

Pierpaolo Donati

ENGENDRAR UN HIJO

¿Qué hace humana
la generatividad?

didaskalos

7

PIERPAOLO DONATI

ENGRENDAR UN HIJO

*¿Qué hace humana
la generatividad?*

Traducción

CARLOS OJEA Y CARLOS GRANADOS



1.ª edición: septiembre de 2021

Título original italiano: *Generare un figlio. Che cosa rende umana la generatività* (Cantagalli, Siena 2017)

Traducción al castellano: Carlos Ojea y Carlos Granados

Autor: © Pierpaolo Donati

Impreso en España. Printed in Spain

Depósito legal: M-27029-2021

ISBN: 978-84-17185-72-5

Maquetación: M.ª Teresa Millán Fernández

www.editorialdidaskalos.org

Impresión y encuadernación:

Editorial Didaskalos

Valdesquí 16, Madrid 28023

Queda prohibida, salvo excepción, prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal)

Índice

	<i>Págs.</i>
INTRODUCCIÓN	7
1. EL PROBLEMA Y LAS TESIS: LEER “RELACIONALMENTE” LA GENERACIÓN	11
2. ¿QUIÉN (O QUÉ) ENGENDRA? ¿QUIÉN (O QUÉ) ES ENGENDRADO? REALISMO VS. CONSTRUCTIVISMO	23
1. ¿Quién (o qué) engendra? ¿Quién (o qué) es engendrado?	23
2. El desafío al realismo	28
3. ¿Por qué la generatividad humana no es asimilable a la no-humana?	34
3. EL ENIGMA DE LA RELACIÓN GENERATIVA	41
1. La generatividad en el crisol posmoderno	41
2. ¿Generación o reproducción?	47
3. El enigma de la relación generativa	56
4. EL NUEVO “LABORATORIO DE LA GENERATIVIDAD”: ¿QUÉ PRO-CREACIÓN?	59
5. LA URGENCIA DE UNA BIOÉTICA RELACIONAL	67
1. ¿La bioética como moral provisional?	67
2. ¿Dónde está el problema?	71
3. La necesidad de una ontología y epistemología relacional	78
4. Es necesario recomenzar desde los dilemas y también desde las paradojas de la bioética	84
5. Para sintetizar	88
6. CONCLUSIONES. “ES LA RELACIÓN LA QUE GENERA”	93

Introducción

De un tiempo a esta parte se están difundiendo varias modalidades de tener un hijo que prescinden de las relaciones entre los dos padres naturales. El proceso generativo tiene lugar en un laboratorio. Sucede combinando los gametos masculinos y femeninos recibidos de varias personas, y manipulados con diversas tecnologías. La gestación se confía a una mujer de la que no sabemos si asumirá el rol de madre o no. Uno se pregunta entonces: en estas condiciones, ¿quién o qué engendra un hijo? ¿Quién es “progenitor”? ¿Lo es quien da el material biológico, o bien los técnicos del laboratorio, o quien asume la tarea de tomar consigo y educar al no nacido? La paternidad se vuelve un proceso indeterminado. Cabe preguntarse en qué aspecto la generación de un hijo es algo todavía humano.

La pregunta sobre quién engendra no se refiere evidentemente a los aspectos técnicos. Se refiere al sentido del engendrar

para quien asume la responsabilidad de ser padre pero también (y este es el lado oscuro que aquí nos interesa explorar) para el hijo. Nuestra tesis de fondo es que la pregunta sobre quién engendra un hijo debe hacerse desde el punto de vista del hijo, desde el lado de la filiación, y no sólo desde el punto de vista de la paternidad.

Los estudios empíricos, psicológicos y sociológicos indican que la identidad personal del hijo hace referencia, ciertamente, a las aportaciones biológicas y afectivas de los individuos que lo han querido, pero su sentido más profundo (¿quién soy yo?) se halla en otra parte. Está en la relación entre las personas que lo han engendrado.

Que la situación es así lo testimonian los mismos hijos. Ellos deben responder al enigma de la filiación (¿por qué existo?, ¿dónde estoy situado en el mundo?). Hay una gran diferencia entre saber que se ha nacido de una relación interpersonal entre un padre y una madre o que se ha nacido de una técnica de laboratorio y de varios procesos que han implicado a muchos. Estos, por mucho afecto que hayan puesto en su acción, no pueden ofrecer una relación intersubjetiva que responda a la necesidad de pertenencia que está en el hijo, como, en cambio, sí que pueden hacerlo los dos padres naturales. Porque lo humano se halla en la cualidad de la relación interpersonal generativa entre un hombre y una mujer, con todos sus límites y defectos.

Quienes engendran no son los individuos como tales, sino su relación. Este es el punto que es necesario comprender. Lo que cualifica como humana la generación de un hijo es la estructura hombre-mujer y la cualidad intersubjetiva de dicha relación. De

hecho, el hijo puede interactuar con un progenitor solamente a través de la relación que este tiene con su cónyuge, lo cual pone en juego la relación entre ambos progenitores. Como demuestran los casos de adopción, al crecer, el niño se pregunta por su identidad, no solo respecto de quien le ha cuidado, sino también y sobre todo de quienes lo han engendrado. El sentido de haber sido engendrado debe encontrarlo, si es posible, en la estructura y en la cualidad de aquella relación de la que ha nacido. Debe confrontarse con dicha relación para saber cómo y por qué existe. Si ignora quiénes son sus padres naturales, uno de ellos o los dos, su existencia está marcada por el vacío. Debe saber si aquella relación ha sido de amor o de violencia, si aquella relación ha sido hermosa y sólida o bien dolorosa y hecha pedazos, porque el hecho de que haya sido de un tipo o del otro influye tremendamente en la vivencia del curso de su vida. Es por esto que el sentirse engendrado en una cierta forma más que en otra influye grandemente en la propensión de una persona a engendrar o no, en un modo o en otro, a su vez. Y es por esto que la relación generativa decide sobre el destino y la cualidad humana de las nuevas generaciones. No existen determinismos, es oportuno advertirlo. De hecho, no podemos decir cuál será el resultado de una “buena” relación generativa o bien, al contrario, de una relación generativa defectuosa o carente de cualidad humana. Pero lo que es cierto es que el hijo nace de *aquella* relación generativa que, aun conteniendo mil factores que concurren, ofrece al hijo el sentido primario de su existencia.

El problema y las tesis: leer “relacionalmente” la generación

Es un hecho ya conocido y difundido que la generación de seres humanos sucede cada vez con más frecuencia a través de una variedad de nuevos métodos que separan la procreación/filiación humana de la relación sexual natural entre un hombre y una mujer como progenitores del concebido. Estos métodos usan algunas tecnologías médicas y biológicas que pueden actuar sólo en presencia de algunas condiciones sociales, culturales y legales, esto es: (i) si el contexto permite que una serie de actores (médicos, biólogos, donantes de gametos) hagan una serie de operaciones previas al proceso de fecundación y formación del embrión (retirada y tratamiento artificial de los gametos masculinos y femeninos de potenciales progenitores y/o donantes) y (ii) si el mismo contexto permite después que el embrión sea implantado en diferentes mujeres (madre biológica o madre

subrogada), en tiempos y lugares discrecionales, dentro de un marco de reglas más o menos definidas que deben ayudar a la consiguiente atribución, una vez llevado a término el embarazo, de las relaciones legales de paternidad, que varían mucho entre un país y otro.

Estamos frente a una bio-política de control de la procreación/filiación que no tiene precedentes en la historia. Esta refleja la fuerza persistente del mito faustiano de la modernidad, expresada en la búsqueda de la superación de lo humano en lo trans-humano, en el organismo cibernético (*cyborg*), en lo post-humano. Pero esta tendencia tiene algunos problemas y empuja hacia algunas alternativas. Como ha observado Edgar Morin¹, “lo que muere hoy no es la noción de hombre, sino una noción insular del hombre, aislado ante la naturaleza y de la propia naturaleza; lo que debe morir es la auto-idolatría del hombre, que se admira en las imágenes convencionales de la propia racionalidad”.

Yo querría insistir en la *estructura relacional de la generación de seres humanos en el marco del “contexto relacional” compuesto por relaciones sociales entre varios actores que actúan con diferentes modalidades reflexivas*² para llevar a cabo el proceso biológico

¹ E. MORIN, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milán 1994, 91.

² El término “reflexivo” no tiene necesariamente una connotación positiva, como si indicara una capacidad de por sí eficaz en el generar un cierto actuar consciente. Menos todavía posee un carácter moralmente “bueno”, ya que se refiere a un proceso cognitivo, aunque tenga implicaciones morales. Se trata, por tanto, del proceso mediante el cual un sujeto conversa consigo mismo sobre lo que debe hacerse (reflexividad *personal*)

que va desde la formación del embrión al parto del *nasciturus* y después a gestionar la inclusión del recién nacido en el contexto social. La expresión “modalidades reflexivas” no tiene connotación alguna de valor positivo o negativo: se refiere simplemente al hecho de que los actores justifican sus propias acciones en base a una reflexividad personal y relacional que puede ser dependiente, autónoma o meta-reflexiva, pero que también puede ser fracturada o impedida³.

y sobre cómo configurar las propias relaciones con los demás (reflexividad *relacional*). En principio, el proceso reflexivo pasa a través de las fases del discernimiento, deliberación y dedicación hacia una meta. La meta, sin embargo, puede quedar finalizada en el individuo que reflexiona (yo pienso qué es lo que debo hacer) o en su relacionalidad (yo pienso cómo debe ser mi relación): esta distinción es esencial si queremos comprender en qué consiste la generación humana (P. Donati, *Sociologia della riflessività*, Il Mulino, Bolonia 2011). Este proceso puede, sin embargo, quedar bloqueado (reflexividad impedida) o quedar fracturado (incapacitado para desarrollar una o todas las tres operaciones antes mencionadas). Todos los sujetos “reflexionan” en los dos sentidos ya dichos, pero es necesario distinguir entre varias modalidades, que presentan cualidades, capacidades y potencias causales muy diversas entre sí.

³ Un ejemplo histórico de reflexividad impedida es el juicio que da Hannah Arendt sobre el criminal nazi Adolf Eichmann en el famoso libro *La banalidad del mal*. La tesis de Arendt es que el mal más grande deriva de quien renuncia a pensar (reflexividad impedida) y se transforma en un no-humano. Para ella, el mal consiste en renunciar a ser personas en cuanto renunciamos a conversar con nosotros mismos. En mi perspectiva, esto sucede cuando consideramos nuestras relaciones con los demás (en el caso de Eichmann los superiores y los subordinados) como “cosas” de las que dependemos enteramente, constricciones inmodificables, de modo que no reflexionando sobre las relaciones terminamos por no reflexionar dentro y sobre nosotros mismos.

Preguntarse por “la naturaleza humana de la procreación” implica cuestionar los símbolos primarios de la existencia humana, es decir, los símbolos que cualifican una civilización respecto de otra, en cuanto que toda civilización interpreta de forma distinta lo que se quiere decir (y no solo indicar con marcas y signos) cuando se habla de “naturaleza”, de “humano”, de “generación”. Se trata de comprender cómo son reelaboradas las distinciones entre natural y no-natural (¿artificial?), entre humano y no-humano (¿no de especie/específico?), entre lo generativo y lo que no lo es (¿cómo llamarlo?, ¿“reproductivo?”): precisamente la dificultad para definir estas cuestiones y, en particular, para indicar el término contrario de generativo, indica la dificultad de nuestro problema.

Tenemos que afrontar tres tipos de preguntas. (i) En relación a la naturaleza: ¿en qué sentido el hecho generativo es (¿todavía?, ¿pero siempre lo ha sido en el pasado?) un hecho de la naturaleza? ¿En dónde reside el carácter natural de la generación de un hijo? ¿Sólo en los aspectos biológicos? (ii) En relación a lo humano: ¿en qué el hecho de engendrar un ser humano es específicamente algo humano? ¿Podemos identificar las características de especie/específicas del engendrar humano? En definitiva: la generación de seres humanos, ¿es diferente de otros tipos de generaciones y, si es así, en qué forma y por qué? (iii) En relación al concepto de generación: ¿qué es generativo y qué no?

(i) El concepto de *naturaleza* es notoriamente problemático. En un tiempo indicaba la unidad de dos cosas distintas, es decir, (a) la esencia o sustancia filosófica de un ente (en nuestro caso, la naturaleza del Hombre) y (b) la referencia al hecho de que la corporeidad en sentido biofísico, a pesar de ser pre-social

y pre-cultural, implica ciertas relaciones sociales y no otras (la así llamada “sociedad natural”)⁴. La modernidad ha diferenciado progresivamente y después separado todos estos aspectos (ontológico, biológico, físico, social, cultural). Así que ahora por naturaleza —referida tanto al ser humano como a todos los vivientes— se entiende simplemente el *bios* (y, por extensión, el ecosistema físico), distinto de lo físico, de lo social y de lo cultural, según una ontología constructivista⁵. Los nexos entre los varios órdenes (*layers*, estratos) de realidad no son ya estables “por naturaleza”: la forma (la distinción) del ser humano no está ya ligada a una determinada materia. Esta fragmentación del ser humano, y la visión mecanicista del cuerpo que lo acompaña⁶, contrasta con la exigencia de una teoría abierta, multidimensional y dotada de una complejidad relacional de la naturaleza humana⁷. Derivan de ello enormes problemas, *in primis* por la pérdida del sentido integral y de la identidad de la existencia humana.

⁴ Esta perspectiva ha sido bien aclarada por P. Premoli de Marchi (*Uomo e relazione. L'antropologia di Dietrich von Hildebrand*, FrancoAngeli, Milán 1998) sobre la base de la filosofía de Dietrich von Hildebrand, que puede ser ulteriormente y útilmente profundizada leyendo G.P. Terravecchia, *Il legame sociale. Una teoria realista*, Ethica, Napoles 2012.

⁵ La forma más radical de esta teoría es, a mi parecer, la de N. Luhmann; cf. “Il sistema sociale famiglia”, en P. Donati – S. Martelli – G. Gili (ed.), *Nuove tecnologie, comunicazione e mondi vitali*, Angeli, Milán 1989, 233-252; N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bolonia 1990, aunque este autor y sus seguidores nieguen que adoptan una ontología, de hecho resultan tener una ontología plana (*flat ontology*) y autológica.

⁶ E. Ettore, “Reproductive Genetics. Gender and the Body: ‘Please Doctor, may I have a Normal Baby?’”: *Sociology* 34 (3/2000) 403-420.

⁷ Cf. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, o.c., 191-198.

La distinción entre natural y no-natural pierde los propios confines y se vuelve cada vez más compleja en términos no relacionales, porque las distinciones entre varias dimensiones de realidad son guiadas por una lógica de crecientes oportunidades de variaciones que eliminan las relaciones entre los elementos naturales y entre los elementos naturales y aquellos artificiales. Los aspectos biológicos y los sociales interactúan entre sí modificándose unos a otros (son con-fundidos entre sí), en cuanto que de un lado son separados y por otro recombinados entre sí mediante la introducción de nuevos actores y factores que modifican la generación de un hijo como simple consecuencia causal de una relación sexual entre dos progenitores biológicos.

Es importante comprender que las nuevas tecnologías que la investigación científica pone a nuestra disposición pueden actuar solo si el contexto social-cultural-legal ha entrado ya en un proceso morfogenético y solo si los actores utilizan las tecnologías para proseguir los ciclos del cambio morfogenético aumentando la variabilidad de las oportunidades de otros modos de engendrar niños. Para comprender las transformaciones de la procreación humana y sus consecuencias es necesario observarlas en el proceso de una morfogénesis social que está modificando la civilización occidental y, como consecuencia, todas las demás civilizaciones.

Uno se pregunta: la naturaleza, ¿tiene unos límites intran-sitables o es socializable hasta el infinito? La modernidad ha sido totalmente ambivalente al respecto. Habermas nos ofrece un ejemplo emblemático de las ambigüedades y contradicciones típicas de la modernidad, desde el momento en que en un primer tiempo afirmó que la naturaleza humana es socializable

sin límites⁸ y, sucesivamente, ha sostenido que hay una realidad natural que no puede ser manipulada⁹. Estas ambigüedades, en mi opinión, derivan del hecho de no tener una aproximación relacional adecuada. No se puede jugar al infinito con las relaciones entre los elementos constitutivos del ser humano y con las relaciones interhumanas. Las relaciones tienen una estructura que debe ser reconocida y respetada si queremos hablar de humanización¹⁰.

(ii) El concepto de *humano* sigue el destino del concepto de naturaleza. Si la naturaleza es *bios*, lo humano, dotado de psiquismo, consistirá en esas dimensiones, potenciadas por la tecnología. La distinción entre animal humano y animal no-humano concernirá a las interacciones entre bios y tecnología. Las dimensiones naturales de la socialidad serán también ellas transformadas por aquel binomio. Sobre este plano, puramente empírico, se llega a definir al ser humano como un “ser especial” en cuanto *nature’s beautiful glitch* (un hermoso error de la naturaleza): en resumen, como seres humanos seremos un “error”, pero un error “hermoso” de la evolución natural, un error que

⁸ Cf. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza Bari 1975 [original alemán: *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*].

⁹ Lo que está en juego, dice el autor, es la autocomprensión del hombre: ¿qué tipo de ser vivo queremos continuar siendo? Ciertamente: libres, iguales, autónomos, de acuerdo. Es necesario entonces sostener la base espontánea de la libertad. Pero, ¿de qué libertad hablamos? Habermas habla de la libertad individual, no conoce la libertad como relación social. Cf. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Turín 2002 [original alemán: *Die Zukunft des menschlichen Natur*].

¹⁰ He intentado clarificar la estructura de la relación en P. Donati, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bolonia 2013, 99-117.

ha logrado sobrevivir y que hoy quiere evolucionar en una infoesfera que es antropo-*excéntrica*¹¹. El *Manifiesto* de Floridi sobre la *onlife* (que significa la “*vida on-line*”, la vida que pasa a través de las tecnologías de la información y comunicación) nos explica cómo el desarrollo científico y aplicativo de las tecnologías de la información y de la comunicación (TICs) influenciará cada vez más radicalmente la condición humana. Su tesis es que la tecnología nos hace más humanos (“*more tech makes us more human*”). A su modo de ver, para valorar la importancia de unos cambios, es necesario considerar el hecho de que las TICs no son solamente instrumentos, sino que son más bien fuerzas ambientales que modifican: 1. la concepción que tenemos de nosotros mismos (*our self-conception*), es decir, de “quiénes somos”; 2. nuestras mutuas interacciones, es decir, cómo nos socializamos con los demás (*how we socialise*); 3. nuestra concepción de la realidad (*our metaphysics*); y 4. nuestras interacciones con la realidad (*our agency*). En cada caso, prosigue Floridi, las TICs tienen un enorme significado ético, legal y político, con el que hemos comenzado a hacer las cuentas solo desde hace poco tiempo. Estamos convencidos, afirma, de que el antedicho impacto ejercido por las tecnologías de la información y de la comunicación es debido, al menos, a cuatro grandes transformaciones: a. la ofuscación de la distinción entre realidad y virtualidad; b. la ofuscación de la distinción entre humano, máquina y naturaleza; c. la inversión de la escasez de información a la abundancia de información; y d. el desplazamiento del primado de cosas, propiedades y relaciones binarias que eran autónomas e independientes, al

¹¹ Así lo sostiene L. Floridi (ed.), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Nueva York 2015.

primado de las interacciones, de los procesos y de los retos. El impacto resumido en los puntos precedentes (1)-(4) y las transformaciones que ocurren como consecuencia de tales impactos, numeradas en los puntos precedentes (a)-(d), testimonian, según estos investigadores, un cambio de época en los fundamentos de nuestra filosofía, en el siguiente sentido: nuestra percepción y comprensión de las realidades que nos circundan están necesariamente mediadas por conceptos que actúan como interfaces a través de los cuales experimentamos el mundo, interactuamos con este y lo “semantizamos” (en el sentido de hacerlo significativo, de darle un sentido). En resumen, dado que afirmamos la realidad a través de conceptos, cuando la realidad cambia muy rápidamente y en un modo dramático, como hoy sucede a causa de las tecnologías de la información y comunicación, estamos desplazados conceptualmente (*we are conceptually wrong-footed*)¹².

¿Cómo podemos afrontar un tal ambiente comunicativo que hace entrópico (caótico) y morfogenético (en continua y acelerada transformación) el concepto de generación humana en cuanto procreación/filiación? ¿Cómo podemos mantener un concepto distintivo de naturaleza y una semántica de lo humano que no reduzcan lo humano a sus dimensiones empíricas y materiales puramente contingentes e interactivas? ¿O tenemos que hacer precisamente esto?

(iii) El concepto de “procreación”, en el sentido de dar vida a un nuevo ser humano, es un proceso y un resultado que podemos comprender solo si lo vemos como un efecto emergen-

¹² *Ibíd.*, 2-3.

te (en nuestro caso, el nacimiento de un nuevo individuo humano). La generación es una relación emergente entre el que engendra y el que es engendrado, o bien un complejo de relaciones que lleva al hecho de que nazca un hijo. El “engendrar” debe ser simbolizado, y no solo indicado con signos, para ser distinto del simple “reproducir”¹³.

La tecnología está demostrando que puede cambiar los elementos y las relaciones que caracterizan la distinción sexual para fines procreativos y, por tanto, puede abolir el constitutivo de la familia así llamada “natural”. Si la tecnología genética es capaz de clonar un ser humano, está completamente abolida la diferencia sexual con propósito procreativo. La clonación es la perfecta representación de la abolición de la familia, entendida sea como realidad del mundo vital, sea como institución social. Uno debe preguntarse si la reproducción artificial de los seres humanos que prescinde de la relacionalidad familiar es todavía humana, o bien si un paso tal a lo post-humano es sostenible para toda una civilización.

Ante este escenario, mi tesis es que lo humano está en las relaciones sociales¹⁴. Lo que existe como específicamente humano se encuentra, no ya en el individuo como tal (independientemente de su constitución relacional), sino en la relación social humana, es decir, interpersonal, a medida que genera bienes re-

¹³ Cf. E. Scabini – G. Rossi (ed.), *Famiglia ‘generativa’ o famiglia ‘riproduttiva’?*, Vita e Pensiero, Milán 1999.

¹⁴ Cf. P. Donati, “Il legame sociale dopo la modernità: limitazione o risorsa generativa dell’umano?”, en V. Zamagni (ed.), *L’urgenza di un nuovo umanesimo*, Edizioni Orthotes, Roma 2015, 43-48.

lacionales. Lo humano puede ser fundado solo en las relaciones intersubjetivas (relaciones concretas), desde el momento en que las relaciones mediadas por la tecnología (relaciones virtuales) no tienen, ni pueden tener, ciertas cualidades fundamentales y poderes causales de especie/específicos de las relaciones intersubjetivas. Cuando es mediada por la tecnología, la relación humana se transforma en virtual, y con ello cambia su “naturaleza”, se convierte en otro tipo de relación respecto a aquella propiamente inter-humana.

Tenemos, en todo caso, que tomar nota de que la naturaleza de la procreación humana no puede ser ya entendida como un dato adquirido (el hecho de que el niño nace por vía de una pura y simple —“naturalística”— relación sexual entre un hombre y una mujer; las relaciones sexuales están cada vez más mediadas por varios factores, culturales, tecnológicos, etcétera). La procreación se convierte en un objetivo a adquirir, se convierte (o, en todo caso, debería convertirse) en el resultado de un actuar intencional. La naturaleza humana de la procreación se configura como realización de una potencialidad, de un estado latente, que debe ser actualizada mediante una relacionalidad interhumana compleja. No es ya comprensible como si fuese el producto de dos (o más) acciones individuales que interactúan en un cierto modo, sino que se transforma en una relación a perseguir y tratar en sí misma, que aumenta de complejidad y en ello exaspera su carácter de enigma¹⁵. Es normal que precisamente esta perspectiva relacional pueda ser puesta en juego para

¹⁵ Cf. P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis Edizioni, Milán – Udine 2015.

justificar las más diversas soluciones generativas¹⁶. Pero se trata de riesgos que debemos correr, porque no se puede volver atrás. El punto está en que en las sociedades caracterizadas por una intensa morfogénesis aumentan las relaciones sociales no humanas, virtuales, digitales, puramente materiales, lo que implica que no se pueda volver a una sociedad en la que las relaciones eran estables e inmediatamente humanas. La morfogénesis “a rienda suelta” (*unbound*, sin restricciones) de las relaciones no conlleva solo nuevas oportunidades e innovaciones positivas, sino también algunos nuevos males relacionales.

Los defensores del derecho natural tienen razones importantes que reivindicar, especialmente cuando detectan que los valores universales del mundo moderno derivan de la ley natural¹⁷. Sin embargo, estas razones no pueden hundirse en el pasado. Deben ir unidas a una teoría social a la altura de los desafíos actuales, y concretamente con una teoría relacional, analítica y basada en una ontología de realismo crítico, capaz de afrontar la creciente morfogénesis de la sociedad¹⁸.

¹⁶ Por ejemplo, para justificar la teoría de género y las varias formas de filiación, L. Hart, *Relational Subjects. Family Relations, Law and Gender in the European Court of Human Rights*, University of Helsinki, Helsinki 2016.

¹⁷ D. Chernilo, *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A Quest for Universalism*, Cambridge 2013.

¹⁸ Cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milán 1991.

Uno de los grandes logros del sociólogo italiano, Pierpaolo Donati, es poner en el centro de la persona sus relaciones, pues somos sobre todo los vínculos que forjamos con otros. En este libro vuelve a hacerlo, para esta vez dar una respuesta o, más bien, abrir un camino de respuesta a la pregunta sobre la generación, tema de mucha actualidad.

Desde hace algún tiempo se están difundiendo diversas formas de tener un hijo que prescinden de la relación entre dos padres naturales, utilizando técnicas de laboratorio que combinan gametos masculinos y femeninos recibidos de varias personas. La pregunta que surge entonces es: en estas condiciones, ¿quién o qué genera un niño? ¿Quién es un “padre”? ¿Es la persona que dona el material biológico, o los técnicos de laboratorio, o la persona que asume la tarea de acoger y criar al niño no nacido? La respuesta, dice Donati, debe darse desde el punto de vista del niño, y no sólo desde el lado de la paternidad. La identidad personal del niño reside en la relación entre quienes lo han generado. Los que generan no son los individuos como tales; los que generan son sus relaciones. Este es el punto que hay que entender. Lo que califica la generación de un niño como humana es la estructura hombre-mujer y la calidad intersubjetiva de esa relación.



COLECCIÓN

didaskalosprofamilia