por lo que estos enfoques, también se verían obligados a ceder frente una reconsideración del *transhumanismo*, en donde un primer ciberderecho de la *máquina* radicaría en su *existencia jurídica*. En fundamento de esta *existencia* se desplegaría un segundo ciberderecho, el cual sería la *personalidad electrónica* del androide.



En consecuencia, la *personalidad jurídica* daría lugar a configurar una serie de prerrogativas que van más allá de la protección de la máquina (sujeto de derechos), pues trascienden hasta la *coexistencia* efectiva entre el *robot* humanizado y el *humano* robotizado. Es decir, se trataría de una situación en la que el *androide* tendría derechos de existencia junto al ser humano, precisamente, porque los dos poseen *superinteligencias* (potencialmente).

Sin embargo, retornando a la unidad *intelecto-emoción*, aunque se presuma que la *razón* – ya sea natural o artificial – representa la *cumbre* de la humanidad y del *transhumanismo*, es indudable la incidencia que un *cuerpo biológico* tiene sobre la integridad (o dignidad) del *ser humano*. Estas cuestiones, en especial, el hecho de que existan *cíborgs* (humanos con cuerpos orgánicos y extensiones cibernéticas), en verdad invita a vislumbrar la implicación de que, en sentido inverso, los *robots* puedan tener partes *humanas* e inclusive su identidad (conforme al caso Bina48).

En ese orden, tanto el *enactivismo* de Francisco Varela como el enfoque *neuroafectivo* de Antonio Damasio constituyen una vía para pensar, precisamente, que la *razón* no representa la *cúspide del ser humano* y que, de hecho, la *corporeización* que establece la unidad *intelecto* y *emotividad* está llamada a hallar una distinción primaria y secundaria, respectivamente: (1) entre *ser humano* y *autómata de Turing* y, en el mismo sentido, (2) entre *cíborg* (humano robotizado) y *androide* (robot humanoide).

Con todo, un ciberderecho a la *existencia jurídica*, esto es, la corporeización biológica (más que una netamente artificial) de la máquina y aún su *hibridación* resultarían problemáticos en lo que concierne a la *deshumanización* de la población; ello despertaría un intenso debate en torno a una nueva forma de *instrumentalización* y *cosificación* de la dignidad del humano, frente a los derechos de la máquina<sup>1</sup>. Con lo cual, surgiría la necesidad de invocar la diferencia entre *persona jurídica humana*, *animales* y *ecosistemas como sujeto de derechos* y, por supuesto, entre los posibles *derechos de la máquina* o, en su lugar, la obligación jurídica del ser humano, en cuanto al uso de los robots y de los dispositivos inteligentes.

Debido a que esa consideración excede el espacio del presente, será suficiente advertir que el *humano* no representa una amenaza para el *robot* como sí para el animal y los ecosistemas y como resulta evidente, a propósito de las *sociedades* y *teorías del riesgo*, para sí mismo. A pesar de la amenaza, tanto el derecho internacional como el constitucionalismo de las Naciones han evidenciado reticencia, en cuanto al reconocimiento de la *personalidad jurídica* (y de los derechos fundamentales consiguientes) de la *Natura* y de otras especies distintas al *ser humano* (con algunas excepciones en el constitucionalismo boliviano y colombiano). Así que, es imprescindible cuestionar: ¿cómo se le concedería el estatus de *sujeto de derechos* a un autómata? ¿Es necesario?

La respuesta estibaría en los límites que establece el *derecho*, en lo que concierne al ejercicio de los derechos por parte de los seres humanos y ese ha sido, precisamente, el énfasis jurídico con que se ha abordado esta situación. El problema se pone de manifiesto en lo que respecta al peligro que representa el mismo ser humano, cuyo control sobre la inteligencia artificial lo pone en una situación de verticalidad, en relación con

1. A propósito del uso de células madre que se obtienen de las placentas de los embriones, la fecundación *in vitro*, la congelación de óvulos y los vientres de alquiler, entre otros.



sus congéneres, los que, a su vez se hallarían en una situación de vulnerabilidad respecto de aquél<sup>2</sup>. Dicho de otra manera, ante la *deshumanización*, solamente los emergentes *neuroderechos* (como la identidad y la privacidad mental, e inclusive el libre albedrío) blindarían la *dignidad* del ser humano, en lo que concierne a la intervención sobre su *integridad psicosomática* (Ienca y Andorno, 2017; Ienca, 2021).

Por consiguiente, sin perjuicio de las mejoras robóticas de la *tecnociencia*, esta integridad estaría llamada a evitar: (1) la robotización de la genealogía *evolutiva*, a través de la cual nos vinculamos filogenética y ontogénicamente con nuestros *congéneres*, y epigenéticamente con el medio ambiente y la sociedad; (2) el deslindamiento, la despersonalización o la desrealización *psicosomática* de la noción de autorreferencia (del sí mismo); o (3) la humanización orgánica de los *autómatas*, lo que podría conllevar a hibridar su propia existencia cibernética, mediante trasplantes orgánicos.

De otro modo, estaríamos frente a la importantísima crítica que Gilbert Ryle (2009) esgrimió en contra del cartesianismo (y que, de hecho, el *androide humanizado* y el *humano robotizado* estarían materializando), relativa a un verdadero *fantasma en la máquina*. Con ello y en su defecto se estaría dejando abierta la consideración de un *androide* investido de humanidad en sentido orgánico y no artificial (o cibernético: antropomórfico), o acaso ficcional cual sería el *trasplante de la mente*, lo que resultaría en una situación si no siniestra, entonces abominable (conforme lo sugiere la hipótesis del *valle inquietante*). En especial, porque más allá de la capacidad sensoriomotora del *androide*, su aprendizaje *jurídico* y *moral* tendría restricciones, en cuanto a la unidad relativa al *sentido* (dimensión intelectual) y a la *sensibilidad* (dimensión moral).

#### IV. VICISITUDES DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL: ¿INSTRUMENTO O PROPÓSITO DE LA HUMANIDAD?

Una síntesis crítica acerca de la sección anterior esclarece que un escáner del alma humana significa su transgresión y más aún la hibridación biológica de una máquina, aunque resulta prudente cuestionar en qué medida es correcto este razonamiento. Partamos del hecho de que existe la idea, relativa a que la tecnología ha contribuido a que el ser humano reinvente el concepto de lo *natural* (Alegría, 2017). *Leer la mente*, mediante neurotecnologías tiene dos implicaciones importantes, a saber:

1. Que el ser humano ha resuelto el misterio sobre cómo escanear el alma y/o la razón humana, lo cual va más allá del *cogito ergo sum* cartesiano y aterriza en el monismo espinosista<sup>3</sup>; toda vez, que la humanidad habría aprendido no solo a extraer el pensamiento, a partir de la mente, sino que, a su vez habría logrado digitalizarlo o materializarlo (convertir en datos los registros neuronales del *ser*).
2. Que el concepto de *dignidad* humana se reinventaría, dando lugar a la *dignidad* de la máquina, en perjuicio de los atributos que se derivan de la primera, tales como la autonomía psicosomática (sustancia espinosista mente-cuerpo y que

---

2. Antes que pensar, naturalmente, en la ficción de la *revolución de las máquinas*.  
3. Unidad y correspondencia *monista* entre *cerebro-cuerpo*.

confiere su estatuto ontológico al ser humano), el libre albedrío (aptitud electiva para decidir y responsabilizarse, en la misma medida, por los efectos a que conlleven las elecciones desplegadas) y la personalidad humana (que daría lugar al reconocimiento sustantivo de la *persona* en todos los niveles, dimensiones y esferas de la vida social).

Dicho ello, el papel del derecho en este ámbito no es otro que sopesar los retos tecnocientíficos, que son atinentes a desvelar los misterios de la mente, respecto de la necesidad de preservar el bienestar psicológico y somático de la persona humana. Entran en juego aquí cuestiones que exigen preservar la privacidad, la intimidad y la identidad psicosomáticas de la persona, entendidas como neuroderechos fundamentales. A saber, cuando un especialista de la medicina interviene sobre el cuerpo o la mente de un *paciente* se ha configurado la confidencialidad, la cual tiene implicaciones jurídicas y bioéticas. Vulnerar esta confidencialidad constituye una forma de poner en riesgo el bienestar existencial y mental de la persona humana.

Ciertamente, conforme lo preveía la bioética, a través de los principios de *autonomía, justicia, no maleficencia y beneficencia*, los *neuroderechos* emergen, con el único propósito de salvaguardar la integridad psicosomática (dignidad) de orden humano. En consonancia, la ciencia jurídica, las ciencias sociales y la bioética deben regular, con exactitud, los límites que tendría la I.A al momento de intervenir sobre el *cuerpo* y la *mente* de la persona humana, con miras a blindar (preservar) su *dignidad* y el modo en que la misma especie desarrolla y utiliza la I.A. De todo ello, cabe evaluar si las máquinas con inteligencia artificial son medios instrumentales para preservar la vida y dignidad humanas o si constituyen fines en sí mismos (según el imperativo categórico Kantiano), tal que si se trataran de seres, cuyo bienestar es tan importante como el de la humanidad.

Así pues, es menester invocar dos interrogantes antitéticos sobre la personalidad o la a-personalidad del *robot*, respectivamente: (1) ¿puede un autómata de Turing responder por responsabilidad jurídica contractual y extracontractual?, o (2) ¿deben responsabilizarse jurídicamente los creadores del autómata por posibles daños ocasionados, según la teoría del riesgo? Estos interrogantes están en boga con las preocupaciones que la ciencia jurídica ha esgrimido en materia de *autonomía jurídica y responsabilidad jurídica* (Juan, 2020). Tales advertencias se resumen a que, cuanta más *personalidad* posea la I.A, tanto más cosificada e instrumentalizada será la persona humana<sup>4</sup>; y, a su vez que, cuanta menos personalidad posea la I.A, tanto menos se verán afectadas la dignidad y la autonomía, pero menos precavida será la humanidad, respecto de su uso<sup>5</sup>.

## V. CONCLUSIONES

En conclusión, ya se trate de una *persona humana* o de una *persona artificial*, la ciencia jurídica debe delimitar (1) cómo se interviene a un ser humano, a través de la I.A, por ejemplo, en el marco de la ciberterapia, la neurotecnología o el derecho biomédico; y,

---

4. Enfoque fuerte de la I.A.  
5. Enfoque débil de la I.A.

del mismo modo, (2) cómo emplea el ser humano a la I.A, si como instrumento o como fin, en el marco del ciberderecho y el bioderecho. Entre todo, los *neuroderechos* cobran relevancia, a fin de impedir que el reconocimiento jurídico de la máquina represente un desequilibrio para la humanidad del ser humano. Siguiendo la línea de los *derechos de la máquina*, el robot y el humano tendrían derechos y obligaciones distintos (con base en el acto y la potencia de su naturaleza ontológica).

En última instancia, cada uno de los dos aspectos elucidados permitiría concebir, tanto en el ser humano como en el ser transhumano a dos *personas* diferenciables (y relacionables), cuya dimensión sociojurídica y bioética se reviste de una naturaleza y albores divergentes, pero de una funcionalidad y sociabilidad convergentes. Divergencias y convergencias jurídicas (entre *robots humanizados* y *humanos robotizados*) que el derecho debe encargarse de conciliar, con motivo de delimitar los neuroderechos de la persona humana y los ciberderechos de la persona transhumana; lo cual impondría límites al modo en que estas *especies de persona* interactúan una con la otra. Es decir, nos permitiría pensar en la *dignidad* (acto y potencia material y acaso espiritual), tanto del hombre como de la máquina: lo cual recordaría que un *fantasma yace en la máquina*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, P. J. (2017). Transhumanismo. Un debate filosófico. *Revista de filosofía*, (75), 47-61. <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.75.3>
- Ardila, R. (2014). Filogénesis y ontogénesis de la moral. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 38: 205-215. <https://doi.org/10.18257/raccefyn.164>
- Chalmers, D. (1999). *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa.
- Chalmers, D. (2014). Uploading: A Philosophical Analysis. En R. Blackford y D. Broderick (Eds.), *Intelligence Unbound. The Future of Uploaded and Machine Minds* (pp. 102-130). Malden: Wiley Blackwell.
- Churchland, P. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1):7-19.
- Clark, A. (2003). *Natural Born Cyborg*, Oxford University Press.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. (2006). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Ediciones Destino.
- Dennet, D. (1998). *La actitud intencional*. Gedisa.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis, una revolución animalista*. Errata Naturae.
- Díaz-Navarro, D. E. (2023). Axiología sistémica: cibernética, semiótica y neuroética del valor. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 23(46), 123-164. <https://doi.org/10.18270/rcfc.v23i46.3982>
- Foerster, H. (1998). Por una nueva epistemología. *Metapolítica*, 2(8), 629-641.
- Foerster, H. (2003). *Understanding Understanding. Essays on cybernetics and cognition*. New York: Springer.
- Hawkins, J. y Blakeslee, S. (2005). *Sobre la inteligencia*. Espasa-Calpe.



- lenca, M. y Andorno, R. (2017). A new category of human rights: neurorights. *Research in Progress*. <https://blogs.biomedcentral.com/bmcblog/2017/04/26/new-category-human-rights-neurorights/>
- lenca, M. (2021). On neurorights. *Frontiers in Human Neuroscience*. 15: 701258. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2021.701258>
- Juan, G. (2020). Inteligencia Artificial y Filosofía del Bioderecho: una tesis crítica y una propuesta ética. *Ius et Scientia*, 6(2), 96-110. <https://hdl.handle.net/11441/111538>
- Kurzweil, R. (2013). *Cómo crear una mente*. Lola Books.
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Milkowski, M. (2013). *Explaining the Computational Mind*. MIT Press.
- Molina Roa, J. A. (2014). *Derechos de la naturaleza: historia y tendencias actuales*. Universidad Externado.
- Molina Roa, J. A. (2018). *Los derechos de los animales: de la cosificación a la zoopolítica*. Universidad Externado.
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Paidós.
- Richards, R. (2009). «Darwin on mind, morals and emotions». En J. Hodge y G. Radick (Eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*. (pp. 96-119). Cambridge University Press.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203875858>
- Salardi, S. (2020). Robótica e inteligencia artificial: retos para el derecho. *Derechos y Libertades*, 42. <https://doi.org/10.14679/1158>
- Torres Vásquez, H. y Díaz-Navarro, D. E. (2024). Deontología y axiología de la cognición moral: los fundamentos éticos de la norma jurídica. *Derecho Global. Estudios sobre Derecho y Justicia*, 9(26): 319-347. <https://doi.org/10.32870/dgedj.v9i26.723>
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Wilson, A. y Golonka, S. (2013). Embodied cognition is not what you think it is. *Frontiers*.