

COLABORACIONES

¿EXISTE UNA ÉTICA UNIVERSAL? BIOÉTICA Y DERECHOS

Vicente Bellver Capella
Universidad de Valencia
Facultad de Derecho
VicenteBellver@uv.es

Resumen

El artículo ofrece algunas de las razones que justifican la respuesta afirmativa a la pregunta por el carácter universal de la (bio)ética. En primer lugar, y partiendo de la experiencia común, se presentan argumentos que dan cuenta de la constancia de la idea de universalidad de los principios éticos en el pensamiento humano y en las prácticas individuales y sociales. En segundo lugar, se establecen los límites dentro de los cuales hablamos de los principios éticos universales. En la tercera parte, se incluye una referencia al reconocimiento internacional de los derechos humanos en el campo de la biomedicina como una expresión de esa universalidad, que es al mismo tiempo punto de partida y meta a alcanzar.

Palabras clave: Bioética global, principios éticos, derechos humanos.

Abstract

The article offers the reasons to consider (bio)ethics as a universal normative order. In the first paragraph arguments are presented to reaffirm that human thought tends to see ethical principles as universal. In the second paragraph the author discusses in which sense ethical principles can be considered universal and the limits to say this. The last part of the article is devoted to review the international recognition of human rights in the biomedical field, as an expression of the universality of ethical principles.

Key words: Global bioethics, ethics principles, human rights.

A la pregunta acerca de si existe una (bio)ética universal es muy difícil responder de forma negativa, a pesar de la frecuencia con la que se hace. Al negar que exista cualquier principio ético de validez universal se incurre en una contradicción in terminis. Si yo digo que no hay principios éticos universales, estoy afirmando la existencia de uno –que no existen tales principios– y, por tanto, incurriendo en una falsedad.

En este artículo, sin embargo, no voy a ocuparme de las contradicciones del lenguaje sino de presentar algunas razones que justifican la respuesta afirmativa a la pregunta con la que hemos empezado. En primer lugar, y partiendo de la experiencia común, señalaré algunos argumentos que dan cuenta de la presencia de la idea de universalidad de los principios éticos en el pensamiento humano y en las prácticas individuales y sociales. En segundo lugar, me referiré a los límites dentro de los cuales hablamos de los principios éticos universales. En la tercera parte, me referiré al reconocimiento internacional de los derechos humanos en el campo de la biomedicina como una expresión de esa universalidad, que es al mismo tiempo punto de partida y meta a alcanzar.

1. Universalidad de la ética y experiencia humana

En los últimos decenios se ha extendido enormemente entre la opinión pública de los países influidos por la cultura occidental la idea de que los principios éticos son relativos y que no cabe jerarquizar los modelos de vida buena, ya se trate

de los individuos o de las comunidades¹. Todos deben ser igualmente tolerados. A pesar de lo extendido de esta convicción, existe una profunda resistencia a llevarla hasta las últimas consecuencias. Es cierto que, en nombre del pluralismo y de la igualdad de las culturas, se ha llegado a afirmar que no tiene sentido interferir en prácticas como la circuncisión femenina, la quema de viudas o la mutilación como castigo penal en aquellas comunidades en las que se practican. Pero sólo unos pocos han llegado tan lejos. La mayoría ha reconocido la existencia de límites y, en consecuencia, de principios éticos con vigencia universal. Para sostener esa posición, sin embargo, no hace falta llegar a situaciones límites. La experiencia cotidiana nos da muestras de que, a pesar de la afirmación superficial del relativismo moral, se reconocen normas con vigencia universal. Veámoslo:

1.1. Existe una tendencia natural a hacer el bien

Es incuestionable que existe una tendencia natural en el ser humano a hacer el bien. Se puede advertir con facilidad en

1 A pesar de la frecuencia con la que se hace, es una contradicción defender al mismo tiempo el igual valor de todos los modelos de vida de los individuos y de las comunidades. Si defiendiendo que cualquier (toda persona) pueda hacer lo que quiera con su vida, entonces los modelos provenientes de las comunidades culturales pierden cualquier valor normativo. Y, al contrario, si entiendo que los modelos de vida de las distintas culturas son todos igualmente aceptables, los modelos de vida personales perderán su valor normativo salvo en aquellas culturas que consagren la primacía de la autonomía individual.

tres planos de la acción humana: en las relaciones paterno-filiales, en el trabajo y en el orden social. Los padres buscan lo mejor para sus hijos. ¿Por qué hay, entonces, diferencias entre sus modos de actuar? Esas diferencias pueden deberse, bien a que existen distintas respuestas aceptables –e incluso incompatibles entre sí– para las mismas situaciones, bien a la diversidad de interpretaciones sobre la situación de la que se parte que, con frecuencia, se supera por medio del diálogo. También en el trabajo la persona tiende a hacer las cosas lo mejor que sabe. Particularmente se pone de manifiesto en aquellos trabajos que suponen un servicio a los demás. Cuando quien los desempeña no cumple, puede deberse a que no sabe, a que no es capaz de llevarlo a cabo por falta de dominio personal, o a que piensa se le pide más de lo que le corresponde dar. Todo ello se ve con claridad en el campo de las profesiones sanitarias. Por último, la persona tiende a considerar que el orden normativo de la sociedad es justo y debe ser cumplido. Es la fuerza de la convicción personal, y no la de la sanción penal, la que mantiene principalmente la cohesión de las sociedades. Cuando se da una resistencia generalizada a ese orden, o minoritaria pero fuertemente justificada, se puede presumir que ese orden es parcial o totalmente injusto.

1.2. Diferencias en la interpretación más que en los principios

En los últimos tiempos se viene haciendo hincapié en las diferentes respuestas que las culturas y las comunidades

ofrecen a los mismos problemas. Siendo obvio que existen esas diferencias, no se puede perder de vista que, por lo general, es mucho más lo que de común existe entre ellas. Esas diferencias provienen, en la mayor parte de los casos, de la distinta interpretación que se hace de los hechos y no de los principios morales de los que se parte. Por ejemplo, el modelo paternalista de relación médico-enfermo no se distingue del modelo del consentimiento informado en que el primero entienda que el paciente puede ser tratado como un niño por el médico mientras que en el segundo siempre el médico habrá de tratar al paciente como un ser moralmente autónomo. La diferencia está, más bien, en la interpretación que se hace de la autonomía moral del paciente. Desde el primer modelo, se presume que el paciente ha sufrido con la enfermedad una mengua en su autonomía moral, que, en consecuencia, habrá de ser suplida o completada por el médico. Desde el segundo modelo, por el contrario, se presume que el paciente es moralmente competente durante su enfermedad, mientras no se demuestre lo contrario y, en consecuencia, habrá de ser el paciente y no el médico quien tome las decisiones acerca de las posibles intervenciones médicas dirigidas a su salud. En ambos modelos se parte del mismo principio de respeto a la persona; pero como hacen una interpretación distinta acerca del nivel de competencia moral del paciente, llegan a conclusiones opuestas sobre el modo en que debe ser tratado. De hecho, el modelo paternalista exige que el médico trate al paciente como a un igual cuando tiene la certeza de que

éste mantiene su capacidad de decidir. E igualmente, desde el modelo del consentimiento informado se reconoce que, si el médico advierte que el paciente ha perdido su capacidad de decisión, deberá ser él (o los familiares del paciente) quien asuma las decisiones y la responsabilidad. Más que propuestas éticas distintas o contrapuestas, se trata de interpretaciones distintas que dan lugar a aplicaciones distintas de los mismos principios éticos. Esto explica que las discrepancias se den principalmente en las situaciones límite, aquellas en las que resulta más difícil interpretar la realidad así como emitir un juicio sobre lo que debe hacerse.

1.3. El «descubrimiento» de los intereses de los incapaces

Es frecuente sostener que el bien de las personas se identifica con la satisfacción de su voluntad. Si así fuera, nos encontraríamos, de una parte, con graves dificultades para justificar la imposición de límites a aquellas manifestaciones de la voluntad individual que no perjudican directa e inmediatamente a terceros, como la prohibición del suicidio, del homicidio consentido, de la venta de órganos, de la esclavitud libremente asumida, de la renuncia a las vacaciones, de la conducción sin cinturón de seguridad, de la compraventa de estupefacientes, de la maternidad subrogada, etc.

Pero, más relevante aún, si el bien de la persona se redujera a las preferencias de su voluntad, se haría imposible determinar nuestros deberes hacia las personas que, por ser incapaces, no pueden

expresar sus preferencias. Sin embargo, no suelen plantearse problemas a la hora de identificar una serie de deberes ineludibles con respecto a las personas incapaces; deberes que no sólo van dirigidos a que la persona recupere cuanto antes su capacidad moral porque, en muchos casos, esa recuperación es imposible. Si el bien de la persona se identificara con su voluntad, no tendría sentido cuidar a quien de ninguna manera va a recuperar su capacidad volitiva.

1.4. La libertad como condición para la vida buena

El desarrollo histórico de la cultura occidental ha hecho que el principio de la moral se traslade de la comunidad a la persona. Así, el reconocimiento y garantía de la libertad individual y, en concreto, de la libertad de la conciencia, se convierte en un principio ético fundamental. La libertad es el medio a través del cual los individuos llevan adelante sus proyectos de vida. La libertad no se enfrenta con la moral sino que se complementa con ella: sin libertad no es posible la vida moral y sin vida moral la libertad carece de sentido.

1.5. Las condiciones económicas, sociales y culturales necesarias para el ejercicio de la libertad

Las posiciones liberales extremas consideran que si bien nadie tiene derecho a atentar contra la libertad de ningún otro, tampoco tiene deber alguno de ayuda que no haya sido previamente pactado.

Esta posición niega cualquier valor normativo a la interdependencia que existe entre los seres humanos. Por el contrario, afirma que los recursos materiales deben distribuirse de acuerdo con las normas libremente acordadas por las personas y no partiendo de la destinación universal de los mismos. A pesar de la vigencia fáctica de esa posición, es infrecuente que se defienda en los foros públicos internacionales por la dificultad para encontrar razones con que justificarla.

Frente a esta posición, la garantía de la libertad para todos los seres humanos exige atender a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno, asegurando recursos materiales, oportunidades y protección social. De esta manera, se reconoce que la garantía efectiva de los derechos civiles y políticos (el derecho a la vida, a la libertad de conciencia, a la intimidad, a la inviolabilidad del domicilio, etc.) exige el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales (derecho a la educación, a la atención sanitaria, a la seguridad social, al acceso a la cultura, etc.). A partir de este planteamiento se ha ido abriendo paso la idea de la indivisibilidad de los derechos humanos, según la cual no puede haber Estado de Derecho y democracia sin que los ciudadanos accedan a un mínimo de bienes y de oportunidades; y no se pueden conseguir esos mínimos si no es bajo condiciones de libertad.

En particular, se reconoce que la libertad no puede florecer si no es bajo ciertas condiciones culturales. Por ejemplo, vivir experiencias comunes o encontrarse con informaciones de carácter general que

los ciudadanos no han elegido (o que incluso habían rechazado) son elementos que fortalecen la idea de comunidad política y la participación de cada uno en la misma. No hay que perder de vista que la expresión de las preferencias personales no es, sin más, un ejercicio de libertad. Las preferencias están condicionadas por el entorno social, por las opciones que se presentan a la vista y por las otras preferencias manifestadas en decisiones anteriores. Así, por ejemplo, como consecuencia de las preferencias manifestadas por los individuos a lo largo del tiempo, nos podemos encontrar con que el abanico de opciones presente en una sociedad se haya reducido drásticamente sin que haya disminuido en absoluto el grado de satisfacción de sus miembros. Es necesario, en consecuencia, crear los mecanismos que garanticen un amplio espectro de opciones entre las que elegir y, al mismo tiempo, dotarse de los medios que permitan que las decisiones que afectan a todos resulten de la deliberación colectiva y no sólo de la suma de las preferencias individuales².

1.6. La deliberación, camino hacia la decisión razonable

Deliberar es un ejercicio de ponderación de los pros y contras de los diversos cursos de acción que se plantean ante una determinada situación. Puede llevarse a cabo individualmente (sin perjuicio de que pueda también alimentarse de la con-

2 Cfr. Sunstein, C. R. *república.com. Internet, democracia y libertad*, Paidós, Barcelona, 2003.

sulta a otras personas) o colectivamente. Las deliberaciones pueden limitarse a valorar cuál, de entre las posibilidades que se plantean, es la más idónea para alcanzar un fin. En esos casos, el objetivo es llegar a emitir un juicio de oportunidad. Pero, en un sentido fuerte, la deliberación lleva a cabo una valoración de los bienes morales en juego y determina cuál (o cuáles) son los cursos de acción que no lesionan ningún bien esencial de la persona³.

En el ámbito de la filosofía política se vio desde muy temprano que las decisiones más idóneas relativas al bien común eran las que resultaban de una deliberación previa. Por ello, más que por mecanismos de democracia directa, de forma general se abogó por formas representativas de organización política, en las que los representantes de los ciudadanos estuviesen en condiciones de tomar decisiones tras las oportunas deliberaciones⁴. Partiendo de que el ejercicio de la razón en el ámbito de la acción humana es deliberativo y no deductivo (aplicación mecánica de unos principios generales a todas las situaciones particu-

lares por medio de deducciones lógicas), se concluye que las decisiones humanas que cuentan con el respaldo de esa razón deliberativa son las decisiones razonables. Eso es igualmente válido para las decisiones tanto en el ámbito privado como en el público.

Hay otros modos de tomar decisiones en el ámbito de la acción humana –el seguimiento de las prescripciones emanadas de una voluntad reconocida como superior, la aplicación lógico-deductiva de unos principios generales de validez universal, el seguimiento de los propios deseos– pero se reconoce de forma general que ninguno de ellos se compadece con el ejercicio adecuado de la razón en el ámbito de la acción humana.

1.7. La existencia de las organizaciones y las instituciones sociales

Todas las sociedades cuentan con organizaciones que hacen posible la integración de los individuos y el desarrollo de las propias sociedades. La familia; las profesiones; las empresas; las comunidades vecinales y municipales; las asociaciones; las iglesias; las costumbres, fiestas y tradiciones populares; los espacios de encuentro ciudadano (plazas, parques, mercados, etc.); los medios de comunicación de carácter general... tejen una red de relaciones que no sólo dan cohesión a la vida social sino que contribuyen al reconocimiento personal e incrementan las opciones de desarrollar planes de vida digna. En los últimos años se ha recurrido al término «capital social» para referirse a ese conjunto de relaciones de confianza,

3 Entiendo que cuando se habla de conflictos entre derechos (por ejemplo, si debe prevalecer el derecho al honor sobre el derecho a la información o viceversa), en realidad nos encontramos ante conflictos aparentes, que se resuelven definiendo los contenidos de cada uno de los derechos en conflicto y determinando, en la situación concreta, cuál es sólo una apariencia de derecho y debe ceder ante el derecho genuino. La cuestión no es en absoluto pacífica. Cfr. Martínez-Pujalte, A. L. *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

4 Cfr. Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003.

ayuda mutua y reconocimiento recíproco que cada ser humano necesita para encontrar sentido a su vida y desarrollarla en plenitud⁵. Cuando ese capital social se erosiona también la libertad individual queda afectada. Por otro lado, cuando el capital social, que da consistencia tanto a las comunidades como a los individuos, pivota sobre un único elemento de pertenencia de carácter excluyente, conduce también a importantes recortes de la libertad personal y pone a las comunidades ante el peligro continuo de la confrontación violenta⁶.

Muy relacionadas, e incluso a veces confundidas, con las organizaciones sociales encontramos las instituciones: las universidades, las escuelas, los centros de atención social, los gobiernos locales y nacionales, las familias, las iglesias. Todas ellas están dirigidas a proporcionar estabilidad y seguridad a los ciudadanos, sustrayendo de la voluntad mudable de los individuos la salvaguardia de determinados bienes que se consideran esenciales para el desarrollo de las personas. Entre ellas, destaca por su carácter central en la configuración de las sociedades, la institución de los derechos fundamentales. Estos hacen referencia a bienes que se consideran esenciales para el desarrollo de la vida humana, por lo que su reconocimiento y garantía no pueden quedar al albur de una mayoría

política⁷. Son conquistas de las minorías frente a cualquier mayoría⁸; es el ámbito que hemos reconocido que debe quedar a salvo de la voluntad cambiante de los gobernantes.

1.8. La aspiración histórica y filosófica a unos derechos fundamentales con vigencia universal

Es cierto que los derechos pueden interpretarse, y ejercitarse, como un privilegio que garantiza el disfrute de unos pocos y la exclusión del resto. Así sucede hoy en día con ciertos derechos, asociados a la condición de ciudadano, como son el derecho de residencia y el derecho a la libre circulación⁹. Sin embargo, la lucha histórica por el reconocimiento de unos derechos se apoya en la convicción de la universalidad de los mismos. Esa lucha política ha estado jalonada de plasma-ciones jurídicas, la más significativa de las cuales en el plano internacional, fue la aprobación por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Esa declaración ha adquirido tal fuerza moral a lo largo de los años que la gran mayoría de las Constituciones de los Estados aprobadas con posterioridad, incluyen una referencia explícita a la misma.

5 Cfr. Putnam, R. D. *Sólo en la bolera*, Círculo de Lectores-Galaxia Guttenberg, Barcelona, 2002.

6 Cfr. Pérez Díaz, V., «El capital social en España»; en Putnam, R. D. (ed.), *El declive del capital social*, Círculo de Lectores-Galaxia Guttenberg, Barcelona, 2003.

7 Cfr. Ballesteros, J. *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 131.

8 Cfr. Dworkin, R. *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino, Ariel, Barcelona, 1984, 279-285.

9 Cfr. Ferrajoli, L. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.

A pesar de esa enorme autoridad moral, la Declaración carece de fuerza coactiva formal. La comunidad internacional quiso que los principios consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos llegaran a plasmarse en un texto jurídico que sí contara con la fuerza del Derecho. Ese objetivo se alcanzó en 1966, también en el seno de la Organización de Naciones Unidas, con la aprobación de dos convenios internacionales que recogían los derechos de la Declaración: el *Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos*, y el *Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Desde entonces, se han aprobado otras declaraciones y convenios de ámbito universal sobre derechos específicos de grupos vulnerables –los niños, las mujeres, etc.–; sobre algún derecho en particular –la libertad de información, de asociación, etc.–; sobre la prohibición de prácticas particularmente atentatorias contra la dignidad humana como la tortura, la discriminación racial o religiosa, la esclavitud, etc.; o sobre las condiciones para que los conflictos armados transcurran por vías mediadamente civilizadas (*ius in bello*). El último gran paso que se ha dado hasta el momento en el camino hacia la universalización de los derechos fundamentales ha sido la aprobación del Estatuto por el que se crea la Corte Penal Internacional. Proyectada como un tribunal con una jurisdicción universal y complementaria de las jurisdicciones penales nacionales, tiene como misión juzgar los crímenes más graves de trascendencia internacional: el crimen de genocidio, los crímenes contra la humani-

dad, los crímenes de guerra, los crímenes de agresión (arts. 1 y 5 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional). En el tercer epígrafe veremos cómo ese empeño por universalizar los derechos se ha plasmado también en el ámbito de la biomedicina.

Este esfuerzo contemporáneo de los Estados y de la Comunidad Internacional por garantizar a todos los ciudadanos del mundo la protección de unos bienes fundamentales hunde sus raíces en el pensamiento jurídico-político de autores como Francisco de Vitoria, Hugo Grocio, Leibniz, Kant y el movimiento de la Ilustración francesa y americana. Estos autores y escuelas proponen diversas elaboraciones de la doctrina de los derechos naturales, que tiene sus orígenes en la idea de la «humanitas» estoica y la «dignitas» cristiana.

1.9. La dignidad humana y la defensa del más débil

Precisamente el principio que fundamenta la ética cívica universal es el de la dignidad humana. Inicialmente, el término dignidad se identificó con el de integridad moral en el ámbito de la vida pública. Así sucede en Roma. Pero los propios romanos, en particular Cicerón, empezarán a utilizar el término para referirse a la excelencia de la naturaleza humana. Esta intuición se hace firme con el cristianismo, para el que el respeto al ser humano no está condicionado por su excelencia moral o por cualquier otra cualidad sino por la igual participación de todos en la filiación divina.

Con la Ilustración, la idea de la dignidad universal del ser humano se va secularizando paulatinamente y se convierte en el principio inspirador del orden político y social que reemplaza al Antiguo Régimen. En todo caso, habrá que esperar a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 para encontrar el primer reconocimiento explícito en un texto jurídico del principio de dignidad como fundamento del orden social: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana» (preámbulo)¹⁰.

A pesar de las profundas diferencias que se manifiestan en el campo de la ética, en este primer epígrafe he presentado una serie de elementos que configuran una ética universal: la protección de la libertad humana; la creación de las condiciones para que esa libertad se pueda ejercer, no sólo en algunos Estados sino en todo el mundo; plantear la solución a los problemas morales por medio de la deliberación; salvaguardar los intereses de quienes no tienen capacidad para hacerlo

por sí mismos; y reconocer la trascendencia de las instituciones para sustraer ciertos bienes a los cambios de la voluntad. El punto de partida de la ética universal está en el reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano y el punto de llegada es la protección del más débil, de aquel que no se puede defender por sí mismo. Ahora bien, para dejar constancia de los contornos de ese mínimo ético que tiene un valor universal, conviene señalar las diferencias de esa ética cívica universal respecto de otras realidades próximas pero claramente distintas: los sistemas morales, los ordenamientos jurídicos y, en general, cualesquiera códigos normativos predeterminados. Es de lo que me ocupo a continuación.

2. Lo que no es una ética universal

a. *La ética cívica universal no se identifica con ningún sistema moral en particular.* Se ha dicho de la ética cívica universal anteriormente descrita que no es más que un intento de imponer una determinada concepción ética al conjunto de los ciudadanos, al convertirla en ley para todos. Ese empeño sería injustificable tanto desde el punto de vista ético como jurídico. Desde el punto de vista ético, porque las acciones morales que resultan obligatorias desde fuera pierden su valor moral. Desde el punto de vista jurídico, porque la ley está para garantizar la convivencia social y no para obligar a ciudadanos a cumplir con un código moral que no comparten. Actuar así sería contrario al más fundamental de los derechos: la libertad de conciencia.

10 Casi simultáneamente se aprobó la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, en la que también se hace referencia a la dignidad humana tanto en el Preámbulo como en el art. 1. Al año siguiente, la Ley Fundamental de Bonn (1949) se convertirá en la primera Constitución de un Estado que incluya la dignidad humana ya no sólo como fundamento del orden social sino como derecho de todo individuo: «La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público» (art. 1).

Ahora bien, esas críticas tienen a la vista una propuesta ética en la que el Derecho se identifica con un determinado código moral, lo que se conoce con el nombre de fundamentalismo. Pero el fundamentalismo está en las antípodas de la ética cívica universal sencillamente porque niega todo lo que no se identifique con ese programa moral omnicomprendivo: el fundamentalismo consigue la universalidad a costa de eliminar la disidencia. La ética cívica universal, por el contrario, entiende que no se puede exigir a nadie que actúe en contra de su conciencia, salvo cuando se trata de garantizar los derechos fundamentales de cada ser humano y las condiciones sociales que hacen posible su ejercicio. No hay, por tanto, identificación con un sistema moral en particular.

b. *La ética cívica universal no coincide con el Derecho.* La ética universal no es la plasmación jurídica de un sistema moral en particular. Pero tampoco la mera garantía de los derechos fundamentales, que es el contenido esencial del Derecho. Identificar la ética cívica universal con la garantía de los derechos fundamentales y, en particular, con el Derecho penal es desvirtuar por completo la ética cívica. Es obvio que las prescripciones del Derecho (penal) tienen su justificación última en la ética cívica. Así, por ejemplo, se sanciona con penas de prisión a los homicidas porque se considera que la vida humana merece la máxima protección. Pero la ética cívica tiene un alcance mucho mayor. Además de establecer ciertas prohibiciones (que suelen coincidir con las del Código Penal y demás normas sancionadoras del orde-

namiento jurídico), propone la consecución de la excelencia personal, profesional y social. Estos objetivos no se pueden imponer por medio del Derecho, pero sí forman parte del contenido de la ética cívica. En esos terrenos, el Derecho cede su puesto a la educación¹¹, comprendiendo por tal fundamentalmente la reglada (la escuela), pero también aquella informal que se lleva a cabo mediante campañas o mediante normas que premian determinados comportamientos.

Vivir de acuerdo con la propia conciencia y actuando con libertad no es algo que se adquiera por ciencia infusa, sino que exige un aprendizaje tan laborioso como el de los conocimientos o las capacidades. Ese aprendizaje se lleva a cabo en los círculos de socialización de la persona, en particular, la familia y la escuela. El Estado, como responsable último de la educación que los jóvenes reciben en las escuelas, tiene que procurar los medios para que las nuevas generaciones adquieran conocimientos y capacidades pero también se preparen para vivir desde el ejercicio de su libertad.

En orden a reforzar la ética cívica, el Estado puede fomentar determinados modelos de vida que considere particularmente valiosos, mediante campañas publicitarias o el establecimiento de estímulos o premios. Igualmente puede, mediante campañas publicitarias o sanciones negativas, desincentivar la práctica de determinados estilos de vida.

11 Cfr. Savater, F. *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997; Cortina, A. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996.

Precisamente en el ámbito de la salud, son muy frecuentes los ejemplos de estas medidas en todos los países del mundo: campañas sobre los riesgos del consumo de drogas, alcohol o tabaco; sobre los hábitos alimentarios saludables; sobre las medidas de prudencia en la conducción; sobre la práctica del deporte; sobre la exposición al sol; sobre la salud laboral; sobre la automedicación; sobre los medios para prevenir el Sida; etc. Esas medidas son lícitas siempre que no conduzcan a la discriminación de algunas personas o grupos, y que no constituyan una amenaza para el pluralismo de opciones que es garantía de libertad para los individuos y de riqueza para las sociedades.

c. *La ética cívica universal no es un conjunto de respuestas predeterminadas.* El impulso histórico que condujo a la posterior consagración jurídica de los derechos de la persona lo llevaron a cabo los filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII. Para ellos, el conocimiento de la naturaleza humana nos descubría unos principios de validez universal, a partir de los cuales, mediante la aplicación de la lógica deductiva, se podía construir un sistema normativo capaz de dar respuesta a todos los supuestos que se plantearan en el futuro. Ante los extraordinarios progresos obtenidos en aquellos siglos por la aplicación del método científico, se estimó que ese método no sólo servía para el campo de la ciencia y la tecnología sino también para ordenar la acción libre del ser humano (moral y derecho). Esa escuela de pensamiento, el iusnaturalismo racionalista, desconocía la intrínseca temporalidad de la acción humana y la

imposibilidad de acertar en el juicio si no se atendía a la situación concreta que fuera objeto del juicio.

Frente al iusnaturalismo racionalista, a lo largo del siglo XX, se fue descubriendo que del reconocimiento de unos principios de vigencia universal por medio de la razón –sintetizados en el respeto de la dignidad humana y de los derechos que se derivan de la misma– no se derivaban unas normas inamovibles de actuación para cualquier caso. Esos principios tenían un carácter informador pero no contenían una respuesta predeterminada para cada caso concreto.

Esta nueva forma de entender los principios éticos universales, que tiene mucho de vuelta a la idea de razón práctica de Aristóteles, no da lugar a un modelo uniformador sino a una pluralidad de modelos de vida, personal y colectiva, que deben ser igualmente respetados. En concreto, la respuesta de la ética cívica al fenómeno de la diversidad cultural se puede resumir, aunque parezca contradictorio, en garantizar la igualdad y respetar las diferencias¹². Garantía de la igualdad que se cifra en el reconocimiento de los derechos para todos. Un reconocimiento que no sea puramente formal sino efectivo, porque proporcione las condiciones materiales que hacen posible el disfrute de los derechos, y porque actúe frente a aquellas prácticas de la propia comunidad cultural que atenten contra los

12 Cfr. Martínez-Pujalte A. L. y Bellver, V. «Diritti umane, minoranze culturali e cittadinanza effettiva», *Per la filosofia: filosofia e insegnamento*, 42 (1998), 62-72.

derechos. El respeto de las diferencias se concretaría en un conjunto de medidas que hicieran posible vivir sin renunciar a las diferencias culturales como, por ejemplo, la objeción de conciencia ante determinadas obligaciones del Estado; la garantía de la enseñanza en la escuela de la propia lengua y religión; etc.

En la ética médica y la bioética se pone de manifiesto ese carácter universal, y al mismo tiempo concreto¹³, propio de la ética cívica. La buena praxis médica consiste en dar con el curso de acción correcto teniendo en cuenta los principios y el caso concreto; la labor de los comités de bioética (nivel hospitalario, estatal o internacional) no se limita a buscar fórmulas de acuerdo sino a alcanzar, mediante la deliberación entre sus miembros, la respuesta acertada para el caso que se plantea; los desarrollos jurídicos internacionales en el campo de la biomedicina responden al impulso por garantizar a cualquier ser humano la salvaguardia de la dignidad y de los derechos, respetando las legítimas y enriquecedoras diferencias que identifican a las culturas y a los Estados. Precisamente en la tercera y última parte del artículo me referiré a los pasos que la comunidad internacional está dando hacia una bioética (cívica) universal.

3. Bioética y derechos universales

En los últimos decenios del siglo XX, la ciencia y la tecnología aplicada al

campo biomédico han suscitado grandes esperanzas de mejora de la vida y la salud de las personas. Pero, al mismo tiempo, han generado nuevas amenazas a la dignidad humana. Por ejemplo, el conocimiento del genoma humano puede contribuir a prevenir muchas enfermedades, pero también puede dar lugar a nuevas formas de discriminación en el trabajo. Ante esas nuevas amenazas, los Estados han reaccionado con normas que establecen los límites dentro de los cuales tienen que transcurrir la investigación científica y las aplicaciones tecnológicas. Se reconoce, de forma generalizada, que la libertad científica es un derecho fundamental, pero que la ciencia no se puede hacer en contra de los derechos fundamentales.

El siguiente paso, que empezó a darse en los años noventa, ha consistido en extender al nivel internacional los mecanismos de garantía de los derechos fundamentales frente a las amenazas biomédicas. Hasta ahora, son dos los textos legales que se han ocupado de estas cuestiones a nivel internacional: la *Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano*, y el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina*. En este último apartado me ocuparé: (1) de los derechos fundamentales que recogen las constituciones de los Estados y que tienen directa relación con la biomedicina; (2) de las características y contenido de los dos documentos internacionales anteriormente mencionados; y (3) de las características que tiene el proceso de universalización de los derechos humanos en relación con la biomedicina.

13 Cfr. Fernández, E., *Igualdad y derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 2003.

1. La Constitución Española, como todas las de su entorno, reconoce tres derechos fundamentales, que son los que van a poner las bases de cualquier ordenación jurídica de las actividades biomédicas. En primer lugar, el derecho a la vida (art. 15 Constitución Española) establece la protección a la vida humana desde su misma aparición hasta su fin natural. También incluye la prohibición de los tratos inhumanos o degradantes, límite para cualquier intervención médica y, en particular, para la experimentación con seres humanos. En segundo lugar, se reconoce la libertad ideológica y religiosa (art. 16 CE), que habrá de ser tenida en cuenta tanto para el paciente que se niega a someterse a una determinada intervención como para el médico que renuncia a practicarla, también por motivos de conciencia. En tercer lugar, se reconoce la libertad científica (art. 20 CE) dentro del respeto a los derechos fundamentales, como se dice expresamente en el mismo artículo¹⁴.

Como he dicho, estos derechos suelen estar recogidos en todas las Constituciones. Sin embargo, la Española incorpora dos aspectos que son mucho menos frecuentes y, en consecuencia, le dan un carácter propio. Por un lado, la Constitución obliga a los poderes públicos a «promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar

la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social» (art. 9.2). Desde el momento en que España se constituye en un Estado *social* y democrático de Derecho (art. 1 CE), corresponde a éste no sólo garantizar la igualdad formal de todos ante la ley y evitar que se violen los derechos fundamentales, sino también crear las condiciones para que todos los ciudadanos alcancen el disfrute material de los derechos. Por otro lado, la Constitución reconoce abiertamente que el fundamento de los derechos y del orden político y social es la dignidad de la persona (art. 10.1 CE). En consecuencia, todos los derechos habrán de ser interpretados a la luz de este fundamento¹⁵.

En un capítulo de la Constitución distinto y de menor importancia del que contiene los artículos referidos, que trata de los «Principios rectores de la política social y económica» se mencionan otros derechos: a la protección de la salud, a la educación sanitaria y a la educación física (art. 43 CE) y la promoción de la ciencia y la investigación científica y técnica en beneficio del interés general (art. 44 CE). Por su ubicación dentro de la Constitución, estos derechos gozan de muy escasas garantías y, por eso, son considerados más bien principios para orientar las políticas públicas del Estado.

2. Es indudable que existen importantes diferencias en el tratamiento que los Estados hacen de los derechos humanos. No obstante, la Comunidad internacio-

14 Cfr. Bellver, V. «Bioética y Constitución», *Claves de la Razón Práctica*, 91 (1999), 56-61.

15 Cfr. Vidal, J. *Las nuevas formas de reproducción humana*, Civitas, Madrid, 1988.

nal, integrada en buena medida por los mencionados Estados, está empeñada en asegurar una protección básica de la dignidad humana y los derechos humanos a todos los seres humanos del planeta. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) es el primer paso en el camino que conduce al reconocimiento jurídico efectivo de los derechos humanos a escala planetaria.

A finales de los años setenta, se empieza a ver que la biotecnología aplicada al ser humano podía ser tan beneficiosa como lesiva de su dignidad. Dos organismos internacionales comprometidos con la defensa de los derechos de la persona –el Consejo de Europa y la ONU, a través de la UNESCO– se apresurarán a estudiar las posibles amenazas de la biomedicina para los derechos humanos y los medios para conjurarlas. Fruto de esos trabajos serán dos documentos importantes: el Consejo de Europa aprobará el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina* (1996)¹⁶ y la UNESCO la *Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano* (1997)¹⁷. Ambos textos presentan importantes diferencias, que conviene hacer notar.

a. En cuanto a la fuerza jurídica: El primero es un Convenio, es decir, un texto jurídicamente vinculante para los Estados

que lo ratifican; mientras que la segunda es una Declaración, es decir, un documento en que se manifiestan unas intenciones, pero al que no están jurídicamente (sí moralmente) obligados los Estados que la han aprobado. Una consecuencia de la distinta fuerza jurídica entre ambos textos se encuentra en la posibilidad de las reservas, prevista en el Convenio y no en la Declaración. Cuando un Estado firma o ratifica el Convenio puede formular reservas con relación a disposiciones particulares del Convenio, en la medida en que la ley vigente en su territorio no sea conforme a dicha proposiciones (art. 36 del Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina). Como la Declaración no tiene fuerza vinculante para los Estados que la firman, no hace falta establecer el mecanismo de la reserva.

b. En cuanto al contenido: el Convenio trata, en principio, de todas las aplicaciones de la biomedicina que pueden afectar a los derechos humanos. La Declaración, en cambio, se queda únicamente en el campo del genoma humano y no de las biotecnologías en general.

c. En cuanto al ámbito de aplicación: el Convenio, en principio, está destinado a los países miembros del Consejo de Europa pero tiene una clara vocación de universalidad pues en el mismo se contempla la posibilidad de que Estados no miembros lo suscriban. La Declaración tiene un ámbito de aplicación universal.

d. En cuanto a la capacidad de ampliación y reforma. El Convenio prevé en su propio texto los mecanismos para regular nuevas materias en el futuro, a través de los protocolos adicionales al

16 Cfr. Romeo Casabona, C. M. (ed.), *El Convenio de Derechos Humanos y Biomedicina. Su entrada en vigor en el ordenamiento jurídico español*, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Comares, Bilbao-Granada, 2002.

17 Cfr. Romeo Casabona, C. M. *Los genes y sus leyes. El derecho ante el genoma humano*, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Comares, Bilbao-Granada, 2002.

Convenio (art. 31 CEDHyB). Cuando se empezó a elaborar el Convenio los Estados eran conscientes de que lograr el acuerdo sobre todas las cuestiones biomédicas relacionadas con los derechos humanos era imposible. Por ello, se optó por regular de aquellas materias en las que el acuerdo parecía más probable, y prever un mecanismo que permitiese regular en el futuro, y en la medida en que hubiera un acuerdo suficiente, nuevas materias. Al mismo tiempo, se arbitraron los medios para que el propio Convenio fuera objeto de revisiones y, en su caso, enmiendas (art. 32 CEDHyB). Nada de esto se prevé en la Declaración, con lo que su capacidad de desarrollo posterior está muy limitada ya que depende exclusivamente de la iniciativa externa y no de los mecanismos previstos en la propia Declaración.

A pesar de las importantes diferencias apuntadas, no cabe duda de que son también muchos los puntos relativos al contenido que ambos textos tienen en común, y que podemos concretar en los siguientes:

a. La dignidad humana como fundamento. Tanto la Declaración como el Convenio apoyan los derechos que propugnan en la idea de la dignidad del ser humano. El Convenio únicamente menciona la dignidad en el Preámbulo, y en el artículo 1 al afirmar que la finalidad del Convenio es proteger al «ser humano en su dignidad y su identidad». La Declaración hace un uso más generoso de la dignidad, a la que invoca hasta quince veces a lo largo del texto. En el artículo 1 afirma que «el genoma humano es la base

fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas. En sentido simbólico el genoma humano es el patrimonio de la humanidad». En el artículo 2 se afirma que «cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas».

b. Primacía de la persona humana. Consecuencia lógica de colocar la dignidad de la persona como fundamento de ambos textos, es el principio de primacía de la persona sobre la ciencia y la sociedad, que reconoce tanto el Convenio (art. 2) como la Declaración (art. 10).

c. Principio de no discriminación. Se prohíbe toda forma de discriminación de la persona por razón de su patrimonio genético (art. 11 del Convenio y 6 de la Declaración).

d. Consentimiento informado. Se obliga a que cualquier intervención en el ámbito sanitario (investigación, diagnóstico o tratamiento) se haga con el consentimiento libre e informado de la persona objeto de la misma. Cuando no pueda expresarlo (por incapacidad o urgencia), prevalecerá siempre el interés de la persona sobre cualquier otro (arts. 5 a 9 del convenio y art. 5 de la Declaración).

e. Confidencialidad. Se dispone que las informaciones relativas a la salud y, en particular, los datos genéticos de una persona tienen un carácter privado. En consecuencia, quienes acceden a ellos en el ejercicio de sus profesiones tendrán un deber de confidencialidad sobre los mismos (art. 10 del Convenio y art. 7 de la Declaración).

f. Derecho a saber y a no saber. Se consagra el derecho de la persona a conocer toda la información obtenida respecto a su salud. Se entiende que ese derecho faculta a su titular para que decida si se le informa o no sobre su salud (arts. 10 del Convenio y 5 de la Declaración).

g. Libertad de investigación. Se menciona este derecho en ambos textos; pero también en ambos se incluyen limitaciones u orientaciones. En el caso del Convenio se recuerda que esa libertad tiene como límite «lo dispuesto en el presente Convenio y en otras disposiciones jurídicas que garanticen la protección del ser humano» (art. 15). En la Declaración se afirma que las aplicaciones de la investigación «deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo y de toda la humanidad» (art. 12).

h. Condiciones para la investigación y experimentación con seres humanos. Con carácter general, se establecen las siguientes disposiciones. En el caso de personas con capacidad de decidir, la experimentación exigirá el consentimiento informado, la proporcionalidad entre el riesgo y el beneficio, la ausencia de una alternativa de eficacia comparable a la experimentación con humanos y la garantía de rigor de la investigación. Cuando la persona no pueda consentir, además de las condiciones mencionadas (salvo, lógicamente, la del consentimiento) se exigirá que la investigación repercuta en el beneficio directo del sujeto, que no exista alternativa de eficacia comparable, que la autorice la persona responsable del incapaz, y que el sujeto no manifieste su rechazo. De modo excepcional, la expe-

rimentación en incapaces puede hacerse sin que se dirija al beneficio directo de los sujetos afectados siempre que, además de todas las condiciones mencionadas hasta ahora, se asegure que el riesgo o inconveniente vaya a ser mínimo y que la experimentación vaya a beneficiar a personas de las mismas características que el sujeto (arts. 16 y 17 del convenio y art. 5 de la Declaración).

i. Prohibición de la clonación dirigida al nacimiento de seres humanos y de las intervenciones genéticas en la línea germinal. Aunque el Convenio no incluyó ninguna referencia a la clonación, el primer protocolo adicional, aprobado en 1998, se dedicó a la prohibición de la clonación humana. La Declaración, por su parte, prohíbe la clonación de seres humanos en los siguientes términos: «No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos». La redacción de ambos textos fue suficientemente ambigua como para dudar de los límites de la prohibición. Aunque de forma mayoritaria se sostiene que la prohibición sólo alcanza a la clonación dirigida al nacimiento de seres humanos, otros autores entendemos que la prohibición incluye cualquier creación de seres humanos por ese método¹⁸. También coinciden ambos textos en prohibir las intervenciones sobre el genoma humano que vayan a traspasarse a la descendencia. Aunque también aquí se discute cuál es la razón de la prohibición,

18 Cfr. Bellver, V. *¿Clonar? Ética y Derecho ante la clonación humana*, Comares, Granada, 2000.

la mayoría de los estudiosos entienden que son razones prudenciales¹⁹ –impedir actividades cuyos efectos desconocemos, prevenir abusos– las que llevaron a establecer esa prohibición (art. 13 del Convenio y art. 24 de la Declaración).

j. Equidad en el acceso a los recursos científicos y sanitarios. Este principio está presente en ambos textos. Ahora bien, el Convenio se refiere en particular a que el acceso a la atención sanitaria sea equitativo dentro de cada Estado (art. 3). Por su parte, la Declaración se centra en la cooperación científica a nivel internacional para que los conocimientos y beneficios de la ciencia alcancen a los países en vías de desarrollo (art. 19).

k. Principio de reparación del daño injustificado. Cuando una persona haya sido víctima de un daño injustificado como consecuencia de una intervención, tendrá derecho a una reparación equitativa (art. 24 del Convenio y 8 de la Declaración).

l. Fomento del debate público. Para que la opinión pública pueda tomar decisiones informadas y razonables sobre los futuros retos de la biomedicina para la persona y la sociedad, es imprescindible promover la educación en los principios consagrados en ambos textos y crear foros de debate público (art. 28 del Convenio y arts. 20 a 24 de la Declaración).

3. Hemos visto que los Estados regulan de formas distintas, a veces incluso

contrarias, las materias biomédicas. Al mismo tiempo, se esfuerzan por unificar sus legislaciones en cuanto a la protección de los derechos fundamentales frente a las aplicaciones de la biomedicina. Se aspira a que cualquier ciudadano del mundo se encuentre igualmente seguro en cuanto a la salvaguardia de su dignidad y derechos, independientemente del país en el que se encuentre. *La Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Genoma Humano* y el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina* constituyen dos hitos en ese camino. Como acabamos de ver, ambos coinciden en recoger una serie de principios y derechos a los que reconocen una vigencia universal, no de carácter fáctico sino finalista. Son derechos universales no porque estén ya vigentes en todas partes, sino porque deberían estarlo.

Por el modo en que se viene trabajando para lograr un Derecho universal sobre la biomedicina, se puede decir que se trata de un proceso definido por cuatro rasgos²⁰: la dignidad como fundamento; los derechos humanos como concreción jurídica; la flexibilidad de los instrumentos jurídicos; y el minimalismo en los resultados. Dos de ellos son de carácter material porque tienen que ver con los contenidos; los otros dos son de carácter formal porque se refieren al procedimiento.

a. *La dignidad como fundamento*. Desde que se consagrara en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, no hay texto

19 Cfr. Fukuyama, F. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002; Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

20 Sigo la propuesta hecha por Andorno, R. «Towards an International bioethics Law», *XVth European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care*, Lisboa, agosto 2001.

jurídico sobre derechos humanos que no apele como razón última de los mismos a la dignidad humana. Es cierto que existe una gran diversidad de interpretaciones acerca de cuál sea el fundamento de esa dignidad: ¿por qué el ser humano es digno? Ello da pie a importantes discusiones sobre el conjunto de los seres dignos: ¿sólo los miembros de la especie humana independientemente de sus características? ¿sólo los seres con capacidad de sentir, excluyendo a aquellos humanos que no sientan? ¿sólo los seres con capacidad de dirigir sus propias vidas, excluyendo a los que carecen de autoconciencia? No es éste el momento de entrar en esta apasionante discusión. Basta con destacar ahora que el principio que orienta, y limita, toda la actividad biomédica se encuentra en la dignidad humana.

b. *Los derechos humanos como concreción jurídica.* Reconocer que el ser humano tiene dignidad supone reconocer que debe ser tratado siempre como un fin y nunca sólo como un medio, y que es necesario garantizar el disfrute de unos bienes fundamentales para el desarrollo de su vida. Los derechos son, en cierto sentido, los medios jurídicos que garantizan a sus titulares la protección del Derecho frente a eventuales lesiones de esos bienes fundamentales. Un bien no es un derecho, sino una razón para el que el Derecho actúe. Las posibles amenazas a la dignidad humana y a los bienes fundamentales de la persona que puedan venir de las aplicaciones biotecnológicas, se combaten a través de los derechos.

c. *Minimalismo.* Como venimos diciendo, la comunidad internacional trata

de armonizar, e incluso unificar, sus regulaciones en aquellos aspectos de las aplicaciones biotecnológicas que afectan más directamente a la dignidad del ser humano. Los textos emanados de las distintas organizaciones internacionales que abordan estas cuestiones pretenden reflejar el mínimo común denominador aceptado por los Estados. En la disyuntiva entre conseguir el apoyo de todos los Estados para un texto aun a costa de despojarlo prácticamente de contenido y dejar fuera a algunos Estados para no renunciar a aspectos que la mayoría considera innegociables, por lo general se escoge esta segunda opción. En todo caso, los primeros acuerdos no son más que la definición de un lenguaje común a partir del cual sea posible alcanzar acuerdos más sustantivos. En la regulación internacional de los derechos humanos es frecuente que los textos jurídicamente vinculantes a nivel internacional, como son los Convenios, vengan precedidos de la aprobación de una Declaración. Por no tener fuerza vinculante para los Estados signatarios, inicialmente es más fácil lograr los apoyos para un texto de estas características. Y, a partir del mismo, también es más fácil seguir discutiendo para llegar a acuerdos de mayor calado.

d. *Flexibilidad.* Esta característica se pone de manifiesto en, al menos, dos niveles. En primer lugar, los instrumentos jurídicos a través de los cuales se va llegando a un Derecho universal de la bioética son muy diversos. No sólo los Convenios y las Declaraciones ya aludidas, sino la jurisprudencia emanada de los Tribunales internacionales;

las recomendaciones o los informes de organismos internacionales; las declaraciones de ONGs, Academias Científicas, Comités de Bioética; etc. Toda esta producción normativa o asesora constituye el caldo de cultivo en el que se basarán los desarrollos normativos de mayor rango legal. En segundo lugar, muchas de esas normas disponen mecanismos de revisión. Se entiende que, en el campo de la biomedicina, los cambios se suceden a gran velocidad y es imprescindible ajustar las normas a los nuevos conocimientos e incluso a las nuevas realidades que propone la ciencia. No se trata, evidentemente, de iniciar una sucesión frenética de cambios radicales. Puesto que los principios son estables –la salvaguardia de la dignidad y de los derechos de los

seres humanos– los cambios consistirán en atender nuevas situaciones o en modificar normas que hayan quedado obsoletas como consecuencia de las aportaciones de la ciencia. Por ejemplo, tiene sentido prohibir la congelación de óvulos mientras se trate de una práctica ineficaz o perjudicial; pero en el momento en que deja de estarlo, tiene sentido levantar la prohibición. A la vista de esta realidad, cada vez es más frecuente que las propias normas sobre biomedicina dispongan la revisión de las mismas cada cierto tiempo; y que esas revisiones vayan precedidas o acompañadas de los dictámenes de órganos consultivos pluridisciplinarios que evalúan la adecuación de las normas a las continuas innovaciones científicas y tecnológicas²¹.

21 Cfr. Romeo Casabona, C. M. *El Derecho y la Bioética ante los límites de la vida humana*, CERA, Madrid, 1994.

