

Doctrina / Articles

Una idea austriaca de dignidad. La gestación subrogada valorada iusfilosóficamente desde la praxeología

Luca Moratal Roméu

Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Córdoba

Sumario / Summary: I. Introducción; II. Implicaciones ético-antropológicas de la praxeología austriaca; III. La gestación subrogada desde la filosofía del derecho; 3.1. La gestación subrogada como problema iusfilosófico. 3.2. La dignidad de la gestante como argumento iusfilosófico contra la gestación subrogada; IV. Gestación subrogada, autoventa como esclavo y compraventa de órganos; V. Gestación subrogada y dignidad humana desde la óptica de las implicaciones ético-antropológicas y iusfilosóficas de la praxeología austriaca; VI. Algunas precisiones finales. Limitaciones del presente trabajo. —Referencias.

Resumen: El presente artículo examina la gestación subrogada desde un plano iusfilosófico y específicamente centrado en la dignidad de la gestante. Lo hace a la luz de los presupuestos antropológicos y éticos que subyacen a la praxeología o ciencia de la acción humana, tal y como ha sido cultivada por la Escuela Austriaca de Economía. Se sostiene que, desde esta perspectiva, la gestación subrogada libremente acordada no sólo es compatible con la dignidad de la gestante, sino que es precisamente su proscripción jurídica lo que puede reputarse indigno en relación con ella. El artículo analiza y rechaza la supuesta analogía de esta práctica con la esclavitud o el tráfico de órganos. Asimismo, se someten a crítica los tres principales argumentos generalmente esgrimidos contra la gestación subrogada por razón de su supuesta indignidad para la gestante: que dicha transacción la cosifica, instrumentaliza y/o mercantiliza; la inhumanidad del

compromiso que asume de desprenderse de su hijo, y que, en la situación de necesidad en que a menudo presta su consentimiento, éste no puede, o no debe, considerarse válido.

Palabras clave: Gestación subrogada; dignidad; praxeología; individualismo metodológico; consentimiento; libertad contractual.

Abstract: This article examines surrogacy from a legal-philosophical perspective, specifically focused on the dignity of the gestational mother. It does so in light of the anthropological and ethical assumptions underlying praxeology, or the science of human action, as developed by the Austrian School of Economics. The article argues that, from this perspective, not only is freely agreed surrogacy compatible with the dignity of the gestational mother, but that its legal prohibition may itself be deemed demeaning to her. It analyzes and rejects the alleged analogy between this practice and slavery or organ trade. Moreover, it scrutinizes the three main arguments typically advanced against surrogacy on the grounds of its supposed indignity for the gestational mother: that such a transaction objectifies, instrumentalizes, and/or commodifies her; the inhumanity of the commitment to relinquish her child; and the claim that, given the situation of need in which she often gives her consent, this consent cannot—or should not—be regarded as valid.

Keywords: Surrogacy; dignity; praxeology; methodological individualism; consent; freedom of contract.

I. Introducción

Tanto en el debate político como en el académico (al menos en campos como la ética o la filosofía del derecho), la gestación subrogada es una cuestión candente.

El presente ensayo busca contribuir a este debate desde los fundamentos antropológicos y éticos que proporciona la praxeología, o teoría de la acción humana, tal y como ha sido cultivada por la Escuela Austriaca de Economía¹. En particular, se propone mostrar cómo este magisterio praxeológico puede alumbrar una idea de dignidad humana capaz de refutar uno de los argumentos más repetidamente blandidos contra la admisibilidad ético-jurídica de la gestación subrogada: que ésta sería indigna para la mujer gestante.

Huelga advertir que la problematicidad de la gestación subrogada va mucho más allá de esta específica cuestión. Los casos, dimensiones y dilemas implicados son prácticamente innumerables, y cualquier indagación pretendidamente conducente a una posición —ética o iusfilosófica— categórica acerca de aquélla debería forzosamente contemplar, si no todas, por lo menos una parte muy significativa de tales aristas. Se requerirían cientos de páginas, por no decir miles. No es, pues, ni mucho menos, intención de este trabajo abordar semejante teoría general, sino únicamente —como se ha expresado— contribuir a la discusión relativa a uno de

¹Pese a ser ésta su denominación más extendida —y, por tanto, la que aquí empleamos—, la Escuela Austriaca de Economía ha hecho de la penetración de toda una serie de ámbitos disciplinares no estrictamente económicos (desde el derecho hasta la teología) una auténtica seña de identidad. El cultivo de la praxeología ha sido y es, precisamente, uno de los activos que más determinadamente han posibilitado este afán de interdisciplinariedad.

los aspectos (uno, eso sí, bastante central²) del problema global que representa la gestación subrogada.

Al hacerlo, por lo demás, aspiramos a colmar una laguna académica, toda vez que los presupuestos praxeológicos mencionados abren un punto de vista poco o nada explorado (desde luego, no conscientemente explorado) en esta materia.

II. Implicaciones ético-antropológicas de la praxeología austriaca

Las múltiples escuelas religiosas, sapienciales y filosóficas que se han sucedido a lo largo de la historia del pensamiento han concebido al ser humano de muy distintas maneras y en muy diversos términos. Del hombre se ha dicho que es un animal racional, un animal político o social (el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles), un animal jurídico³, un “animal contractual”⁴, un mero órgano del cuerpo social o de la Humanidad, un “ser hacia la muerte” (el *Sein zum Tode* de Heidegger⁵)... Por su parte, la praxeología, tal y como la ha desarrollado la Escuela Austriaca de Economía bajo la estela de Ludwig von Mises, pone el acento —y de ahí su nombre— en la acción.

En un sentido superficial, todos los seres animados, e incluso los inanimados, “actúan” (lo harían los animales al comer, las plantas al crecer, el sol al calentar...). Esta constatación es certera si se entiende la acción como sencillo sinónimo de movimiento. La acción a la que se refiere la praxeología, sin embargo, es un fenómeno muy específico: es el comportamiento deliberado, intencional y dotado de propósito (*purposeful behavior*). Este tipo de acción, aclara Mises, “es la voluntad puesta en práctica [...]; es dirigirse hacia fines y metas; es la respuesta significativa del yo ante los estímulos y las condiciones de su entorno; es el ajuste consciente de una persona al estado del universo que determina su vida”⁶. Así contemplada, la acción, ahora sí, es propiedad exclusiva y distintiva del hombre. Además, en tanto que atributo constantemente desplegado en su paso por este mundo, y del cual depende su supervivencia en el mismo, es un rasgo poderosamente característico del ser humano. Y no sólo eso: incluso lo que llamamos ociosidad y pasividad es, en puridad, acción, siempre que sea resultado de un proceso decisorio, por

²Desde un punto de vista jurídico, el aspecto analítico que se refiere a la dignidad de la gestante es ciertamente clave. Como ha puesto de manifiesto Cervilla Garzón («Gestación subrogada y dignidad de la mujer», *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 9 [agosto 2018], pp. 36-37), “la posible inconstitucionalidad de una hipotética ley que regulara la gestación subrogada en España, solo podría producirse si la norma vulnera la dignidad de la gestante, protegida en el art. 10 de nuestra Constitución”, habiendo el Tribunal Constitucional —en Sentencia 116/1999, de 17 junio, que resolvió recurso de inconstitucionalidad interpuesto contra la Ley de Reproducción Asistida de 1988— descartado la vulneración del derecho a la vida o de la protección constitucional de la familia, y no pareciendo probable la acogida del interés superior del menor a estos efectos.

³La expresión es recurrente en escritos de filosofía jurídica, no existiendo un origen documentado.

⁴RAND, Ayn, «A Nation's Unity», conferencia impartida en el Ford Hall Forum de Boston en 1972.

⁵Heidegger le dedica el primer capítulo de la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo* (cf. 11ª ed., Max Niemeyer, Tubinga, [1927] 1967, pp. 235-267).

⁶MISES, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics*, 4ª ed. revisada, Fox & Wilkes, San Francisco, (1949) 1996, p. 11. Todas las traducciones son nuestras.

primitivo que nos parezca⁷. El hombre, pues, no es concebible sin la acción: es, podría decirse, un “animal activo”. Esto no tiene por qué excluir otras antropovisiones (como las anteriormente enunciadas: el hombre como animal racional, etc.), que perfectamente —incluso necesariamente, en algunos casos— pueden ser complementarias respecto de la praxeológica⁸. Pero, desde el punto de vista de esta última, ninguna antropología que aspire a dar fiel cuenta de su objeto podrá obviar el protagonismo de la acción humana.

Al actuar, el hombre “anhela sustituir un estado de cosas menos satisfactorio por uno más satisfactorio. Su mente imagina condiciones que le agradan más, y su acción tiene como objetivo lograr ese estado deseado. El incentivo que impulsa a un hombre a actuar es siempre alguna insatisfacción”⁹. El estado de cosas más satisfactorio —ese conjunto de condiciones que agradan al actor en mayor medida que las presentes— es, por definición, fruto de una valoración subjetiva, como subjetiva es la valoración de las renunciaciones y sacrificios que habrá de aceptar para alcanzarlo. En este proceso valorativo, el hombre puede concluir que el estado imaginado como hipotéticamente alcanzable vale más que los medios que le conducirán a él (que las renunciaciones y sacrificios con los cuales tendrá que pagar por él; es decir, que conformarán su *coste*)¹⁰. No concibiendo otros escenarios que impliquen una relación coste-beneficio más favorable —que prometan al actor un escenario más grato a un menor coste—, el hombre tomará la decisión de actuar en pos de aquel objetivo. Obsérvese que, si no dirige sus esfuerzos en ese sentido por su propia voluntad (por causa atribuible a ésta, y no a circunstancias externas), ello significará que, en realidad, no ha decidido perseguir el fin en cuestión (o que, habiéndolo decidido, ha desistido de su decisión), o, lo que viene a ser lo mismo, que ha decidido no perseguirlo, y ello, necesariamente, por haber valorado más favorablemente —como vía más óptima de maximización de la propia satisfacción— cualquier otra posibilidad (por ejemplo, la pasividad).

Si aspiramos a entender científicamente la acción humana, debemos resignarnos a una perspectiva *wertfrei*, esto es, a abstenernos de juzgar las valoraciones de fines y medios que efectúa el actor¹¹. Contra lo que a menudo se le reprocha a la praxeología, esto no implica un

⁷*Ibid.*, p. 13.

⁸El mismo Mises excluye estar ofreciendo una antropología completa. Esto es importante resaltarlo, especialmente frente a los críticos, tanto de la praxeología como del liberalismo, que, desde presupuestos antropológicos muy firmes, la emprenden contra el hombre de paja de una antropología praxeológica que *se agotaría* en la descripción de Mises (o de cualquier otro autor relevante en esta corriente). Lejos de esto, Mises reconoce no ser capaz de resolver satisfactoriamente toda una serie de disyuntivas antropológicas (por ejemplo, entre el monismo determinista y el dualismo liberoarbitrista), pero afirma no *necesitarlo* para sus propósitos estrictamente científicos (en el caso de la contienda entre determinismo y libre albedrío, y en lo que puede resultar relevante para su proyecto científico, se contenta con constatar lo siguiente: “La razón y la experiencia nos muestran dos ámbitos separados: el mundo externo de los fenómenos físicos, químicos y fisiológicos, y el mundo interno del pensamiento, el sentimiento, la valoración y la acción deliberada. Ningún puente conecta —hasta donde podemos observar hoy— estas dos esferas. Eventos externos idénticos producen a veces distintas respuestas humanas, y diferentes eventos externos producen a veces la misma respuesta humana. No sabemos por qué” [*ibid.*, p. 18]).

⁹*Ibid.*, p. 13.

¹⁰Incluyendo también, cómo no, el coste de oportunidad (cf. HUERTA DE SOTO, Jesús, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 3ª ed., Unión Editorial, Madrid, [1992] 2005, pp. 48-49).

¹¹Es así, nos dice Rothbard, como la praxeología se distingue de la psicología y de la filosofía ética. “La psicología y la ética se ocupan del contenido de los fines humanos; preguntan *por qué* el hombre elige

relativismo ético; pues, en este punto, no nos encontramos en el plano prescriptivo de la ética (aun cuando, como enseguida veremos, sí necesitamos de este estadio descriptivo para formular postulados éticos con una cierta solvencia), sino en el de la pura descripción científica. Las acciones de asesinar al vecino y dar de comer al hambriento pueden y deben merecer un juicio ético-moral¹² muy distinto, pero el *iter* que desemboca en ellas es, desde una perspectiva praxeológica, el mismo: el actor valora el resultado, en relación con los medios necesarios para alcanzarlo, más positivamente que cualquier alternativa. El subjetivismo, el relativismo y el individualismo que adopta la praxeología en el estudio del comportamiento humano no son, por tanto, filosóficos, antropológicos, éticos o axiológicos. Son, simplemente, metodológicos¹³.

La Escuela Austriaca, ahora bien, ha reforzado esta óptica meramente metodológica (que, en sí misma, podría ser alegremente adoptada por planteamientos no liberales¹⁴) con argumentos relativos a la general imposibilidad de que instancias externas al individuo le sustituyan eficazmente en su responsabilidad valorativa y decisoria. Esto es así, principalmente, debido a la naturaleza de la información que las personas manejamos al valorar fines y medios y, en virtud de ello, decidir y actuar; información que, en síntesis, es dispersa, dinámica, tácita y no articulable¹⁵. En semejante situación, no cabe esperar que nadie esté en mejor posición que el actor mismo para asignarle fines y medios. No hace falta absolutizar este argumento, como a veces —debe concederse— hacen los austriacos (empezando por Mises). Podemos conocer a una persona lo suficiente como para sospechar fundadamente que se arrepentirá de haber

determinados fines o *qué* fines *deberían* valorar los hombres. La praxeología y la economía se ocupan de *cualesquiera* fines dados y de las implicaciones formales del hecho de que los hombres tienen fines y emplean medios para alcanzarlos. La praxeología y la economía son, por lo tanto, disciplinas separadas y distintas de aquellas otras” (ROTHBARD, Murray, *Man, Economy, and State: A Treatise On Economic Principles; with Power and Market: Government and the Economy*, 2ª ed., Ludwig von Mises Institute, Auburn [Alabama], [1962] 2009, p. 73).

¹²Nos abstenemos aquí de entrar en disquisiciones relativas a la distinción entre ética y moral, pero no de insinuar que reputamos acertada la concepción, en Aranguren, de la moral como “moral vivida” (o realmente vigente en el seno de una sociedad) y de la ética como “moral pensada” (como reflexión racional y crítica acerca de la moral efectivamente vigente) (cf. ARANGUREN, José Luis L., *Ética*, 7ª ed., Alianza Editorial, Madrid, [1958] 1981, *passim*).

¹³“El significado del individualismo filosófico ha sido lamentablemente malinterpretado por los heraldos del colectivismo. Según ellos, el dilema consiste en decidir si las preocupaciones —los intereses— de los individuos deben situarse por encima de las de algún —arbitrariamente seleccionado— colectivo. Sin embargo, la controversia epistemológica entre individualismo y colectivismo no se refiere directamente a esta cuestión puramente política. El individualismo, como principio del análisis filosófico, praxeológico e histórico de la acción humana, significa el reconocimiento de que todas las acciones pueden remontarse a individuos y de que ningún método científico puede lograr determinar cómo acontecimientos externos definidos, susceptibles de descripción mediante los métodos de las ciencias naturales, producen en la mente humana ideas, juicios de valor y voliciones determinadas. En este sentido, el individuo, que no puede descomponerse en componentes, es tanto el punto de partida como el dato último de todo esfuerzo por estudiar la acción humana” (MISES, Ludwig von, *The Ultimate Foundation of Economic Science: An Essay on Method*, Van Nostrand Company, Princeton [New Jersey], 1962, p. 82).

¹⁴Un autor no exactamente habitual en los listados de próceres del liberalismo, Julius Evola, basaría su crítica del idealismo en una reflexión tan praxeológica como la siguiente: “El Yo [...] no se define tanto en términos de simple ‘pensamiento’, ‘representación’ o ‘sujeto gnoseológico’, cuanto en términos de libertad, de acción y de voluntad; y basta con poner en el centro estos valores para hacer entrar en crisis todo el sistema del idealismo abstracto” (EVOLA, Julius, *Il cammino del cinabro*, 2ª ed. ampliada, Vanni Scheiwiller, Milán, [1963] 1972, p. 41).

¹⁵HUERTA DE SOTO, Jesús, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 3ª ed., Unión Editorial, Madrid, (1992) 2005, *passim*.

perseguido tal o cual fin, o de haber escogido tal o cual medio, o de haber valorado éste o aquél por encima de tales o cuales alternativas. Pero basta con admitir esta ventaja cognitivo-valorativa del individuo como regla general para darse cuenta de que la estructura natural de nuestra acción está en armonía con la forma de actuar naturalmente más propensa a arrojar resultados razonables.

El poder que cada persona detenta de mejorar su propia situación depende críticamente de la amplitud de opciones disponibles. Éstas pueden verse restringidas por dos tipos de motivos: naturales (“volar me produciría una gran satisfacción y, además, me ahorraría varias horas semanales de tráfico; pero no es factible”) y sociales (“el sueño de mi vida es ser delantero centro del Real Madrid, pero no hay manera de que me contraten”). Los segundos, a su vez, pueden subdividirse en coactivos (cuando algún actor ejerce la violencia, o amenaza con el uso de la violencia, para evitar que otro siga una vía de acción, o para obligarle a hacer algo que de otro modo no haría) y no coactivos, o espontáneos (el ejemplo futbolístico anteriormente propuesto).

Muchas de las restricciones de cualquiera de estos tipos pueden eliminarse total o parcialmente. Esto puede suceder de dos maneras: espontáneamente (un comerciante puede exportar dátiles a los países nórdicos, donde no crecen naturalmente) o por medios coactivos (podemos atracar a punta de pistola a la persona que no nos entrega su cartera voluntariamente). Estos últimos, sin embargo, generan la paradoja —no imputable, en cambio, a la espontaneidad— de dar lugar a nuevas restricciones sociales coactivas (en el ejemplo, para que el atracador satisfaga sus deseos —removiendo así la restricción social espontánea consistente en la indisposición del prójimo a entregarle de buena gana su cartera— el abanico praxeológico de la persona atracada tiene que quedar reducido a dos posibilidades: entregar la cartera o defenderse en inferioridad de condiciones y con alto riesgo de perder la vida). Así, en el mejor de los casos no serán más que una redistribución de restricciones praxeológicas. Y decimos “en el mejor de los casos” porque lo que se produce con mayor frecuencia es un efecto multiplicador restrictivo. Volviendo al ejemplo del atracador: si éste respeta la restricción social espontánea consistente en la negativa del viandante a entregarle su cartera, el único proyecto u objetivo insatisfecho es el suyo. Si, por el contrario, atraca al viandante, es posible que el mismo viandante y quienes tengan noticia del atraco adecuen su comportamiento a esa nueva amenaza, evitando determinadas calles a determinadas horas, invirtiendo dinero en seguridad, etc. Un solo acto, pues, puede afectar una infinidad de conductas y conllevar pérdidas para una infinidad de actores.

En un mundo imperfecto como el nuestro, no es imaginable nada parecido a una desaparición total de las restricciones que afectan a nuestro obrar. Incluso las que a primera vista nos parecen más odiosas, las de tipo social coactivo, son, en cierta medida, imprescindibles, habida cuenta de la existencia en toda comunidad de personas proclives a la violencia, y la consiguiente necesidad de emplear la intimidación —y, llegado el caso, la misma violencia— contra su iniciación. Sin embargo, sí es viable una minimización de estas restricciones de naturaleza coactiva, la cual, por su parte —como postula apriorísticamente la praxeología y demuestra la

experiencia—, redundará en el surgimiento de soluciones a muchas de las restantes restricciones que condicionan nuestra acción.

La perspectiva praxeológica, decíamos, no es una teoría ética ni un código moral. Tampoco es —decíamos también— una antropología completa. Pero, así planteados algunos de sus principales presupuestos (con la sinteticidad a la que forzosamente nos aboca el limitado espacio del que disponemos), sí aporta y propugna una serie de datos antropológicos que no pueden ser ignorados, independientemente de cómo se completen con vistas a una antropología íntegra. Y, si la praxeología hace esto, ello significa que sienta también algunas de las premisas que, en un segundo momento, permitirán formular proposiciones éticas; pues la reflexión acerca de cómo debería comportarse el hombre sólo puede partir de una concepción de éste; concepción en la cual, como hemos visto, ha de ser central la acción.

Bien puede decirse que la idea de dignidad humana opera como un puente entre el plano de la antropología y el de la ética, y como un recordatorio constante a esta última tanto de su fundamento como del horizonte que debe guiarla. Pues bien, la praxeología tiene algo que decir a este respecto. Si el tratamiento digno del hombre —aquél respetuoso de su dignidad— es uno que atienda y responda a las características de su específica naturaleza, la dimensión praxeológica de ésta determinará que dicho tratamiento sea incompatible con una proscripción arbitraria de fines y medios, dado que es con esos medios, y mirando a esos fines, que el ser humano persigue su propia realización: desde la satisfacción de sus necesidades más básicas, hasta las más altas cotas de felicidad.

En semejante escenario, vetar fines y medios es nada menos que atentar contra la misma naturaleza humana, contra la única forma que tiene el hombre de perfeccionar su vida. De ahí que sólo una causa suficientemente sólida pueda justificarlo. Cuando las restricciones coactivas a su acción son caprichosas o arbitrarias, puede afirmarse, con todo rigor, que se está vulnerando su dignidad. Si, además, se traen a colación las consideraciones de la Escuela Austriaca acerca de la general superioridad informativa, cognitiva y valorativa de cada actor en su propia situación, la teoría subjetiva del valor y otros desarrollos similares, se entiende que el test de no arbitrariedad de las restricciones impuestas coactivamente no pueda tomarse a la ligera. Sin duda lo superarán aquellas medidas socialmente necesarias para la salvaguarda de la vida, la integridad, la libertad y la propiedad ajenas, o para el cumplimiento de los contratos (único modo de garantía de las riquísimas posibilidades praxeológicas que estos ofrecen); también las adoptadas por padres, tutores y sujetos equivalentes para el cuidado y orientación de quienes no tienen suficiente razón o madurez para gobernarse por sí mismos. Más allá de esto, cabrá discutir dónde poner la raya (ni los austriacos, ni los liberales, ni los libertarios están siempre de acuerdo), pero el sano escrutinio de la sospecha planeará, severo, sobre cualquier defensa de la coacción.

III. La gestación subrogada desde la filosofía del derecho

3.1. La gestación subrogada como problema iusfilosófico

De igual manera que toda ética se ve —o debiera verse— condicionada por una antropología, toda teoría política y toda filosofía del derecho son deudoras —o debieran serlo— de una ética¹⁶. No puede ser de otra manera. En efecto, si la ética aspira a prescribir —en función de lo que el hombre primariamente es— normas de comportamiento, ¿cómo podría renunciar a hacerlo en un ámbito tan relevante como el de la política y el derecho, donde —haciendo abstracción de la diferenciación que pueda establecerse entre lo político y lo jurídico— el comportamiento humano, por definición, adquiere la nota de la coactividad? La mirada ética va más allá de este ámbito, pues también examina y juzga el comportamiento no coactivo, las relaciones no obligatorias, la conducta puramente personal, etc.; pero ninguna forma de dominación coercitiva, ninguna imposición violenta, como son esencialmente las que conforman la política y el derecho de una sociedad, debería escapar a esa mirada.

Desde estas coordenadas, la gestación subrogada (como tantas otras cuestiones) puede ser abordada desde el punto de vista amplio de la ética o desde el más acotado punto de vista de la filosofía política y/o del derecho¹⁷. Si este último valorará la relación de la gestación subrogada con los fines propios de la comunidad política y/o del derecho y, en consecuencia, la tolerancia —entendida como ausencia de coacción— de que deba gozar, aquél evaluará igualmente otros aspectos del problema (por ejemplo, si el recurso a esta práctica es éticamente aceptable aun en los casos en que las leyes la permiten). En el presente trabajo nos interesa específicamente la perspectiva iusfilosófica¹⁸, por lo que a ésta ceñiremos tanto la exposición de argumentos contrarios a la gestación subrogada como la propuesta de argumentos favorables. Y, como se anunciaba en la introducción, ni siquiera podremos abarcarlos todos (ni en un sentido, ni en el

¹⁶Esto, por supuesto, no es pacífico. La época moderna, desde Maquiavelo hasta la actualidad, se caracteriza por un denodado esfuerzo de emancipación de la política respecto de la ética. Como explica Lottieri, “con Nicolás Maquiavelo y con su idea de *virtù* no sólo se niega que gobernantes y gobernados deban estar sujetos a las mismas normas morales, sino que además se entra en un universo en el que, por medio del engaño, se celebra la mentira. La necesidad de liberar al Príncipe de cualquier vínculo moral, para que la potencia se afirme por encima de todo, conduce a exaltar las conductas más abyectas y a reconocer un modelo ejemplar en comportamientos políticos sin escrúpulos” (LOTTIERI, Carlo, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, p. 96*). Nótese, sin embargo, que ni siquiera las posturas más extremas en el sentido expuesto consiguen su objetivo, pues no dejan de ser una sustitución de la moral tradicionalmente aceptada por un nuevo proyecto *ético* donde gobernantes y gobernados ostenten un estatuto normativo distinto (donde determinados comportamientos inadmisibles para los segundos no lo sean para los primeros, etc.). En otras palabras, no por negar una moral o una ética deja de hacerse teoría ética, ni de cimentar en ésta la reflexión política subsiguiente; y, en consecuencia, no por dicha negación deja de depender la filosofía política y del derecho de una ética (por extravagante que ésta se nos pueda aparecer).

¹⁷Es importante puntualizar que, si bien la aplicación de la ética a cuestiones políticas y jurídicas es una de las ocupaciones cardinales de la filosofía —respectivamente— política y del derecho, no es en modo alguno la única. Entre otros cometidos adicionales, destaca la ontología: la filosofía política se afana en explicar qué es, conceptualmente, la política; la jurídica hace lo propio respecto del derecho.

¹⁸Insístase en que no podemos aquí entrar en las dificultades que puede presentar una distinción entre filosofía política y filosofía del derecho, aunque tampoco creemos que ello tenga mayor trascendencia para nuestros propósitos.

otro), sino que nos limitaremos a uno que ha cobrado particular repercusión tanto en el debate académico como en el político: el que conecta la gestación subrogada con la dignidad de la gestante, ya sea a favor o en contra, o para alumbrar alguna posición ecléctica¹⁹.

3.2. La dignidad de la gestante como argumento iusfilosófico contra la gestación subrogada

Quienes, desde la filosofía del derecho, sostienen que la gestación subrogada es contraria a la dignidad de la gestante —con el habitual corolario de que el derecho no debería permitirla²⁰—, suelen apoyarse en tres argumentos principales:

- (1) que semejante práctica cosifica, mercantiliza o instrumentaliza a dicha gestante;
- (2) que —sobre todo en la gestación subrogada tradicional, donde la gestante aporta sus propios óvulos y, por tanto, es madre genética del bebé— la gestante contrae un compromiso tan inhumano como es el de desprenderse de su hijo, renunciando a sus derechos en relación con éste;
- (3) que los subrogantes se aprovechan, o suelen aprovecharse, de una situación de menesterosidad o necesidad de la gestante.

El primero de estos argumentos es un clásico de la filosofía moral, política y jurídica. “El ser humano [...] no es una cosa; por lo tanto, no es algo que pueda usarse meramente como un medio, sino que debe ser considerado en todas sus acciones siempre como un fin en sí mismo”²¹. Aunque la formulación es de Kant, la regla es ampliamente asumida por muy distintas corrientes, tanto éticas y religiosas (es, desde luego, irrenunciable para el cristianismo, para el personalismo y un largo etcétera) como iusfilosóficas y políticas (el liberalismo suele invocarla, también el iusnaturalismo...). Para quienes esgrimen este argumento contra la gestación subrogada, un contrato, aun cuando no concurren vicios en el consentimiento, no puede ser amparado por el derecho (no puede ser *válido*²²) cuando *cosifica* a alguna de las partes, vulnerando con ello su dignidad; siendo esto precisamente lo que ocurre en el pacto de subrogación gestacional. Al igual que si un hombre se vendiera como esclavo, en la gestación subrogada la mujer gestante se estaría vendiendo (o, cuanto menos, alquilando) a sí misma (o, cuanto menos, una parte tan

¹⁹ Otra línea de argumentación muy importante es la referida a la dignidad del bebé gestado. Desafortunadamente, las limitaciones de espacio tampoco nos permiten profundizar en ello.

²⁰ Existe disparidad de posturas en cuanto a la forma que debería adoptar esta no permisón de la gestación subrogada: desde su tipificación como delito hasta una mera negación de efectos civiles.

²¹ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), en: *Gesammelte Schriften*. Band IV, Akademie, Berlín, 1903, p. 429.

²² Según los casos, y en la línea de lo que apuntábamos anteriormente, esta previsión de ineficacia podría no ser suficiente, y a ella habría de añadirse un castigo administrativo o incluso penal (normalmente, en la persona de la parte fuerte de la transacción).

esencial de sí misma como es la totalidad de su cuerpo durante un período tan prolongado de su vida como es el requerido para llevar a término el embarazo).

La lógica del segundo argumento no dista demasiado de la del primero: hay bienes y derechos tan fundamentales en la vida y dignidad de una persona que nadie debería poder renunciar válidamente a ellos. Entre ellos, propugna este argumento, se encuentran los derechos de filiación, esto es, los que derivan de una situación vital de valor tan incalculable como es la maternidad. Obligar a una madre a desprenderse de su hijo (sin que concurra una causa grave que lo justifique en inequívoco interés del menor: malos tratos, etc.), así, es indigno, y ello con independencia de que la madre haya consentido *ex ante*, prospectivamente, a dicha separación. Obsérvese que no estamos aquí entrando en la posible indignidad de la gestación subrogada respecto del bebé gestado (cuestión en la que no podemos entrar aquí), sino exclusivamente respecto de la gestante, aunque sea a la luz y por razón de su relación con el bebé. Y recálquese, por otro lado, que este argumento adquiere todo su peso cuando de lo que se trata es de subrogación tradicional, y no estricta o privativamente gestacional (mucho más frecuente en nuestros días), en la cual se procede por fecundación *in vitro* y transferencia embrionaria a la gestante, de suerte que ésta no es madre genética del bebé gestado.

El tercer argumento, en fin, se presenta también estrechamente ligado a los anteriores. Y es que —al igual, una vez más, que en un supuesto de autoventa como esclavo—, se dice, sólo una mujer sumida en una grave situación de necesidad, o incluso de desesperación, puede prestarse a semejante intercambio y acceder a tan onerosas condiciones. Siendo así, devendría generalmente aplicable el principio que expresivamente formula Cervilla Garzón: “La mujer que se ve impelida por su situación económica a gestar para otra no es libre para consentir, al estar su voluntad mediatizada por la situación desfavorable que la lleva a ello”²³. Los subrogantes, de este modo, estarían abusando de un consentimiento puramente formal que, en realidad, no se corresponde con los verdaderos deseos de la contraparte, quien nunca lo otorgaría si gozara de una alternativa digna. En otras palabras, la estarían explotando.

Una buena síntesis de estos argumentos puede encontrarse en la Sentencia del Tribunal Supremo de 31 de marzo de 2022 (Rº 907/2021) (concretamente en su Fundamento Jurídico Tercero), aplicados, eso sí, a un caso singularmente extremo en lo que se refiere a la onerosidad de las condiciones contractuales para la gestante:

“Tanto la madre gestante como el niño a gestar son tratados como meros objetos, no como personas dotadas de la dignidad propia de su condición de seres humanos y de los derechos fundamentales inherentes a esa dignidad. La madre gestante se obliga desde el principio a entregar al niño que va a gestar y renuncia antes del parto, incluso antes de la concepción, a cualquier derecho derivado de su maternidad. Se obliga a someterse a tratamientos médicos que ponen en riesgo su salud y que entrañan riesgos

²³*Op. cit.*, p. 37.

adicionales a las gestaciones resultantes de una relación sexual ('tantas transferencias embrionarias como sean necesarias', 'llevar a cabo hasta las transferencias de 3 [tres] embriones por cada ciclo de reproducción asistida', 'tomar medicamentos para el ciclo de transferencia de embriones por vía oral, por inyección o intravaginal en horarios específicos durante periodos prolongados de tiempo'). La madre gestante renuncia a su derecho a la intimidad y confidencialidad médica ('la gestante sustituta, mediante la firma del presente contrato, renuncia a todos los derechos de confidencialidad médica y psicológica, permitiendo a los especialistas que la evaluarán, compartir dichos resultados con la futura madre', 'la gestante sustituta acepta que la futura madre o un representante que la sociedad mercantil México Subrogacy S. de R.L. de C.V. designe, esté presente en todas las citas médicas relacionadas con el embarazo', 'la futura madre puede estar presente en el momento del nacimiento del niño'). Se regulan por contrato cuestiones como la interrupción del embarazo o la reducción embrionaria, cómo será el parto (por cesárea, 'salvo que el médico tratante recomiende que sea un parto vaginal'), qué puede comer o beber la gestante, se fijan sus hábitos de vida, se le prohíben las relaciones sexuales, se le restringe la libertad de movimiento y de residencia, de modo más intenso según avanza el embarazo, prohibiéndole salir de la ciudad donde reside o cambiar de domicilio salvo autorización expresa de la futura madre, hasta recluirla en una concreta localidad distinta de la de su residencia en la última fase del embarazo. La madre gestante se obliga 'a someterse a pruebas al azar sin aviso previo de detección de drogas, alcohol o tabaco según la petición de la futura madre'. Y, finalmente, se atribuye a la comitente la decisión sobre si la madre gestante debe seguir o no con vida en caso de que sufriera alguna enfermedad o lesión potencialmente mortal.

No es preciso un gran esfuerzo de imaginación para hacerse una cabal idea de la situación económica y social de vulnerabilidad en la que se encuentra una mujer que acepta someterse a ese trato inhumano y degradante que vulnera sus más elementales derechos a la intimidad, a la integridad física y moral, a ser tratada como una persona libre y autónoma dotada de la dignidad propia de todo ser humano".

Desatendemos aquí otros argumentos menores que, cuando aparecen, suelen hacerlo acompañando a los anteriores. Un ejemplo entre otros posibles son las apelaciones al "mensaje que se manda a la sociedad", a la cual parece suponerse que es menester educar, y en una línea ideológica determinada²⁴. Lo mismo puede decirse de la supuesta injusticia de que —teniendo en cuenta que, como es natural, el acceso a un servicio tan exigente y prolongado en el tiempo

²⁴V.gr.: "Si legalizamos el uso o utilización de los vientres o cuerpos de alquiler (como si legalizamos la prostitución u otras prácticas que se fundamenten en el aprovechamiento del cuerpo de las mujeres), estamos proyectando un inequívoco mensaje: el cuerpo de las mujeres se encuentra disponible para lo que siempre ha servido: el mantenimiento de una estructura social fuertemente trabada por un sistema patriarcal cuya vigencia se muestra incompatible con un ordenamiento constitucional basado en la dignidad, igualdad y libertad" (MARRADES PUIG, Ana, «El debate sobre la gestación subrogada en España: entre el deseo, la dignidad y los derechos», Revista Europea de Derechos Fundamentales, 30 [segundo semestre 2017], pp. 174-175).

como éste no puede sino tener un coste elevado— sólo los más adinerados puedan permitirse recurrir a la gestación subrogada²⁵. Estimamos que este tipo de argumentos, desnudos de los que hemos calificado de principales, revisten escasa trascendencia.

IV. Gestación subrogada, autoventa como esclavo y compraventa de órganos

Antes de acometer la refutación que la praxeología austriaca pueda oponer a estos argumentos, apremia detenerse —aunque haya de ser con brevedad— en los problemas, ciertamente afines, de la autoventa como esclavo y la compraventa de órganos. En la medida en que tales transacciones son frecuentemente equiparadas a la gestación subrogada por los detractores de ésta para desacreditarla²⁶, se hace preciso valorar si es posible establecer una distinción ético-conceptual entre la gestación subrogada y estas figuras que permita posicionarse a favor de aquélla sin que ello implique, por relación de necesidad, confesarse favorable a éstas.

En este sentido, y resumiendo grandemente, debe afirmarse que la distinción es neta y lo suficientemente profunda como para desechar dicha equiparación. A diferencia de lo que ocurre en los dos casos comparados, en la gestación subrogada la gestante ni se está enajenando a sí misma, o su libertad globalmente considerada (como ocurre en la entrega de la propia persona como esclavo), ni tan siquiera una parte de su integridad (como sucede en la venta de órganos). Lo único que hace, en puridad, es comprometerse a la prestación de un servicio, a efectos de lo cual deberá hacer uso de su cuerpo durante un cierto período de tiempo. A alguien podrá parecerle impropio continuar la oración precedente en los siguientes términos: “de manera no tan distinta a como pueden hacerlo un deportista de élite en una competición o un buzo en una misión de salvamento”. A quien se sienta incómodo subsumiendo estos supuestos y el de la gestación subrogada en una misma categoría no le pedimos ir tan lejos, pero sí le invitamos a sopesar con honestidad a qué se parece más el compromiso de emplear las propias facultades corporales durante nueve meses con el fin de dar a luz un bebé: ¿a esos ejemplos, de un lado, o a venderse a sí mismo como esclavo, de otro? ¿A esos ejemplos, de un lado, o a transferir un

²⁵A título ilustrativo, la Sentencia del Tribunal Supremo de 6 de febrero de 2014 (R° 245/2012) afirma que el mercado gestacional crea “una especie de ‘ciudadanía censitaria’ en la que solo quienes disponen de elevados recursos económicos pueden establecer relaciones paterno-filiales vedadas a la mayoría de la población” (FJ 3º, ap. 3). Sería interesante preguntar a los magistrados de la estrecha mayoría (lo fue de 5 a 4) que prevaleció en esta causa si también el elevado precio de determinados tratamientos de fertilidad —o de cualquier otra índole— da lugar a “una especie de ciudadanía censitaria”, y si ésta debería ser razón para prohibirlos (o para ignorar jurídicamente sus resultados). Sería también interesante saber si, a su juicio, sería menos indigna y más aceptable una gestación subrogada más económica (más “democrática”), o, en otras palabras, menos rentable para la gestante.

²⁶Véase, por ejemplo, el Informe A/80/158, de 14 de julio de 2025, de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre la violencia contra las mujeres y las niñas, sus causas y consecuencias.

riñón a título oneroso, de otro? Bastaría una agnóstica equidistancia de la gestación subrogada respecto de unas cosas y otras para desvirtuar la equiparación que aquí nos ocupa²⁷.

Quienes rechacen el razonamiento precedente alzarán probablemente la protesta de que lo que hace indigna la actividad de gestar para otros es el significado social que ésta implica: una connotación degradante que contrastaría con el juicio de honorabilidad que inspiran las comparaciones propuestas (el deportista de élite, el buzo de salvamento). Semejante argumento, sin embargo, trae consigo dos problemas insuperables. El primero es que presupone un concepto colectivista de dignidad, en el cual es la sociedad la que determina qué es digno y qué es indigno, sin que el individuo tenga nada que decir al respecto (en algunas sociedades sería indigno el trabajo manual, en otras sería digna la prostitución...). Frente a ello, lo cierto es que la idea de dignidad surge y adquiere su vigor, y podría decirse que incluso su sentido, precisamente como reivindicación de la autonomía personal *contra* los fines y valores impuestos por la colectividad: del derecho a vivir la propia vida, y no una prolongación de la de los demás. El segundo es que, conforme a la misma lógica, lo que haría indignas la esclavitud o la compraventa de órganos sería nada más y nada menos que la percepción social de estas prácticas, lo que resulta manifiestamente inasumible. La objeción, por tanto, no puede prosperar.

V. Gestación subrogada y dignidad humana desde la óptica de las implicaciones ético-antropológicas y iusfilosóficas de la praxeología austriaca

Retomando consideraciones previas, podríamos definir la dignidad humana como el reconocimiento del valor intrínseco del hombre que exige tratarlo, o relacionarse con él, conformemente a las características de su naturaleza (humana, común a todos los hombres por el hecho de serlo) y necesidades derivadas de ésta. Ninguna fórmula ha recogido este imperativo mejor que el mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Lev 19:18) y su desarrollo evangélico en la exhortación “todo lo que deseáis que los demás hagan con vosotros, hacedlo vosotros con ellos” (Mt 7:12); pues nadie mejor que cada uno de nosotros conoce su propia naturaleza en tanto en cuanto que hombre, y sus implicaciones.

Señalábamos la importancia de este concepto de dignidad como puente entre la antropología y la ética (y, dentro de ésta, la ética específicamente jurídica, coincidente con la filosofía del

²⁷En lo que se refiere a la comparación de la gestación subrogada con la venta de sí mismo como esclavo, es altamente recomendable la lectura de Straehle (Defending Surrogacy as Reproductive Labour [2024], en: GHEAUS, Anca & STRAEHLE, Christine, Debating Surrogacy, Oxford University Press, 2024, pp. 51 y ss.), que, razonando en sentido similar, hace énfasis en que la propiedad de sí misma (*self-ownership*) —que la gestante, a diferencia del esclavo, retiene— es, de hecho, un argumento *a favor* de la legalidad de esta práctica. Por lo demás, una excelente representación cinematográfica de un supuesto de autoventa como esclavo en un contexto moderno se encuentra en la película española *Stico* (1985). Si algo no se le puede reprochar a esa operación es la ausencia de consentimiento informado, pues quien se vende como esclavo es un catedrático emérito de Derecho romano, con estricta observancia de las formalidades exigidas en éste.

derecho en su dimensión prescriptiva). Y es que, en lo que se refiere a las relaciones entre individuos, éste es el único mecanismo que, de manera convincente, permite salvar la llamada “guillotina de Hume”: la precariedad de que a menudo adolece el salto teórico del ser al deber ser —de la descripción de la realidad a la postulación de cómo deberíamos comportarnos. En el esquema de base natural-antropológica, así, nos erigimos capaces de teorizar acerca de lo segundo sin vernos seguidamente forzados a declarar, compungidos, que las nociones manejadas no son más que meras ficciones, necesarias para desembocar en resultados pragmáticamente satisfactorios²⁸.

En este marco, la praxeología austriaca, lejos de pretender monopolizar la antropología y las consecuencias éticas y iusfilosóficas que de ella deban seguirse, obliga a tener muy presentes los datos previamente expuestos acerca de la naturaleza del hombre y del terreno en el que ésta se desenvuelve (tanto el mundo físico como el social). En particular, conviene retener las siguientes:

- i) que el ser humano, tanto para sobrevivir como para alcanzar cotas de satisfacción superiores a la mera supervivencia, debe actuar²⁹;
- ii) que, para actuar, debe valorar por sí mismo fines, medios y escenarios, y decantarse por unos u otros, y que nadie puede reemplazarle en esta tarea (valorar y decidir, o valorar para decidir)³⁰;
- iii) que, con carácter general³¹, nadie se encuentra en mejores condiciones que él para realizar las valoraciones en las cuales se fundarán sus decisiones, habida cuenta del inmenso volumen de información, y el carácter privativamente subjetivo —y contextual, y dinámico, y tácito, y no articulable...— de buena parte de la misma, que habrá de ponderar para tomar una decisión susceptible de maximizar su bienestar³² (sin entrar aquí en otros desarrollos complementarios, como la teoría subjetiva del valor de los bienes y servicios, etc.);
- iv) que, también con carácter general³³, cuantos más fines y medios estén a disposición del actor, mayor será su poder de mejorar su propia situación (de maximizar su satisfacción o bienestar, o, en términos empresariales, su *beneficio*).

²⁸Como paradigmáticamente hace José Antonio Marina en *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación* (Anagrama, Barcelona, 2008, *passim*).

²⁹Aun en los casos en que la acción humana propiamente dicha (según la concibe Mises y suelen entenderla los austriacos) sea imposible (recién nacidos, personas en estado vegetativo...), la supervivencia de los seres humanos incapaces de actuar sigue dependiendo de la acción humana (de quienes los alimentan, cuidan de ellos...).

³⁰Aun cuando un hombre abraza incondicionalmente las valoraciones propuestas por otros, está valorando.

³¹Algunas excepciones claras son la más tierna infancia y las patologías cognitivas graves.

³²La institución de la representación voluntaria no hace sino confirmar este planteamiento, en la medida en que ella misma es fruto de una valoración y una decisión personales.

³³Una excepción posible, y cuya relación con la praxeología merecería en sí misma un trabajo profundo, es la sobrecarga informativa, el exceso de información, que a determinados niveles podría resultar praxeológicamente contraproducente.

Ya hemos enunciado una consecuencia de todo esto muy relevante para la filosofía del derecho: puesto que el bienestar —o la satisfacción, o incluso la felicidad— de la persona humana depende directamente de la amplitud de fines, medios y escenarios de los que disponga a la hora de actuar, su limitación es, en principio, indeseable. Algunas restricciones, sin embargo, son inevitables: absolutamente inevitables (metafísicamente dadas, diría Ayn Rand³⁴; como lo sería la restricción que afecta al fin consistente en sentarse sobre la luna de un salto) o relativamente inevitables (pues, aunque en sí mismas podrían eliminarse, no supondrían más que una redistribución de restricciones praxeológicas, en la medida en que, para eliminarlas, sería necesario restringir la libertad —el campo de acción— de otros: quienes —asumimos— no están espontáneamente dispuestos a proveer a dicha eliminación; la proscripción del robo es un buen ejemplo). No sólo las restricciones que hemos denominado naturales y sociales espontáneas o no coactivas son, hasta cierto punto, inevitables, sino también las sociales coactivas, pues, a menos que se sea un anarquista tremendamente utópico, es fácil convenir en cuanto a su necesidad por lo menos para hacer frente a los iniciadores de la violencia³⁵. Con todo, lo óptimo, a la luz de todo lo expuesto, es una sociedad que, en toda la medida de lo factible, minimice estas últimas. No sólo por el empobrecimiento de la acción personal que en sí mismas determinan directamente, sino porque, además, dificultan o impiden el surgimiento de soluciones espontáneas, voluntarias, empresariales, a las restricciones naturales y sociales no coactivas existentes. En esta lógica, sólo una razón suficientemente sólida puede justificar la restricción coercitiva de la acción humana. Toda restricción que vaya más allá de esto merecería —en mayor o menor grado— juicio de indignidad, por atentar contra las exigencias de la naturaleza humana.

Cuáles de estas restricciones no se presentan suficientemente justificadas y, por consiguiente, son contrarias a la dignidad humana desde el prisma de la praxeología, es cuestión relativamente abierta a debate. Muchos supuestos, tanto de restricciones justificadas como injustificadas, son inequívocos. Mencionábamos anteriormente (apartado 2, *in fine*) como restricciones claramente justificadas las necesarias para la salvaguarda de la vida, la integridad, la libertad y la propiedad, así como para el cumplimiento de los contratos y la tutela de quienes no pueden valerse por sí mismos. Un ejemplo de restricción claramente injustificada, por otra parte, podría ser la interdicción de una relación sentimental entre adultos en pleno uso de sus facultades psíquicas. La prohibición de la gestación subrogada, ahora bien, no parece ser uno de esos casos inequívocamente catalogables en un sentido o en otro. Los argumentos en favor de dicha prohibición no son en absoluto desdeñables. A continuación, sin embargo, mostraremos que — en un plano iusfilosófico y en lo que concierne a la dignidad de la gestante, a la cual nos

³⁴Cf. «The Metaphysical Versus the Man-Made» (1973), en: RAND, Ayn, *Philosophy: Who Needs It*, Signet, Nueva York, 1982, pp. 36-37.

³⁵ Con independencia de que un anarcocapitalista considere que semejante función no debería desempeñarla el Estado, sino un conjunto descentralizado de agencias de protección. La idea tiene su origen en el ensayo «De la production de la sécurité» (*Journal des Économistes*, 95 [15 de febrero de 1849], pp. 277-290), del economista belga Gustave de Molinari.

circunscribimos— es más sostenible la postura de que dicha prohibición es indigna; y que, por ende, su tolerancia jurídica es, por el contrario, perfectamente digna.

Como se argüía en el apartado anterior, gestar para otro es prestar un servicio; o, como mínimo, se asemeja más a prestar un servicio que a venderse la mujer a sí misma, o una parte (fundamental o no) de sí misma, o su libertad globalmente considerada³⁶. No son impedimento para ello ni el protagonismo del empleo del propio cuerpo ni la asunción de riesgos: elementos, estos, que concurren en toda una serie de actividades profesionales (y no profesionales) cuya realización voluntaria no consideramos indigna (no hace falta pensar en el policía o el militar ejecutando un operativo en el que exponen sus cuerpos y arriesgan sus vidas, sino también en actividades que podrían reputarse socialmente no imprescindibles: el deporte de alto rendimiento, etc.). Se nos replicará que, aunque la mujer gestante no se esté estrictamente “vendiendo” a sí misma, sí se está “alquilando”. Pero tampoco esto es cierto. Lo estaría haciendo si se estuviera entregando como esclava durante un período de tiempo, confiriendo a su amo a término el derecho a usarla y disponer de ella como le plazca. Pero lo que está haciendo, al comprometerse a gestar un bebé, no es, ni remotamente, esto. Se está comprometiendo a adoptar una serie de acciones y omisiones durante el tiempo de la gestación, como otros profesionales prestadores de servicios pacíficamente contemplados como “dignos” se comprometen a otras combinaciones de acciones y omisiones temporalmente delimitadas sin que nadie afirme por ello que se están “alquilando” a sí mismos, o sus cuerpos, o sus mentes, o su libertad, o su dignidad.

Hay que tener firmemente en cuenta que, al decidir prestar este servicio, la mujer está valorando esta opción, en términos de coste-beneficio, como *la mejor de las posibles* en sus circunstancias; es decir, como más satisfactoria, *all things considered*, que cualquier alternativa disponible. Puede ser que su segunda opción disponible mejor valorada sea trabajar en una oficina ocho horas al día de lunes a viernes; o percibir un subsidio de desempleo cuya cuantía no sufragaría una vida “digna” según sus estándares. Puede ser, además, que lo que considera como beneficio bruto sea no solamente el precio de la transacción, sino asimismo la reconfortante idea de estar dando vida y auxiliando a quienes quieren ser padres a poder serlo. Sea como fuere, debe quedar suficientemente enfatizado que, cuando un sistema jurídico prohíbe —de un modo u otro— la gestación subrogada, lo que está haciendo es privar a esta mujer, y a todas las que se encuentran en su misma situación, de la que en un momento dado es *su mejor opción* para ganarse la vida³⁷.

³⁶“Partes” de nuestra libertad, o expresiones limitadas de la misma, a fin de cuentas, podría decirse que todos las vendemos al entablar cualquier pacto o asumir cualquier compromiso jurídico, sin que, en general, haya nada de indigno en ello. Radicalmente indignas serían nuestras vidas, por el contrario, si el derecho no nos permitiera hacer esto, condenándonos, así, a la autosuficiencia.

³⁷O incluso no para ganarse la vida, sino para experimentar el gozo de estar ayudando a una pareja de buenos amigos a cumplir su sueño de ser padres, en lo que sería una subrogación altruista o sin ánimo de lucro. Aunque nuestra exposición no pivota específicamente sobre ésta (sin perjuicio de que, si nuestros razonamientos resultan ser certeros respecto de la gestación subrogada a título oneroso, *a fortiori* lo serían respecto de la gratuita), no está de más mencionar aquí la frecuente presunción (tanto teórica como jurídica) de que la gestación subrogada *nunca es altruista*, sino que siempre esconde un interés económico. Es éste, a nuestro juicio, no sólo un impúdico retorcimiento de la realidad para hacerla encajar en esquemas ideológicos preconcebidos, sino asimismo un alarde de soberbia y paternalismo, amén de un desprecio de la dignidad de las mujeres efectivamente dispuestas a gestar con otras motivaciones (de cuya verdadera

Y obsérvese que, a diferencia de lo que ocurre en un atraco (verbigracia), la riqueza praxeológica que se le sustrae a esta mujer ni siquiera es redistribuida. Antes bien, no sólo su campo praxeológico es empobrecido, sino también el de los padres de intención, que, si el ejercicio institucionalizado de la coacción lo permitiera, querrían contratar sus servicios (por no hablar de otros actores, como las agencias intermediarias, a las que aludiremos posteriormente). El Estado, en este sentido y en otros, es más nocivo que un atracador común³⁸.

Lo dicho deja malparado el tercer argumento contrario a la gestación subrogada anteriormente enunciado. Una mujer, sí, puede prestarse a ella por encontrarse en una grave situación de necesidad, pero lo hará precisamente para salir de ésta, sin que ninguna otra alternativa pueda ayudarla en mayor medida a hacerlo. ¿Qué hay de digno en arrebatarle su mejor opción? Es como si se le estuviera diciendo: “Usted no lo sabe porque, en sus circunstancias, carece de juicio, pero su segunda mejor opción (o la tercera, o la cuarta...) es mucho más digna que la primera; por lo que yo, monopolista de la coacción, voy a vetarle la opción que usted, en su ignorancia, ha elegido como primera”. ¿Es digna esta manera de tratar a una mujer adulta? Se nos podrá decir que lo urgente es crear unas condiciones sociales en las cuales prestarse a gestar para otros no tenga que ser la mejor opción de ninguna mujer. Lo irónico es que, generalmente, quienes se oponen a la legalidad de la gestación subrogada son los mismos que se celebran partidarios de toda una serie de restricciones coactivas en la vida económica que son, precisamente, las que suelen determinar que la gestación subrogada pueda ser la mejor opción disponible para muchas mujeres (el salario mínimo interprofesional, la carga fiscal y de Seguridad Social que desincentiva gravemente la contratación, etc.). En cualquier caso, no es descartable que, aun disponiendo de alternativas laborales que nadie considera indignas, una mujer pueda preferir la gestación subrogada. ¿Qué hay de indigno en ello?

El primer argumento en contra de la gestación subrogada al que hacíamos referencia es el de la cosificación, instrumentalización o mercantilización de la mujer. Aunque estas tres ideas suelen invocarse indistintamente, puede ser conveniente refutarlas por separado.

naturaleza, se les viene a decir —insultando con ello su inteligencia—, no serían propiamente conscientes). Cuestión distinta son las dificultades de índole jurídica que, no sin razón (aunque no con *toda* la razón), evidencia Vidal Fernández: “Resulta prácticamente imposible calibrar quién ofrecería la capacidad reproductiva de forma altruista y quién buscando una retribución económica empujado por una situación de necesidad, o simplemente considerándolo como un negocio lucrativo. Otro de los problemas que podría plantearse en el marco de la donación onerosa de la capacidad gestacional sería la cuantificación del importe del gravamen, principalmente, teniendo en cuenta que éste ha de ser inferior a lo donado. Tal extremo pasaría irremediablemente por valorar la gestación y el parto en términos económicos, algo que instrumentalizaría a la mujer al convertir sus capacidades biológicas en objetos de comercio cuantificables” (VIDAL FERNÁNDEZ, Clara, El encaje constitucional de la gestación subrogada [tesis doctoral], Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2024, p. 374).

³⁸Decimos “y en otros” porque otros criterios de comparación también apuntan a una mayor nocividad del Estado (por ejemplo, éste puede causar daños y males a mayor escala que el atracador). La preferibilidad del atracador también es moral (el atracador asume riesgos a los que muchos de los agentes del Estado y directores de su acción no se exponen; y, en general, no pretende engañarnos con absurdas tentativas de autojustificación ética).

En lo que respecta a una supuesta cosificación de la mujer, con la caracterización de la gestación subrogada como un servicio (o algo parecido a un servicio) prestado voluntariamente como mejor opción praxeológica, este argumento queda, en gran medida, superado. La mujer gestante no es tratada como “una cosa” más que el profesional de mudanzas cuyo trabajo consiste en hacer uso de su cuerpo para trasladar muebles de un sitio a otro. En ninguno de los dos casos podemos disponer libremente del prestador del servicio como lo haríamos de una cosa. Únicamente podemos exigir el cumplimiento de los compromisos que dicho prestador de servicios — cualquiera que sea la naturaleza del servicio— ha adquirido contractualmente.

En cuanto al alegato de instrumentalización, es más claramente imputable a los partidarios de prohibir la gestación subrogada que a sus defensores. Contratar un servicio en ningún caso supone instrumentalizar a quien libremente lo oferta. Desde el momento en que la transacción es libre, ésta se está fundando sobre el presupuesto de que todas sus partes son personas dotadas de dignidad y, por tanto, de autonomía; en otras palabras, sobre la idea de que son fines en sí mismos. Que fueran simples medios implicaría que pudiéramos obligarles, contra su voluntad, a ser instrumento para nuestros fines: que pudiéramos esclavizarlos. Puesto que no es así, cualquier comportamiento u omisión que pretendamos de ellos requerirá su libre consentimiento. Concurriendo la libre prestación de consentimiento, pues, no se está instrumentalizando a nadie. Como decimos, quienes, en todo caso, instrumentalizan a las personas son aquellos que les imponen o prohíben arbitrariamente tal o cual dinámica praxeológica como medio para el fin personalísimo de moldear la sociedad a su antojo. El Estado intervencionista es el instrumentalizador de personas por excelencia; la negación por excelencia de su condición kantiana de fines en sí mismos.

Coincidimos, a este respecto, con Manuel Atienza³⁹ cuando considera que “la noción kantiana de dignidad, la segunda formulación del imperativo categórico (el llamado imperativo de los fines)”, como “prohibición de instrumentalizar al ser humano (al ser racional) se entiende a veces, equivocadamente, como una prohibición de tratar a otro (o a uno mismo) como un medio, como un instrumento”, sin más.

“Y lo que resulta de ello, naturalmente, es algo absurdo: mis estudiantes me tratan (espero) como un instrumento para aprender algo de filosofía del Derecho, los magistrados del Tribunal Supremo se habrán valido también, instrumentalmente, de personas que les habrán ayudado a hacer alguna búsqueda documental, a transcribir una resolución, etc. Pero en ninguno de los dos casos se produce un atentado contra la dignidad humana, simplemente porque los estudiantes no me tratan a mí *solamente*⁴⁰ (repárese en este adverbio que aparece en la formulación kantiana) como un medio ni

³⁹«Gestación por sustitución y prejuicios ideológicos», El Notario del siglo XXI, 63, 2015.

⁴⁰La cursiva es nuestra, aunque bien pudiera ser del autor.

tampoco ocurre eso en relación con la conducta de los magistrados. Sí, es un error burdo, pero que se comete con sorprendente frecuencia [...].

Si la prohibición de instrumentalizar a un ser humano, o la obligación de respetar su dignidad, se entiende como debe entenderse, yo creo que se comprende también con facilidad que la gestación por sustitución no supone por sí misma ningún atentado contra la dignidad humana. Por supuesto, es posible que en el contexto de esas prácticas — como pasa en el contexto, pongamos por caso, de un contrato de trabajo— alguien trate a otro sin respetar su dignidad: solamente como un medio; pero esto nada tiene que ver con la cuestión que aquí importa. Hay, sin duda, buenas razones para pensar que no todo lo que es técnicamente posible hacer es también moralmente aceptable. Pero conviene igualmente estar alerta para evitar que consideremos como prohibiciones éticamente (y jurídicamente) justificadas lo que no son otra cosa que nuestros prejuicios ideológicos erigidos en normas”.

La acusación de mercantilización, por su parte, es singular. Quienes la esgrimen suelen asumir que tanto la Escuela Austriaca como otros defensores del liberalismo en sentido amplio extrapolan la lógica del mercado, la lógica económica o cataláctica, a otros órdenes y ámbitos que no son, ni deben ser, mercantiles, económicos o comerciales: la política, la familia, la moral... Para ellos, hablar, como hace la praxeología, de costes, beneficios y valoraciones subjetivas puede ser —o no— correcto para describir el funcionamiento de una actividad comercial, pero estos conceptos no serían —o no deberían ser— de aplicación al conjunto de la acción humana, muchas de cuyas dimensiones se rigen, o deben regirse, por otra lógica. A esto puede replicarse que, en realidad, no es que los austriacos y otros liberales contemplen toda la vida social desde una óptica puramente económica, interpretando los fenómenos metaeconómicos (o metacatalácticos) con criterios mercantiles o negando dicho plano metaeconómico. No; es que la economía ha sido pionera en la aplicación de una teoría de la acción humana a su objeto⁴¹. Conceptos como coste o ganancia no son conceptos primariamente económicos, aplicados impropia o abusivamente a manifestaciones no económicas de la acción humana; son, por el contrario, conceptos primariamente praxeológicos, que la economía —antes que ninguna otra ciencia de la acción humana— ha tenido el acierto de aplicar a su objeto específico, pero cuya aplicabilidad no se agota en él. Es por este mérito de la ciencia económica que nos suenan “economicistas”, “mercantilistas”, consideraciones que, en verdad, son ampliamente praxeológicas. Constatar, por tanto, que una mujer decide libremente gestar para otros como resultado de un proceso valorativo de costes y beneficios, de fines y medios, no es “mercantilizarla” a ella, ni su libertad, ni su dignidad.

⁴¹ Piénsese, por ejemplo, en la *Fable of the Bees* (1714) de Bernard Mandeville. El autor plantea la revolucionaria y polémica paradoja de que los vicios individuales (como el egoísmo, el lujo, el orgullo y la envidia) son los verdaderos motores de la prosperidad económica y el bienestar general de una sociedad; mientras que una sociedad basada puramente en la virtud y la austeridad está condenada al estancamiento.

El argumento más difícil de rebatir es el segundo: la difícil justificabilidad ejecutiva del compromiso de desprenderse de un hijo, de separarse de él. Recuérdese que este argumento sólo es razonablemente aplicable a la subrogación tradicional, en la que la gestante aporta sus óvulos y, por lo mismo, deviene madre genética del bebé⁴². Hemos puesto de manifiesto que, en lo que se refiere, como tal, al servicio prestado —la gestación—, la subrogación se distingue netamente de la autoventa como esclavo, entendida como una renuncia irreversible a la propia libertad globalmente considerada. Y, sin embargo, no deja de presentar una cierta analogía con ella el caso aquí examinado: no por poder asimilarse el servicio gestacional a la esclavitud (cosa que insistimos en excluir), sino por implicar también una renuncia irreversible a un bien jurídico —y, por supuesto, metajurídico— tan fundamental como es la maternidad respecto de un hijo (o, por lo menos, las implicaciones o manifestaciones básicas de la misma: la custodia, etc.).

Es por esta importancia de la maternidad y la paternidad biológicas en la esfera de valores de la persona, así como por sus naturales beneficios para el menor, que los ordenamientos suelen condicionar severamente la validez de dicha renuncia (por ejemplo, otorgando a los padres biológicos largos plazos de desistimiento antes de atribuir a la familia de acogida la condición de familia de adopción), limitándola a aquellos excepcionales supuestos en que la misma se demuestra inequívoca, fundada y, además, claramente beneficiosa para el interés del menor. Incluso desde una lógica libertaria extrema que admitiese la renunciabilidad voluntaria de cualquier bien, derecho o condición, no obstante su fundamentalidad, el interés superior del menor seguiría justificando ese tipo de restricciones. Aquí, ahora bien, y como venimos diciendo, no valoramos la gestación subrogada desde el prisma de la dignidad del menor (cuestión que, en sí misma, requeriría otro trabajo), sino en relación con la dignidad de la gestante. Y, sin embargo, creemos que también desde este punto de vista una renuncia irrevocable de estas características suscita dudas más que razonables. Si no permitiéramos a nadie vender válidamente su libertad, ¿cómo permitir a una mujer vender válidamente su maternidad⁴³? Una concepción puramente praxeológica de la persona podría avalar esto tanto como la posibilidad de venderse como esclavo; pero, como hemos subrayado, la praxeología no nos lo puede decir *todo* acerca del ser humano, y otras consideraciones antropológicas tienen peso suficiente como para ponernos en guardia contra la aceptabilidad de una y otra cosa.

⁴²En la subrogación puramente gestacional, donde no se da dicha conexión genética entre gestante y gestado, podría ponerse el foco sobre el vínculo emocional que, a pesar de ello, puede crearse en la gestante respecto del bebé, a fin de cuentas gestado por ella durante nueve meses. Se convendrá, sin embargo, en que este argumento tiene mucho menor peso en esta situación. Por ejemplo, en casos de acogida de menor por tiempo similar no suele ponerse en duda que la familia de acogida, concluida ésta, no preserve derecho alguno en relación con el menor, por mucho que haya podido encariñarse.

⁴³Obsérvese que no decimos “vender a su hijo” sino “su maternidad” (refiriéndonos a los derechos que de ella se derivan). Uno de los argumentos más frecuentes contra la gestación subrogada, junto al de la cosificación de la gestante, es el de la cosificación del bebé; que, de esta manera, estaría siendo objeto de una transacción comercial, como si se tratase de una mercancía. Aunque aquí no podamos profundizar en ello, este argumento no se sostiene en cualquier sistema jurídico que no permita tratar a los niños como cosas; esto es, donde el Derecho establezca deberes de los padres para con los hijos, priorice el interés objetivo de estos y permita y obligue a actuar contra incumplimientos de aquellos deberes. En estas circunstancias, la gestante y los padres de intención no podrían cosificar al bebé *aunque quisieran*.

La única solución justa que concebimos es la extensión a la gestante *que sea madre biológica* de los mismos derechos que asisten a cualquier madre que da un hijo en adopción; y, en particular, del derecho de desistimiento, durante el plazo y en los términos generalmente aplicables en el ordenamiento de que se trate. Con todos los problemas que esto plantea. Uno de ellos es en qué situación quedaría entonces el contrato de subrogación: ¿la ineficacia sobrevinida del pacto de renuncia a la maternidad invalidaría el contrato en su integridad (un contrato que, en todo lo demás, ya se ha cumplido)? ¿El desistimiento de la madre y gestante habría de comportar la devolución del precio de la gestación, con el fin de evitar un enriquecimiento injusto? ¿De todo él? A fin de cuentas, podría sostenerse que el incumplimiento es parcial, puesto que sí se ha cumplido el compromiso gestacional, y el padre de intención seguiría siendo, en todo caso y a todos los efectos, padre del bebé. Dicho incumplimiento, por consiguiente, ¿sería esencial? Son interrogantes extremadamente complejos que aquí no nos sentimos capaces de resolver.

No quisiéramos finalizar sin detenernos en uno de los temas predilectos de la retórica contraria a la gestación subrogada. Se trata de la censura de la actividad de las agencias y otros sujetos dedicados a la intermediación entre padres de intención y mujeres dispuestas a gestar, acusándoseles de hacer negocio con la vulneración de derechos fundamentales, la explotación de mujeres en situación de necesidad y la compraventa de niños. Evidentemente, estos reproches se supeditan a los argumentos principales de oposición a la gestación subrogada, careciendo de sentido por sí mismos: si dichos argumentos se sostienen, entonces hacer negocio con esta práctica es igualmente reprochable que recurrir a ella (o quizá más, operando como atenuante de los subrogantes la intensidad del deseo de ser padres; o quizá menos, por lo que se dirá a continuación); en caso contrario, no se ve qué puede haber de ilegítimo en ofrecer labores de intermediación en esta materia. En cualquier caso, sí nos gustaría destacar que, a nuestro juicio, estos operadores cumplen una función muy positiva para la situación de la gestante, contribuyendo a que preste sus servicios en condiciones más favorables: no aceptando un precio inferior al de mercado; actuando con mayor seguridad jurídica, en un entorno de diversificación de responsabilidades y, con ello, de riesgos, etc.

VI. Algunas precisiones finales. Limitaciones del presente trabajo

Los desarrollos precedentes han pretendido mostrar que una concepción antropológica en la que la dimensión praxeológica de la persona detente el debido protagonismo es difícilmente conciliable con una oposición iusfilosófica a la gestación subrogada sobre la base de su indignidad para la mujer gestante.

La indignidad, desde esta perspectiva, es más propiamente imputable a la proscripción por vía jurídica de medios y fines libremente elegidos por el actor para la optimización de su bienestar.

Dicha proscripción, en el caso de la gestación subrogada (por razón de una supuesta indignidad para una de las partes contratantes, y sin perjuicio de los distintos matices que hemos ido perfilando) como en tantos otros, puede calificarse de paternalista y moralista. Frecuentemente, además, no está exenta de un cierto componente de hipocresía, en tanto que quienes la defienden son también partidarios de otras restricciones praxeológicas en la vida económica (salario mínimo, negociación colectiva sectorial, minuciosas regulaciones de las actividades económicas, cotizaciones obligatorias, etc.) que precisamente impiden que la mujer dispuesta a gestar para otros goce de alternativas subjetivamente valorables como mejores, en términos de coste-beneficio, que la gestación subrogada. Así, se presenta como “protección de la dignidad de la mujer” privar a ésta de su mejor opción en un contexto dado, despreciando su valoración subjetiva de sus propias opciones en dicho contexto personalísimo, condenándola a otro camino praxeológico reputado por ella menos beneficioso para sí misma; todo ello, mientras se mantiene el intervencionismo económico causante de que, en un momento dado, la gestación subrogada pueda ser valorada por una mujer como su mejor fuente de ingresos, a falta de alternativas — laborales, profesionales, empresariales— mejores. Subráyese que lo indigno, a nuestro parecer, no es solamente la pérdida de ganancia intersubjetiva que esto supone, sino el mismo hecho de que un sujeto político, unipersonal o colegiado, sean cuales fueren sus pretensiones de legitimidad, se arrogue la potestad de tomar este tipo de decisiones en nombre y representación de los ciudadanos, a quienes, de esta manera, se infantiliza y degrada.

Lo anterior permite dar respuesta a un eventual argumento que podríamos denominar agnóstico, escéptico o, si se quiere, “garantista”, conforme al cual, existiendo dudas razonables acerca de un posible juicio de indignidad sobre una práctica tan controvertida como la gestación subrogada, más prudente que su legalización sería su interdicción (aunque fuera mediante formas atenuadas de negación de eficacia). Nuestras premisas, como hemos visto, conducen no sólo a la refutación de la indignidad de la gestación subrogada respecto de la gestante, sino *igualmente a la afirmación de la indignidad de su prohibición* (máxime en las condiciones macrojurídicas en las que actualmente suele operar esta prohibición). Así pues, tan razonable como sería aplicar este principio de prudencia a la legalidad de la gestación subrogada sería su aplicación a la ilegalidad de la misma: pudiendo cabalmente resultar indigna su prohibición, más prudente, en caso de duda, sería su permisión.

No es superfluo insistir en las limitaciones de alcance de este trabajo, que en modo alguno ha pretendido constituir un tratamiento exhaustivo de los problemas éticos y iusfilosóficos que plantea la gestación subrogada (ni habría podido, aun remotamente, hacerlo en un formato de estas características). De esta suerte, aun aceptando la tesis central aquí sostenida, cabría oponerse a la legalidad de la gestación subrogada por motivos distintos de su indignidad para la gestante; y ello —dadas la amplitud y la complejidad de la casuística— en algunos supuestos o en todos. El autor de estas líneas, por ejemplo, se opone por principio a la eliminación de

embriones que subyace a la fecundación *in vitro*⁴⁴, y, en consecuencia, a toda subrogación gestacional que parta de ella (no por ser indigna para la mujer, sino por atentar contra la vida de los embriones descartados⁴⁵); así como al desistimiento de la gestación —es decir, al aborto—, salvo en casos muy justificados, a iniciativa de cualquiera de las partes (encontrando particularmente aberrante que el aborto pudiera producirse a instancias de los contratantes). También conviene recordar que el análisis que hemos conducido es específicamente iusfilosófico y no ampliamente ético, lo que quiere decir que no excluimos la legitimidad de un juicio ético desfavorable de la gestación subrogada (incluso referido a la dignidad de la gestante) que, sin embargo, no llegue al punto de impugnar su tolerancia jurídica (en sentido análogo a como muchas personas se oponen éticamente al consumo de carne, o de pornografía, sin ser por ello partidarias de prohibirlo).

Para finalizar, no puede ignorarse la posibilidad de que algún lector considere que los argumentos aquí elaborados son extensibles a otros debates iusfilosóficos afines: la legalidad de la prostitución, de la participación de personas con determinadas discapacidades (destacadamente, enanismo y gigantismo) en espectáculos, etc. Al respecto, y sin negar esta posibilidad, debemos empero manifestar que, no habiendo analizado cada una de tales cuestiones en particular, no sería apropiada una extrapolación pura y simple.

Referencias

ARANGUREN, José Luis L., *Ética*, 7ª ed., Alianza Editorial, Madrid, (1958) 1981.

ATIENZA, Manuel, «Gestación por sustitución y prejuicios ideológicos», *El Notario del siglo XXI*, 63, 2015. Disponible en: <https://www.elnotario.es/hemeroteca/revista-63/5373-gestacion-por-sustitucion-y-prejuicios-ideologicos>.

CERVILLA GARZÓN, María Dolores, «Gestación subrogada y dignidad de la mujer», *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 9 (agosto 2018), pp. 10-43. Disponible en: <https://roderic.uv.es/rest/api/core/bitstreams/dce7447f-8943-42f0-9b1e-4b5e672ac29c/content>.

EVOLA, Julius, *Il cammino del cinabro*, 2ª ed. ampliada, Vanni Scheiwiller, Milán, (1963) 1972.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 11ª ed., Max Niemeyer, Tubinga, (1927) 1967.

HUERTA DE SOTO, Jesús, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 3ª ed., Unión Editorial, Madrid, (1992) 2005.

44 Y juzga —esta vez sí— indigna la situación de criopreservación en la que permanecen durante años los embriones no implantados, la mayor parte de los cuales terminan siendo desechados.

45 Y, como hemos señalado, contra la dignidad de los embriones criopreservados, con independencia de su posterior selección para implantación o de su definitiva eliminación (destino, este último, desgraciadamente más frecuente).

KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), en: *Gesammelte Schriften*. Band IV, Akademie, Berlín, 1903.

LOTTIERI, Carlo, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.

MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, J. Roberts, Londres, 1714.

MARINA, José Antonio, *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Anagrama, Barcelona, 2008.

MARRADES PUIG, Ana, «El debate sobre la gestación subrogada en España: entre el deseo, la dignidad y los derechos», *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, 30 (segundo semestre 2017), pp. 153-177. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6823812>.

MISES, Ludwig von: *Human Action: A Treatise on Economics*, 4ª ed. revisada, Fox & Wilkes, San Francisco, (1949) 1996.

– *The Ultimate Foundation of Economic Science: An Essay on Method*, Van Nostrand Company, Princeton (New Jersey), 1962.

MOLINARI, Gustave de, «De la production de la sécurité», *Journal des Économistes*, 95 (15 de febrero de 1849), pp. 277-290.

RAND, Ayn: «A Nation's Unity», conferencia impartida en el Ford Hall Forum de Boston en 1972. Disponible en: <https://courses.aynrand.org/works/a-nations-unity/> [consultado a 4 de diciembre de 2025].

– «The Metaphysical Versus the Man-Made» (1973), en: RAND, Ayn, *Philosophy: Who Needs It*, Signet, Nueva York, 1982, pp. 28-41.

ROTHBARD, Murray, *Man, Economy, and State: A Treatise On Economic Principles; with Power and Market: Government and the Economy*, 2ª ed., Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama), (1962) 2009.

STRAEHLE, Christine, *Defending Surrogacy as Reproductive Labour* (2024), en: GHEAUS, Anca & STRAEHLE, Christine, *Debating Surrogacy*, Oxford University Press, 2024.

VIDAL FERNÁNDEZ, Clara, *El encaje constitucional de la gestación subrogada* [tesis doctoral], Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2024. Disponible en: <https://burjcdigital.urjc.es/items/1d12bd88-bed7-43b2-a170-7aed50623888>.