

Claudio Sartea

IDEAS PARA UNA ECOLOGÍA DE LA TÉCNICA

SUMARIO: 1. Biotecnología. – 2. Crisis ambiental. – 3. Hacer la revolución. – 4. Toda ética es también eco-ética. – 5. Ecoética y retos de la civilización digital.

1. *Biotecnología*

Podemos considerar la biotecnología, o mejor dicho las biotecnologías, como la frontera más avanzada de las así llamadas *nuevas* tecnologías, de las que se habla también en el contexto académico desde hace al menos medio siglo.

Dudo, sin embargo, de que el adjetivo *nuevo* resulte del todo acertado en nuestro contexto. El ser humano es un ser técnico. Su vivir es un vivir técnico, tanto que podemos decir que el vivir técnico es vivir humano; no en el sentido exclusivo que sin técnica no haya vida verdaderamente humana, sino en el sentido definitorio en que una característica *normal* del ser humano es la de vivir técnicamente: donde el vivir técnicamente se puede definir como vivir en relación transformativa con el ambiente exterior. En este sentido, lleva toda la razón quien considera al ser humano como un ser naturalmente artificial¹: en nuestra experiencia de la vida, en nuestra manera propia y peculiar de vivir entre los demás vivientes, somos técnicos por naturaleza, sobrevivimos y luego vivimos gracias a la manipulación técnica del mundo, que convertimos en mundo humano para poder vivir en ello. La mitología griega explica esta aparente paradoja con referencia a la distribución de los dones de los dioses entre los vivientes, de la que fue encargado un Titán algo imprevisor como Epimeteo, quien solamente sabe mirar hacia atrás. En este caso, su falta de talento se manifestó en agotar todos los dones antes de agotar las especies, así que justamente los

¹ F. D'AGOSTINO, *Tecnomorfismo*, en ID., *Bioética e biopolítica. Ventuno voci fondamentali*, Torino, 2011, p. 210.

seres humanos se quedaron sin ningún recurso, sin don alguno, sin poder ni fuerza ni protección ni habilidad especial. Desnudos, muy vulnerables al calor, así como al frío, débiles, no especialmente veloces, no habilitados para volar en los aires ni nadar en las profundidades del mar, los seres humanos se encontraban así abandonados a un destino de muerte rápida y desaparición de la faz de la tierra. El hermano de Epimeteo, Prometeo, quien mira hacia adelante por la agudeza de su intelecto, encontró la brillante solución: insinuarse en el corazón del reino de los dioses, el Olimpo, y robar una llama del don más grande, el celosamente guardado por Zeus, el fuego. Ya conocemos el precio que tuvo que pagar el generoso Titán por su robo sacrílego, pero también sabemos que en adelante los dioses ya no pudieron quitarle al ser humano lo que Prometeo se le había entregado: y sabemos que con el fuego la naturaleza material, incluso la más hostil, coriácea, enemiga, se vuelve dócil al control humano, o sea que el fuego es el símbolo de la capacidad técnica del ser humano, y se muestra como connatural a nuestra esencia y a nuestra forma específica de vivir.

De paso, se me permita aquí notar que la común oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa* muestra en este marco todos sus límites: incluso los monjes cocinan, y tienen que cocinar sus alimentos (también María, posiblemente, tuvo que limpiar la mesa después de la cena con Jesús²); de la misma manera, mutuamente, los prácticos tienen que reflexionar antes de tomar sus iniciativas, o al menos, saben que al no hacerlo corren el riesgo de esforzarse en balde (el mismo Evangelio lo recuerda con referencia al iniciativa militar³).

Al final, el artificio, la técnica, son elementos esenciales de la experiencia humana, su modalidad característica entre otras. Lo sabía muy bien Martin Heidegger al intentar contestar a *la pregunta por la técnica* en 1953⁴: la técnica moderna se distingue de la técnica como tal, y es la meditación crítica sobre la primera lo que constituye el cogollo del discurso del filósofo alemán. El problema, en su perspectiva, es que adonde la técnica *pro-duce*, o sea, colabora con la naturaleza exterior para alcanzar sus objetivos sin explotarla, sin humillarla hasta la reifi-

² Lc X, 38-42.

³ Lc XIV, 25-33.

⁴ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica* (1953), trad. es., Barcelona, 2021.

cación, la técnica moderna *pro-voca* a la naturaleza, la llama fuera de sí, reduciéndola a recurso, a materia primera, a *fondo* que no tiene otro significado ni sentido que el de hacerse explotar por el ser humano, servir sus intereses egoístas, su bienestar, su capital y su consumo. Hay mucho de historia de la filosofía, y aún más de historia de la ciencia occidental, en este esquema; se trata, como también ha advertido un discípulo de Heidegger, Hans Jonas, del resultado de una evolución en la idea de saber científico que atraviesa toda la época moderna y en base al modelo galileano modifica profundamente no solamente nuestro saber y actuar, sino la misma visión popular de la naturaleza, del ambiente que nos rodea, incluso de nosotros mismos (proféticamente, Heidegger en su conferencia intuye que dicha transformación antes o después llegará a considerar y tratar como *fondo* también lo que de la naturaleza llevamos constantemente con nosotros, nuestro cuerpo, nuestro *soma*. Es justo de 1953 el descubrimiento de la doble hélice del ADN, pero habían de pasar muchos años antes de que pudiéramos reproducirnos *in vitro*, utilizando gametos humanos, o sea, células de nuestro cuerpo, como recurso para un proceso clínico y técnico-industrial).

En breve, hay algo nuevo en las *nuevas* tecnologías, pero no es la técnica, sino más bien la *tecno-logía*, lo que Francesco D'Agostino⁵ ha también llamado *tecnomorfismo*: que consiste en una cosmovisión en que la ciencia y la técnica unen fuerzas para re-producir al mundo, utilizando a la naturaleza exterior como recurso cuantitativo, no como criterio cualitativo, modelo de orientación, conjunto de vínculos normativos llamados a confirmar en su bondad y justicia las manipulaciones técnicas de los seres humanos. En otras palabras, la naturaleza descalificada (es decir, despojada de toda calidad y reducida a cantidad, recurso opaco e inerte, porque literalmente *insignificante*) ya no resulta de ninguna forma idónea para brindar indicaciones éticas, jurídicas, políticas.

Como resume Jonas al comienzo de su obra principal⁶, sí hay una novedad en la técnica moderna, sí resulta correcto hablar de *nuevas*

⁵ F. D'AGOSTINO, *op. cit.*

⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), trad. es., Barcelona, 1995.

tecnologías, y esta novedad consiste: 1) primero, en su presentarse e imponerse como *tecno-logía*, como nueva forma de pensar nuestra relación con la naturaleza, de considerar a nuestro poder técnico; 2) segundo, en la inédita potencia de nuestra capacidad transformativa, en su dirigirse fuera de la ciudad (donde hasta ahora se había limitado el ejercicio del poder técnico y manipulativo de los seres humanos para con su entorno), hasta llegar a invadir al mundo natural *salvaje*, toda la naturaleza y todo el planeta en que ella se desarrolla, dominándola, sujetándola, apoderándose de ella como pasa con la manipulación genética de vegetales y animales (humanos y no humanos), y con el uso de la energía del átomo, con todas sus promesas y también con toda su capacidad de devastación.

2. Crisis ambiental

En cierto sentido, el proceso que acabamos de describir puede también presentarse como el paso de una concepción del ser humano como parte del todo cósmico, a una concepción distinta y típicamente moderna del cosmos como parte del ser humano, o si se prefiere el paso de la interdependencia al dominio.

Hoy en día, este modelo se encuentra en plena crisis. La difusión y popularización de la mentalidad ecológica (en sus varias etapas, del ecologismo ingenuo de los años Setenta, a través de la *Deep Ecology* y de la teoría de la sostenibilidad hasta el ambientalismo de nuestros días en sus ya numerosas traducciones operativas, políticas y legales a todos los niveles), representa antes que nada la constatación de la reacción de la naturaleza al maltrato de los seres humanos. Dentro y fuera de nosotros, la heideggeriana *pro-vocación* de la naturaleza ha suscitado consecuencias tan dramáticas que ya no es razonablemente posible seguir adelante como si nada fuera, y no solamente con vistas al interés de las generaciones venideras, sino incluso por el interés de sobrevivencia de la actual. Son cosas que todos conocemos, así como todos tenemos diariamente que lidiar con las consecuencias prácticas de las reglas que asisten cada vez más nuestro quehacer más común, desde la gestión de la basura hasta las limitaciones sobre consumo energético para nuestras habitaciones y para nuestros coches.

En su clarividente trabajo sobre el *desafío tecnológico*, Sergio Cotta ya en el año 1968 había reflexionado críticamente sobre la nueva “energía tecnológica”⁷, y en el ensayo siguiente sobre el *hombre tolemaico* llega hasta hablar de una «rebelión» de la naturaleza con respeto a nuestros abusos: «La cuestión ecológica pone de manifiesto el problema central: la posibilidad de asegurar la felicidad a los seres humanos mediante la tecnología se explica a través de la explotación de la naturaleza, considerada *taillable et corvéable à merci*: y sin embargo la naturaleza, el antiguo *partner* descuidado desde hace tiempo en su realidad, resiste y se rebela. Dicha rebelión marca la derrota, y el límite, de la mentalidad tecnológica, quien se ha construido y se basa en el supuesto fundamental de la pasividad de la naturaleza»⁸.

Antes de que dicha rebelión llegue a su fin, sigue siendo posible volver atrás: actuar la revolución ecológica, que es, como lo enseña la palabra misma, vuelta al punto de partida, regreso consciente que se opone inteligentemente a la absolutización del mito del progreso y a la concepción de la ciencia que animan la modernidad. Como que se la quiera entender, esta *revolución* corresponde a un volver a la realidad, un volver a la verdad del ser humano y de su *posición en el cosmos*, como se decía al comienzo del siglo pasado por parte de los pensadores que primeros advirtieron los problemas que se anunciaban.

La verdad del ser humano es *ser parte*: es la dependencia. Ya tenemos autores que proponen sustituir a las decimonónicas declaraciones de independencia, dictadas por una antropología abstracta por individualista, que ahora juzgamos culpable por su innegable egoísmo, las declaraciones de *interdependencia*: dependemos los unos de los otros, dependemos, como individuos y como comunidad local y global, del planeta y de sus factores bioquímicos (aire, agua), de sus seres vivos vegetales y animales, de sus equilibrios ecosistémicos complejos y delicados.

La verdad de que somos parte, de que, como explica bien Alasdair MacIntyre⁹, somos «animales racionales dependientes», nos pone tam-

⁷ S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1968.

⁸ S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Milano, 1975, p. 116.

⁹ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. es., Barcelona, 2001.

bién delante del horizonte objetivo de nuestra existencia terrenal. Es un horizonte que nos envuelve y nos permite vivir, pero también establece para cada uno y para nosotros como especie límites, leyes, rigurosos vínculos incluso lógicos, como el reconocimiento honesto de la dificultad en conciliar la mentalidad ecológica con la cultura abortista, la difusión y el apoyo institucional a la fecundación artificial, o la manipulación genética de las células germinales humanas o de los embriones. El horizonte objetivo del que estamos hablando nos llama en breve a una coherencia que tiene que ir mucho más allá de los discursos, de las estrategias políticas y diplomáticas, de los malabarismos en la contratación entre los poderosos de las instituciones, si es que siguen existiendo, y los poderosos del mercado.

3. *Hacer la revolución*

¿Tenemos que dar la espalda a la tecnología y a las biotecnologías? Absolutamente no: como escribió Romano Guardini, la revolución ético-política que se nos pide no consiste en la renuncia a nuestro nuevo poder, sino en algo menos maniqueo y mucho más complejo y difícil: una madura conciencia de nuestra responsabilidad. El hombre contemporáneo «ha superado el dogma de la Edad Moderna de que todas las cosas llevan por sí mismas a lo mejor. Para él no existe ya el optimismo de la fe en el progreso; este hombre sabe, por el contrario, que las cosas pueden encaminarse fácilmente hacia lo peor, y acaso con más facilidad que hacia lo mejor. Sabe que el mundo está en manos de la libertad. Y por ello siente la responsabilidad por él. Y también amor. Un amor especial [...]. Con este sentimiento del poder y de su grandeza, con esta familiaridad con la técnica y su voluntad de hacer uso de ella, y con el atractivo del peligro se une el cariño e incluso la ternura para con la existencia finita, que está tan amenazada. Esta imagen implica también el sentimiento de las exigencias absolutas. El hombre que está surgiendo es decididamente no-liberal, lo que no representa que no tenga sentido para libertad. [...] El hombre a que nosotros nos referimos sabe que esta actitud no está a la altura de la situación existencial que se está desarrollando. En ella no se trata ya de

cobardías y complicidades, sino de absolutos: de dignidad o esclavitud, de vida o muerte, de verdad o mentira, de espíritu o violencia»¹⁰.

No se trata pues de renunciar a la técnica, que nos es connatural. Ni se trata de renunciar al poder que, por ejemplo, en la perspectiva bíblica implica la responsabilidad de la confianza. Dios confía al ser humano la creación material, para que disfrute de ella, sin duda, para que la utilice para su propio bien y crecimiento, desde luego: pero también «*ut operaretur et custodiret illum*» (Gn II, 15), para trabajarlo y custodiarlo. Como comenta Jesús Ballesteros, «mientras que la mentalidad tecnocrática veía al hombre fuera y sobre la naturaleza, y la *Deep Ecology*, reducido a la misma, el ecologismo personalista ve al hombre dentro de la naturaleza, dependiendo del resto de seres, pero al mismo tiempo dotado de una propia excelencia»¹¹. Así las cosas, se entiende la tarea humana en el designio de la creación y de su desarrollo, de su cumplimiento: «El respeto al orden de la creación debe impedir que el hombre se convierta en su depredador, en su dueño incondicionado. [...] La actitud del custodiar dista mucho del mero ejercicio de un poder, sino que implica también una actitud de reconocimiento y de alabanza»¹².

Como se ve claramente, nuestra actual tarea es la de repensar la ética y el derecho en un marco nuevo de posibilidades inéditas y de amenazas catastróficas. Para lograrlo tenemos que empezar por repensar al ser humano en su marco propio, dentro de la naturaleza de la que es parte, y por consecuente repensar el derecho mismo dentro de la naturaleza que le es propia, la naturaleza de ese ser humano de carne y sangre, tan distinta de la naturaleza del individuo abstracto que ha forjado las «mitologías jurídicas de la modernidad», como las llamaba Paolo Grossi¹³.

¹⁰ R. GUARDINI, *El poder. Un intento de orientación* (1951), trad. es., Madrid, 1963, pp. 126 y s.

¹¹ J. BALLESTEROS, *Domeñar las finanzas, cuidar la naturaleza*, Valencia, 2021, p. 274.

¹² *Ivi*, p. 279.

¹³ P. GROSSI, *Mitologías jurídicas de la Modernidad* (2001), trad. es., Madrid, 2003.

4. *Toda ética es también eco-ética*

Aunque suene algo nueva y rara, la expresión *ecoética* tiene en sí un significado muy clásico, así que resulta bien adecuada a representar lexicamente las ideas que estamos intentando elaborar. Hemos visto ya que el ser humano para entenderse a sí mismo tiene que conocer su propia posición en el cosmos: tiene que saber que es un ser que habita, un morador. Como afirmó hace años Rafael Alvira, en Argentina, en un congreso en Mendoza sobre *Ecología y Filosofía*, «la naturaleza que me *indica*, tiene una cierta vida propia, me dice algo, me hace *pensar*, volver la mirada hacia dentro. En ella puedo encontrar una *casa*. No así en una naturaleza entendida al modo moderno: ella es una pura *base*. Por eso, los términos *ecología* y *ecosistema*, que hacen referencia a la casa (*oikia*) se usan cada vez menos y dejan su sitio a palabras tales como *medio ambiente*, *entorno* (*environment*, *Umwelt*), etc.»¹⁴.

Ecología no es solamente, entonces, la ciencia y la sabiduría del respeto a la naturaleza, de la que también hablaba Hans Jonas. Ecología es conciencia de nuestro *ser parte*, de nuestra dependencia, de nuestra intrínseca e ineludible condición de moradores de mundos naturales. 1) El primer mundo natural, para decirlo de alguna manera, es desde luego nuestro cuerpo: el *soma*, lejos de ser la platónica prisión del alma, es su casa, la única demora que pueda alojarla durante la vida terrenal y, según lo que nos revela la fe cristiana, también definitivamente, después de la resurrección de los cuerpos. 2) El segundo mundo natural al que pertenecemos, del que dependemos durante toda nuestra existencia, es la familia: es un tema intensamente ecológico, como ha mostrado también Jesús Ballesteros y, más recientemente, la primera encíclica ecológica de la doctrina social de la Iglesia Católica, *Laudato si'*, firmada por un Papa hijo de Argentina (y un poco también de Italia)¹⁵. 3) El tercer mundo natural, por expresa definición de Aristóteles, es la *polis*, distinta obviamente del hogar, pero no contrapuesta a ella, si consideramos su necesidad natural para el pleno desarrollo de la humanidad. 4) Marco general de todos esos mundos naturales es finalmente la naturaleza misma, el planeta que constituye la única casa

¹⁴ R. ALVIRA, *Habitar y cultivar*, en *Persona y Derecho*, n. 30, 1994, p. 32.

¹⁵ PAPA FRANCISCO, Encíclica *Laudato si'*, 24.5.2015, esp. n. 213.

de la humanidad con su conjunto de condiciones físicas, químicas y biológicas, que en prodigioso equilibrio permiten el brotar de la vida y la nutren.

Cada uno de esos mundos, cada una de esas casas, es lo que la ecología tiene que proteger, custodiar, cuidar. De ello depende nuestra humanidad, no solamente en el sentido obvio, pero algo rudimental y egoísta del que habla Jonas, la sobrevivencia de los seres humanos, la posibilidad de una humanidad futura. Hay también otro sentido, más profundo y vinculante: porque si el ser humano es persona, entonces tiene que *ser-con* (*Mit-sein*, con Heidegger pero también con Spaemann¹⁶: el ser humano es persona porque es un ser aquí – en un mundo – y por esto es un ser-con. El *Mit-sein* de Spaemann se puede también traducir, entonces, con palabras ya encontradas, como *convivencia* o *copertenencia*)¹⁷. Y *ser-con* es siempre también cuidar al mundo, a los hogares que habitamos, a los que habitan con nosotros los mundos segundo, tercero y cuarto, e incluso a su cuerpo, que es la casa primera de cada uno.

5. Ecoética y retos de la civilización digital

Por este camino, el cuidado se convierte en benevolencia: una mirada realmente nueva al mundo, al cuerpo, a los demás, al entorno: una mirada que aprecia, agradece, respeta. Y, dicho sea de paso, sabe distinguir este mundo, el verdadero, de todos los mundos paralelos que la tecnología ya está en condiciones de producir, a través del desarrollo del saber informático y cibernético. Mundos llamados virtuales, pero finalmente no mundos sino simulaciones que nos lanzan nuevos desafíos éticos, poblados por no-personas y repletos de no-cosas. Aquí tenemos otra nueva frontera de reflexión ética y jurídica muy urgente, para la cual la perspectiva ecoética se muestra también especialmente apta: como hemos visto, el primer mandamiento moral para con los artefactos digitales es saber discernir entre el real y el virtual, el am-

¹⁶ M.L. PRO VELASCO, *El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural*, en *Cuadernos de Bioética*, n. 97, 2018, p. 285.

¹⁷ *Ibidem*.

biente verdadero, nuestro *oikos* natural, y los entornos virtuales, contruidos digitalmente. Eso implica también el reconocimiento de que, como los entornos digitales son nuestra creación y podemos manipularlos para el bien así como para el mal, el ambiente real, nuestro *oikos* natural, es fáctico, fundado por algo que no somos nosotros, y por esto no completamente disponible¹⁸.

El segundo mandamiento, consiste en relacionarse de forma adecuada con cada uno de ellos:

- el entorno digital donde recogemos informaciones (ya sea para formar nuestra opinión política, o para investigar científicamente, ya sea por curiosidad o por cualquiera otra necesidad); este ambiente requiere sabiduría crítica, selección de fuentes, capacidad de plantear las preguntas adecuadas: en una palabra, no dejar que la potencia cuantitativa de la máquina sustituya nuestra potencia cualitativa, oscurezca nuestra libertad y eclipse nuestra responsabilidad; hay también que evitar el riesgo de convencernos que el horizonte de la experiencia quede agotado por los datos, y de olvidar que «la biosfera incluye la infosfera, y no al revés»¹⁹, según el importante advertimiento de Adriano Pessina;

- el entorno digital donde nos comunicamos con los demás: para que dicha forma de comunicación no presencial no acabe por reemplazar completamente la experiencia profundamente humana del encuentro, de relaciones plenas que, por ser cara a cara, resultan también duraderas, responsables y comprometedoras; como ha comentado Han, «que el Otro desaparezca es realmente un acontecimiento dramático. Pero ocurre de forma tan imperceptible que ni siquiera somos conscientes de ello. El Otro como misterio, lo Otro como mirada, lo Otro como voz desaparece»²⁰;

- el entorno digital donde trabajamos y entretenemos nuestras relaciones sociales, desde las más triviales, como las comerciales, hasta las más importantes, como las políticas (ya es bien conocido el fracaso

¹⁸ B.-C. HAN, *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* (2021), trad. es., Barcelona, 2021.

¹⁹ A. PESSINA, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Milano, 2021, p. 101 (la traducción es nuestra).

²⁰ B.-C. HAN, *ob. cit.*, p. 57.

de toda propuesta de *e-democracy*); el entorno donde descansamos con el juego o con el entretenimiento, con sus conocidas amenazas de habituación y dependencia. La relevancia de dicha esfera de la experiencia real, y por consiguiente su no completa sustituibilidad por parte de la simulación digital, se entiende si consideramos que, como escribe Han, «la cultura tiene su origen en la comunidad. Transmite valores simbólicos que fundan una comunidad. Cuanto más se convierte la cultura en mercancía, cuanto más se aleja de su origen. La comercialización y mercantilización total de la cultura ha tenido por efecto la destrucción de la comunidad»²¹.

No tenemos aquí el tiempo para proponer una reflexión aun mínima sobre esos urgentes retos ecoéticos, pero era necesario aludir a ellos para dar una apariencia de completitud a las presentes ideas para una ecología de la técnica, ya que las tecnologías informáticas son las que hoy en día más hacen hablar de sí y nos rodean a todos con una omnipresencia nunca vista antes. Me parece que, con la ayuda de la perspectiva ecoética, también resulta posible enfocar eficazmente dichos problemas inéditos, y encontrar soluciones persuasivas para los problemas que van multiplicándose en nuestra sociedad digitalizada, y sobre todo en la formación de las nuevas generaciones.

Hay una expresión de Jorge Luís Borges que a Sergio Cotta le gustaba especialmente²², y que nos viene muy bien para concluir esas ideas para una ecología de la técnica. En ella se transparenta de forma plástica y estéticamente muy fascinadora la verdad del ser humano como morador, como ser que forma parte de un contexto que puede conocer y parcialmente controlar y manipular, pero en las formas del cuidado, no en las del dominio arbitrario. Además, es una expresión que, de forma alusiva, misteriosa, abre nuestro discurso también a su ineludible dimensión trascendente. Escribe Borges: «Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los cier-

²¹ B.-C. HAN, *ob. cit.*, p. 22.

²² S. COTTA, *El derecho en la existencia humana. Principios de ontofenomenología jurídica* (1985), trad. es., Pamplona, 1987, p. 69, donde el filósofo italiano reflexiona sobre el sentido ontofenomenológico del “ser-con”.

vos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato»²³.

*Abstract**

Ita

Il presente contributo propone una riflessione di natura teoretica attorno al concetto di tecnica e di tecnologia. La connaturalità della tecnica all'essere umano ne impone una generale accettazione anche etica: il problema è quando l'abuso (non già l'uso) delle tecnologie fa scaturire conseguenze che danneggiano il mondo umano invece di supportarlo o migliorarlo. L'orizzonte tecnomorfo, da cui nel testo si prendono le distanze, si mostra incapace di una visione critica idonea a distinguere tra uso ed abuso: già la critica di Heidegger alla "tecnica moderna", sviluppata poi in direzioni attualizzanti nel corso del contributo, instrada efficacemente la riflessione in una direzione in cui convergono sia la critica della tecnica sia il pensiero ecologico contemporaneo. Ad unificare le prospettive, o almeno a favorirne la convergenza (che è al contempo avvicinamento della giustificazione delle reazioni regolatorie), è la consapevolezza della natura *lato sensu* ecologica della sfida neotecnologica come di quella ambientale. La proposta conclusiva è quella di mettere a punto una ecoetica i cui principi possano trasversalmente riguardare i diversi mondi abitati oggi dagli esseri umani, da quello strettamente materiale, la Terra, a quello digitale.

Parole chiave: tecnica, tecnologia, ecologia, ecoetica

²³ J.L. BORGES, *La escritura del dios*, in ID., *El Aleph* (1957), Buenos Aires, 2006, p. 173.

* Articolo sottoposto a referaggio fra pari a doppio cieco (*double-blind peer review*).

En

This paper offers a theoretical reflection on the concepts of technics and technology. The inherent nature of technics in human existence necessitates its general acceptance, including from an ethical standpoint: the problem arises when the abuse (not the use) of technology leads to consequences that harm the human world rather than supporting or improving it. The technomorphic horizon, from which the text distances itself, proves incapable of a critical vision capable of distinguishing between use and abuse: Heidegger's critique of "modern technology" – which is further developed in contemporary terms throughout the paper – effectively steers the reflection toward a direction where both the critique of technology and contemporary ecological thought converge. What unifies these perspectives, or at least fosters their convergence (which simultaneously brings us closer to justifying regulatory responses), is the awareness of the broadly ecological nature of the neotechnological challenge, just as it is of the environmental one. The concluding proposal is to develop an eco-ethics whose principles can transversally address the various worlds inhabited today by human beings, from the strictly material one – the Earth – to the digital one.

Keywords: technics, technology, ecology, eco-ethics

