

## ***Magnifica humanitas*: ma “perché” bisogna custodire l’uomo e la Casa comune?**

Gabriele Civello

1. Il 25 maggio 2026, è stata pubblicata la prima lettera enciclica di **Leone XIV**, intitolata ***Magnifica humanitas***, «sulla custodia della persona umana nel tempo dell’intelligenza artificiale»<sup>1</sup>.

Come ogni altro testo, essa può essere ovviamente letta e interpretata secondo vari piani o registri, tra di loro in parte compatibili o incompatibili: può esservi sotteso, infatti, un messaggio *lato sensu* culturale, morale, filosofico, spirituale o ***giuridico-politico***.

È a quest’ultimo aspetto che faremo qui riferimento, dal limitato e ***laico*** punto di vista del giurista e del penalista.

Tale opzione, d’altra parte, non appare arbitraria né “anti-filologica”: è, infatti, lo stesso Autore del testo a ribadire, a più riprese, che alcuni problemi della contemporaneità possono essere risolti solo ed esclusivamente affiancando al messaggio morale e teologico concreti strumenti di natura strettamente ***legale*** e ***normativa***<sup>2</sup>, «incoraggi[ando] **accademie e università** a ridare slancio a tali principi» (§ 47).

Pertanto – afferma Leone XIV – di fronte all’intelligenza artificiale e alle nuove tecnologie, «*non basta invocare genericamente l’etica [...]. Non possiamo limitarci a invocare la moralizzazione della macchina [...]: **servono quadri giuridici***» (§§ 106-107).

2. ***Magnifica humanitas*** si iscrive, anzitutto, all’interno della tradizione denominata ***dottrina sociale della Chiesa***, termine per la prima volta utilizzato da Pio XII nel 1950<sup>3</sup>, la cui nascita viene fatta convenzionalmente

---

<sup>1</sup> <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.

<sup>2</sup> Cfr. § 21: «[La Chiesa] non pretende di assumere le funzioni che competono allo Stato»; § 24: «[La] Dottrina sociale [...] non pretende di sostituirsi alle responsabilità della politica e delle istituzioni, ma si offre come sostegno al discernimento comune».

<sup>3</sup> Pio XII, Esort. ap. *Menti Nostrae* (23 settembre 1950); di «dottrina sociale cattolica» lo stesso Pontefice aveva già parlato in occasione del *Radiomessaggio di Pentecoste* del 1° giugno 1941, nel 50° anniversario della *Rerum novarum*.

risalire all'enciclica ***Rerum novarum*** di Leone XIII del 1891<sup>4</sup> e i cui principi fondamentali sono la custodia della persona umana, la centralità del bene comune, la destinazione universale dei beni, la sussidiarietà, la solidarietà presente e intergenerazionale, la giustizia sociale e la tensione alla pace.

La dicitura "*dottrina sociale della Chiesa*" può essere forse intesa come un parziale genitivo *soggettivo*, nel senso che si tratta di una dottrina maturata all'interno del contesto ecclesiale cattolico, ma sarebbe in qualche modo riduttiva se fosse intesa come genitivo *oggettivo*: infatti, siamo in presenza di un *corpus* di principi, di regole e di teorie che riguardano temi e problemi, i quali trascendono di molto il solo perimetro della Chiesa, avendo l'ambizione di suggerire criteri direttivi per il governo politico di ogni comunità civile statuale e persino della comunità internazionale (il «*camminare con l'umanità nella concretezza della storia*»: § 20)<sup>5</sup>.

**3.** Al centro della *dottrina sociale* vi è una sorta di **ordine** tendenzialmente immutabile e quasi "gerarchico" di fattori – collegato, peraltro, all'antica tripartizione aristotelica tra saperi teorici, pratici e produttivi – che potrebbe essere così riassunto:

- i) l'**essere dell'uomo** e il suo **bene** personale;
- ii) il **bene comune** politico come espressione sociale del bene personale («*la forma sociale della dignità riconosciuta a ciascuno*»<sup>6</sup>), nella profonda

---

<sup>4</sup> Come noto, le più importanti "encicliche sociali" dopo la *Rerum novarum* (1891) sono *Quadragesimo anno* (1931), *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937) e *Divini Redemptoris* (1937) di Pio XI; *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII; *Populorum progressio* (1967) di Paolo VI; *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991) di Giovanni Paolo II; *Caritas in veritate* (2009) di Benedetto XVI; *Laudato si'* (2015) e *Fratelli tutti* (2020) di Francesco. Cfr. anche la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del 1965, nonché la lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971) di Paolo VI e l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013) di Francesco.

<sup>5</sup> Ciò, secondo la convinzione per la quale «l'annuncio del Vangelo non può dimenticare la vita concreta dei popoli» (*Magnifica humanitas*, § 3, con rinvio alla *Rerum novarum*, § 22).

<sup>6</sup> LEONE XIV, *Magnifica humanitas*, § 59; cfr. § 60: «Il Concilio Vaticano II ha affermato che il bene comune consiste nell'«insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente». Questa definizione ci offre un primo orientamento prezioso, perché il bene comune non si lascia ridurre a un semplice elenco di condizioni o di istituzioni. Non coincide con la somma dei vantaggi dei singoli, né con l'incrocio dei loro interessi particolari; è un bene più

consapevolezza che «è un'illusione pensare che basti cercare il proprio progresso per contribuire al bene di tutti, senza doversi realmente preoccupare degli altri»<sup>7</sup>;

iii) il **diritto** in senso lato, come strumento sociale per perseguire il bene comune politico (lungo la linea di concretizzazione che dalla giustizia generale conduce al diritto in senso stretto e al concetto di "legge");

iv) l'**economia** come strumento per l'attuazione della giustizia nelle relazioni materiali tra soggetti (relazioni patrimoniali, contrattuali, lavorative, imprenditoriali, etc.);

v) la **tecnica** e la **tecnologia** come ausilio e sussidio all'uomo, per il migliore perseguimento delle finalità previamente indicate (bene dell'uomo, bene comune, giustizia nelle relazioni intersoggettive, etc.).

L'ordine razionale di questi fattori è fondamentale per chi segua la dottrina sociale. L'enciclica *Magnifica humanitas* lo dimostra per l'ennesima volta, illustrando quali sono le distorsioni, i paradossi e persino le conseguenze deleterie che possono derivare dall'eventuale *inversione* di tale ordine (ad esempio: un diritto che non abbia come scopo il bene comune; l'economia che pretenda di prendere il sopravvento sul diritto e quindi sul bene comune stesso; una tecnologia che diventi **tecnocrazia**, prendendo cioè il sopravvento sugli altri fattori e, in definitiva, sull'uomo stesso e sul suo bene-essere).

**4.** Al giurista non sfuggono, peraltro, le notevoli e per nulla casuali **analogie** che intercorrono tra i principi generali della **dottrina sociale** – fin dalla *Rerum novarum* di Leone XIII – e i canoni fondamentali della nostra **Carta costituzionale**, e in particolare:

i) la centralità della **persona umana** nel quadrante dell'esperienza giuridica, nonché la rilevanza politica della sua naturale tensione alla propria fioritura

---

grande, che appartiene a tutti, e che solo insieme si può costruire, accrescere e custodire. Possiamo dire che l'agire sociale raggiunge la sua pienezza quando tende a questo bene condiviso, così come l'agire morale della persona trova compimento nella scelta del vero bene».

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 61; Cfr. § 62: «È la ricerca del bene comune che dà vita a un popolo, inteso non come semplice somma di individui, ma come realtà viva in cui le persone imparano a riconoscersi legate le une alle altre e corresponsabili della *res publica*».

personale, *prima* di ogni altro interesse o fattore di ordine materiale, ideologico, sociale o politico (artt. 2 e 3 Cost.);

ii) la necessità di conciliare dialetticamente il bene individuale con il ***bene comune*** (termine più volte ripetuto nell'enciclica come in tutta la dottrina sociale): pensiamo al **lavoro** – fondamento della nostra Repubblica – non solo come luogo di realizzazione individuale, ma anche come strumento che «concorr[e] al *progresso materiale o spirituale della società*» (art. 4, co. 2, Cost.); ai diritti e alle libertà concernenti i rapporti civili, sempre soggetti ad eventuali limitazioni stabilite dalla legge, per ragioni di pubblico interesse (artt. 13 e segg. Cost.); alla **salute** «come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività» (art. 32 Cost.); alla **proprietà privata** come diritto dell'individuo, proprietà della quale va sempre assicurata «la *funzione sociale*» e l'accessibilità a tutti (art. 42 Cost.);

iii) l'importanza che le **attività economiche e tecnologiche** non contrastino con «l'*utilità sociale*» e non compromettano mai la salute, l'ambiente, la sicurezza, la libertà e la dignità umana (artt. 9, co. 3, e 41, co. 2, Cost.) e la possibilità per lo Stato di sottoporre tali attività a determinati e ragionevoli vincoli, per ragioni di *utilità comune* (artt. 42, co. 3 e 4, 43-47 Cost.).

**5.** Come recita lo stesso sottotitolo dell'enciclica, la sua parte di maggior interesse per il giurista è quella relativa ai **progressi della tecnica** – soprattutto la digitalizzazione, l'**intelligenza artificiale** e la robotica – e al loro impatto, sia positivo sia potenzialmente negativo, sulla comunità umana.

Straordinaria la lucidità con la quale vengono scolpite in poche righe le differenze essenziali tra l'intelligenza artificiale e quella umana: la prima, infatti, pur simulando atteggiamenti e risultati tipici della seconda, non vive una vera *esperienza* (la quale richiede sempre un contatto empirico e un corpo, oltre che un'"anima" o soffio vitale del corpo stesso), non matura un'autentica *relazione*, non conosce amore e responsabilità, poiché non ha alcuna *coscienza morale* (§ 99).

Il vero *quid novi* segnalato dal Pontefice è che, mentre «un tempo erano soprattutto gli Stati a guidare e indirizzare l'innovazione», potendo così eventualmente tentare di conciliare il progresso tecnologico con le

esigenze di protezione delle persone e del bene comune, «oggi, invece, i principali motori dello sviluppo sono **attori privati**, spesso transnazionali, dotati di risorse e capacità di intervento superiori a quelle di molti governi» (§ 5): ciò comporta il concreto rischio che tali nuovi strumenti tecnici vengano progettati, prodotti e poi utilizzati per finalità non sempre conformi al bene di tutti o dei più. Essi, infatti, non sono mai neutrali e privi di "direzione", ma rispecchiano inevitabilmente le idee e le opzioni individuali di chi li produce e li programma.

«**Ogni artefatto tecnico porta con sé scelte e priorità**» (§ 104) e al contempo «l'IA tende ad accrescere soprattutto il potere di chi dispone già di risorse economiche, competenze e accesso ai dati: [...] piccoli gruppi molto influenti possono orientare informazione e consumi, condizionare processi democratici e incidere sulle dinamiche economiche a proprio vantaggio, contraddicendo la giustizia sociale e la solidarietà tra i popoli» (§ 108).

**6.** L'enciclica contiene poi un'analisi altrettanto lucida dei singoli **rischi** connessi all'impiego indiscriminato e non regolamentato di tali nuove tecnologie.

Anzitutto, l'IA permette di ottenere determinati risultati con estrema e apparente **facilità** (rischiando di indurre l'uomo ad un'eccessiva "delega in bianco" alla tecnica), dà sempre l'impressione di una estrema **oggettività** e neutralità (inducendo spesso l'operatore umano ad una acritica accettazione degli *output* forniti dalla macchina) e **simula** una **comunicazione umana** con elevati livelli di realismo (con il conseguente rischio di confondere continuamente la realtà e la finzione).

Inoltre, «l'uso dell'IA non è mai un fatto puramente tecnico: quando entra in processi che incidono sulla vita delle persone, essa tocca **diritti, opportunità, reputazione, libertà**» (§ 102).

Vi è dunque il concreto rischio che tali nuovi strumenti tecnologici incidano negativamente sulla comunicazione pubblica e sui pilastri della democrazia (§§ 132-138), sui processi educativi familiari e collettivi (§§ 139-147), sulla dignità del lavoro (§§ 148-156) e, più in generale, sull'equilibrio tra economia e bene comune (§§ 157-164), generando persino nuove forme di

dipendenza, di controllo sociale e di schiavitù occulta (§§ 170-181), nonché l'ulteriore disumanità delle guerre e dei conflitti mondiali (§§ 182-203).

Si tratta, dunque, di impiegare l'IA e le nuove tecnologie nei loro aspetti virtuosi per l'umanità, **disarmando** invece le stesse nella parte in cui la potenza tecnica di chi le progetta e produce possa prendere il sopravvento sul bene dell'uomo e dell'umanità tutta.

Siccome le tecniche contemporanee, perlopiù nelle mani di soggetti privati e – come tali – fisiologicamente "egoisti", generano nuove **asimmetrie epistemiche, economiche e politiche** (§ 109), tali asimmetrie devono essere sempre controbilanciate da adeguati strumenti di natura giuridica e politica, al fine di preservare il bene delle persone e della comunità.

**7.** Per tali ragioni – séguita *Magnifica humanitas* – intelligenza artificiale, biotecnologie, robotica e altri nuovi strumenti tecnici, esibendo potenzialità sia estremamente positive sia estremamente negative, devono essere sempre **governate**.

Ma come e soprattutto *da chi*?

Qui Leone XIV – come abbiamo visto in premessa – appare estremamente **realista**: «*non basta invocare genericamente l'etica* [...]. Non possiamo limitarci a invocare la moralizzazione della macchina [...]: **servono quadri giuridici**» (§§ 106-107); e ancora: «*non serve un'IA più morale*, se questa morale è decisa da pochi. **Serve una politica più presente**» (*ibidem*).

Se per arginare i rischi della IA non basta il ricorso alla semplice morale, non è nemmeno sufficiente confidare in forme di controllo o di auto-controllo *privato*, poiché, anche in tal caso, la natura autoreferenziale e quasi tautologica di tale "sorveglianza" si tradurrebbe in una sorta di ossimoro.

Per preservare la natura il più possibile *virtuosa* di tali nuove tecnologie è, dunque, necessario mantenere forme di **controllo pubblico** rispetto alle stesse; ciò, partendo dal fermo presupposto che «allo **Stato** spett[i] il compito di garantire coesione, unità e una giusta organizzazione della società civile, così che il bene comune possa essere realmente perseguito con il contributo di tutti» (§ 63), senza che ovviamente né la persona né la famiglia siano mai *assorbite nello Stato* e *dallo Stato* (§ 69).

D'altra parte, il controllo statale sull'IA – continua l'enciclica – non può limitarsi alla semplice vigilanza *ex post* sul "comportamento" e gli effetti delle nuove tecnologie; servono necessariamente un governo e una normazione *ex ante* sulle stesse, che non si riducano alla semplice ratifica o "apologia" dello *status quo*

In tale ottica, come già anticipato, la IA «**va disarmata e resa ospitale**» (§ 110) e tale *disarmo* consiste nel «rompere questa equivalenza tra potenza tecnica e diritto di governare» (*ibidem*): infatti, «il potere tecnico, se non viene bilanciato, non ci rende più "capaci": *ci rende più soli, e più esposti a logiche di dominio e di esclusione*» (§113).

Dal punto di vista strettamente giuridico e "normativo", «perché l'IA rispetti la dignità umana e serva davvero il bene comune, è essenziale che siano chiare le **responsabilità** in tutti i passaggi: da chi progetta e addestra i sistemi fino a chi li utilizza e a chi decide di affidare ad essi le scelte concrete»; si tratta, dunque, del concetto tradizionale di **accountability**, vale a dire «la possibilità di **identificare chi deve "rendere conto"** delle decisioni, motivarle, controllarle e, quando necessario, contestarle e rimediare ai danni che ne derivano» (§ 105).

A fronte di ciò, considerata la conclamata **crisi** nella quale versano oggi i concetti stessi di **Stato** e di "sovranità" – pensiamo solo alla sostanziale impotenza degli attuali sistemi tributari e doganali rispetto agli enormi flussi di ricchezza generati dai *social network* e dalle multinazionali di commercio elettronico –, vi è da chiedersi se davvero la nostra attuale civiltà disponga dei menzionati *anticorpi pubblici*, capaci di fronteggiare i pericoli connessi all'utilizzo e alla diffusione delle nuove tecnologie private.

**8.** Giungiamo così al punto cruciale, vale a dire la necessità di riaffermare con forza l'intransigibile valore della **dignità umana**, al cospetto di nuove tecnologie capaci di infrangerla e persino di annichirla.

Ebbene, *Magnifica humanitas* intende ribadire una verità perenne che tutt'oggi, nonostante le più diffuse petizioni di principio, è di fatto messa in discussione dall'uomo contemporaneo, dal suo diffuso stile di vita e dalle comuni convinzioni (e convenzioni) sociali: «La dignità [dell'uomo] **non** dipende dalle capacità che possiede, dalle ricchezze o dal ruolo che ricopre,

dalle scelte giuste o sbagliate che compie, ma è un **dono** che la precede e la eccede» (§ 50).

A tal proposito, nel § 56 dell'enciclica vengono opportunamente segnalati **due rischi** connessi alla tutela dei diritti umani: «quello di una loro dichiarazione **puramente formale** [e] quello di non poter più riconoscere il **fondamento** della loro **universalità**».

In effetti, le affermazioni di principio sui diritti fondamentali dell'uomo, oltre ad essere oggetto della citata dottrina sociale della Chiesa, sono contenute in un numero ormai elevato di atti normativi, nazionali e internazionali, estremamente autorevoli e cogenti: dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e dalla nostra Costituzione del 1948 al *Patto internazionale sui diritti civili e politici* del 1966; dalla *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* del 1950 alla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* o "Carta di Nizza" del 2000.

Eppure, in gran parte dei paesi del mondo ma anche, purtroppo, all'interno del nostro paese, tali diritti fondamentali vengono quotidianamente calpestati.

Sarebbe superfluo e retorico ricordare ancora, pur a fronte di importanti e solenni dichiarazioni di principio sul rifiuto della guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti, quanti scenari di guerra, di genocidio e di altri crimini contro l'umanità sono a tutt'oggi aperti e distruttivamente produttivi.

La **domanda radicale** che residua nella mente di ogni giurista è se le predette affermazioni di natura normativa e/o convenzionale (la Costituzione, le convenzioni internazionali, gli atti sovranazionali, etc.), oltre ad essere evidentemente **necessarie**, siano al contempo **sufficienti** a garantire la reale attuazione e concretizzazione delle affermazioni stesse.

Purtroppo, l'esperienza quotidiana dimostra che i citati principi fondamentali, se vengono ridotti a mere affermazioni di natura stipulativa, rischiano facilmente di diventare puro *flatus vocis*: la pseudo-solidarietà può ridursi a mera filantropia estemporanea o persino "di moda"; lo pseudo-ambientalismo *à la page* può ridursi a semplice e *naïf* "simpatia ecologica"; certo cosiddetto "pacifismo" diventa una debolissima convinzione intima, totalmente scollegata dalla realtà del mondo;



l'apparente giustizia sociale si riduce a ipocrita maschera ideologica per occultare, dietro inflazionati *slogan*, le più profonde ingiustizie e diseguaglianze.

Se il giurista rilegge *Magnifica humanitas* chiedendosi con insistenza "**perché** bisogna davvero custodire l'uomo e la Casa comune?", al di là di belle intenzioni o di pure velleità convenzionali, rimane forse tutt'oggi aperto agli occhi dell'uomo contemporaneo **il problema del fondamento**, del **perché** sia davvero **doveroso** rispettare la dignità dell'uomo, **sempre e comunque**, anche dell'uomo che delinque, anche di quello colpevole dei più efferati crimini.

*«Non basta esaltare la libertà individuale o l'iniziativa privata, se poi si accetta che una moltitudine di persone continui a vivere senza un lavoro dignitoso, senza tutele, senza accesso ai beni fondamentali»<sup>8</sup>.*

È allora spontaneo chiedersi se le risposte che attualmente circolano a tali pressanti interrogativi siano state e siano tutt'oggi capaci di rendere davvero *effettive ed efficaci* le più comuni affermazioni di principio, alle quali nessuno di noi sarebbe mai disposto a rinunciare.

Forse, la possibile via alla ricerca del predetto "*perché*" appare in parte suggerita tra le righe di *Magnifica humanitas*: «La **solidarietà**» – leggiamo al § 73 del documento – «è il riconoscimento concreto che il **destino** di ciascuno è legato al destino di tutti: davvero "**nessuno si salva da solo**"».

Non basta, dunque, *volere* essere solidali oppure *affermare collettivamente* che *dobbiamo* essere solidali, rispettosi dell'ambiente, rispettosi delle altre persone e degli altri popoli e così via, poiché questo semplice "volere", queste "affermazioni" e questi "doveri", se vengono intesi come una libera e transeunte opzione individuale o anche social-normativa, potrebbero essere in ogni momento revocati, modificati o attenuati.

Per essere davvero solidali e rispettosi in un modo non effimero e non "soggettivo", dobbiamo prima di tutto essere disposti a **ri-conoscere** – cioè a conoscere di nuovo – il **destino** che lega ogni uomo a tutti gli altri: il figlio dipende dai genitori, l'allievo dipende dal maestro, il candidato dipende da una anonima commissione, il cittadino dipende dai concittadini

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, § 58.

e dallo Stato, il detenuto dipende dall'Amministrazione, il malato dipende dal medico...

A ben vedere, si tratta di un "**destino di relazione**" che non ci scegliamo da noi stessi e che, in gran parte, non possiamo nemmeno manipolare: nella migliore delle ipotesi, esso ci viene **dato** o **donato**; nella peggiore, vi ci troviamo brutalmente **gettati**.

Il figlio non sceglie i propri genitori, il viaggiatore non sceglie il pilota o il capotreno, il cittadino tendenzialmente non sceglie lo Stato, il lavoratore non sempre sceglie il proprio datore di lavoro, il candidato non sceglie mai la commissione di concorso, non sempre il paziente sceglie il proprio medico o infermiere, il detenuto non sceglie sicuramente il proprio garante, il naufrago non sceglie la persona che potrà eventualmente salvarlo.

Già solo questi semplici esempi dimostrano l'ingenua infondatezza degli iper-individualismi di tutti i tempi, i quali ignorano che la nostra vita è fatta *sempre, da sempre e per sempre* essenzialmente di **relazioni "non volute"**, senza le quali non potremmo in alcun modo conservarci e stare bene.

«Non siamo semplicemente vicini gli uni agli altri, ma [siamo] **affidati gli uni agli altri**»<sup>9</sup>.

Possiamo solo, con spirito di sacrificio e camminando insieme (*syn-hodos*), tra persone *libere ed eguali*, cercare di *conoscere* e di riconoscere questo nostro destino comune e leggere i segni dei tempi, per poi *saper agire* di conseguenza, nel bene o nel male.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, § 71.