



EDITORIALE – 1 LUGLIO 2026

Essere umani nell'era dell'AI. Note a margine dell'Enciclica “Magnifica Humanitas” di Papa Leone XIV

di Antonio D'Aloia

Professore ordinario di Diritto costituzionale
Università di Parma

Essere umani nell'era dell'AI. Note a margine dell'Enciclica “Magnifica Humanitas” di Papa Leone XIV

di Antonio D'Aloia

Professore ordinario di Diritto costituzionale
Università di Parma

1. In qualche modo era attesa. La scelta di un nome da parte del Pontefice eletto non è mai casuale. E Leone è il nome del Papa della ‘Rerum Novarum’, le ‘cose nuove’ nella transizione dall’ottocento liberale al ‘secolo breve’, la crisi di un sistema e della sua apparente omogeneità sociale, costruita sulla finzione di una rappresentanza politica e di un sistema giuridico ed economico da cui erano esclusi vasti strati di popolazione, i loro problemi, le loro esigenze.

Con Leone XIII la Dottrina Sociale della Chiesa assume l’ordine economico e politico come luogo di prova e di esperienza del Magistero Ecclesiale. La dignità del lavoro, le garanzie economiche e sociali del lavoratore, la centralità della persona umana nell’impetuoso sviluppo industriale della società moderna, la funzione sociale della proprietà (pur accettata e difesa), diventano pezzi di un mosaico più complesso, ipotesi e percorsi di realizzazione di una giustizia sociale che fosse alternativa anche alla ‘lotta di classe’ delle teorie comuniste e del socialismo internazionale.

Un testo fondamentale (non a caso, ci ricorda Leone XIV, definita da Pio XI come la ‘Magna Charta’ della Dottrina sociale della Chiesa), i cui echi giungono fino al costituzionalismo democratico e sociale del secondo dopoguerra, con i suoi principi relativi al lavoro come fondamento della Repubblica, all’eguaglianza sostanziale, alla pari dignità sociale, ai limiti alla libertà di iniziativa economica, alla funzione sociale della proprietà privata.

Ogni epoca ha le sue ‘cose nuove’, le sue trasformazioni. In ogni epoca, il confronto del Magistero sociale della Chiesa con le vicende umane si arricchisce di capitoli nuovi, o anche semplicemente di rielaborazioni e aggiornamenti dei suoi principi.

Nella parte introduttiva della ‘Magnifica Humanitas’ questo filo teorico, e di presenza concreta nella storia, viene ricostruito fino alle più recenti riflessioni di Giovanni Paolo II (con la *Laborem Exercens*, la [*Sollicitudo rei socialis*](#) e la *Centesimus Annus*), e di Benedetto XVI (il riferimento è alla [*Caritas in veritate*](#)) sulla globalizzazione dei processi economici e sulla necessità che l’attività economica sia ordinata al bene comune; e infine di Papa Francesco, che soprattutto nella [*Laudato si'*](#) colloca la crisi climatica (ed

ecologica) al punto di incrocio (e al tempo stesso di riproduzione) delle insostenibili disuguaglianze economiche e sociali che affliggono il mondo e le relazioni tra i popoli.

Come si è detto, le ‘res novae’ per definizione cambiano, e oggi ruotano principalmente attorno al mondo nuovo disegnato dalla rivoluzione digitale e dall’AI. L’esperienza pastorale del Papa non poteva che partire da qui. Un altro ‘Leone’ per altre ‘res novae’.

2. La scienza e la tecnica, la “scienza che fa” vista nella sua ormai indistricabile unità, sono uno dei fattori più potenti e pervasivi di ridefinizione dell’umano. Si parla di ‘tecnologie profonde’ (il riferimento, nell’Enciclica, è anche alle biotecnologie, al nucleare, alla conoscenza del DNA), che “segnano un genere diverso di cambiamento del mondo” proprio perché puntano a “progettare meglio l’evoluzione”, e “reinventare la natura”¹. E’ Galimberti a sottolineare² la novità di una tecnica “che decide il modo di percepire, di sentire, di pensare e di progettare dell’uomo”, “che dispone della natura come suo fondo e dell’uomo come suo funzionario...”, in un contesto di “sperimentabilità illimitata e ... manipolabilità infinita”.

Per Leone XIV se è vero che “La tecnica non va considerata, in se stessa, come forza antagonista rispetto alla persona: al contrario, essa è radicata nella nostra storia fin dal principio, in quanto «fatto profondamente umano, legato all’autonomia e alla libertà dell’uomo» (Encicl, par. 4) ³, nondimeno quella che stiamo vivendo è “una situazione nuova, in cui la potenza e la pervasività delle tecnologie emergenti si innestano nella trama della quotidianità, plasmano i processi decisionali e incidono in profondità sull’immaginario collettivo: «Mai l’umanità ha avuto tanto potere su se stessa»⁴. Le nuove tecnologie aprono un orizzonte esteso in direzioni che, seppur intuibili, non possiamo ancora pienamente prevedere...”. Riflessioni analoghe vengono anche dal mondo scientifico. E’ Vittorio Gallese, tra gli altri, a mettere in guardia sul fatto che non è più sostenibile una visione della tecnica meramente strumentale e funzionalista; “non si tratta più di semplici mediazioni funzionali: le tecnologie digitali contemporanee agiscono come ambienti immersivi e affettivi, riscrivendo le condizioni stesse dell’esperienza”⁵.

L’AI è il simbolo più avanzato, l’ultima frontiera della manipolazione dei fatti naturali e umani. L’aggettivo ‘artificiale’ viene usato per qualificare l’espressione più autentica e singolare della natura umana, appunto

¹ Per queste definizioni teoriche v. ora J. PRESTON, *L’era sintetica*, Torino, 2019, 175 ss., 52, 62.

² U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, Milano, 1999, 345 ss. e 521.

³ Vedi, in tema, le lucide riflessioni del compianto N. IRTI, *Sguardi nel sottosuolo*, Milano, 2025, 73-74, secondo cui “se la tecnica ci appare suprema creatrice di artificialità, questo carattere è proprio di tutto l’agire umano (dalle opere della fantasia alle invenzioni dell’ingegno, dalle lettere al diritto), e insomma di ogni cosa che ci circonda e giova alla nostra vita materiale e spirituale. L’artificialità si allarga anche alla natura, vista non più come il ‘naturale’, dato da sempre e per sempre, contrapposto all’effimero e precario ‘artificiale’, ma conformata anch’essa, dall’uomo, che, indagandola con propri occhi e strumenti di osservazione, incontra dovunque sé stesso”.

⁴ La frase, riportata nel par. 4 della ‘Magnifica Humanitas, richiama l’Enciclica di Papa Francesco, *Laudato si’*, 104.

⁵ V. GALLESE, *Il sé digitale*, Milano, 2026, 16 e 21.

l'intelligenza. Parlare di intelligenza non umana ha un peso (antropologico, etico, culturale) che non può essere ricondotto ad una questione meramente tecnica.

Abbiamo spalancato la porta a nuovi, non completamente prevedibili, assestamenti antropologici e filosofici. Nelle sue diverse definizioni e potenzialità applicative, l'intelligenza artificiale, manifesta una carica trasformativa che investe la struttura sociale e l'esperienza umana nella sua dimensione individuale e collettiva⁶.

L'uomo non è più *solo* nella sua netta alterità rispetto alle cose, ma sperimenta una esperienza relazionale e di coesistenza che inevitabilmente si riflette sulle modalità di essere nel mondo. Ancora Vittorio Gallese è essenziale e illuminante nel descrivere questa nuova realtà: *“A fianco dell'altro umano, ora sempre più mediato dagli schermi, compare un altro non umano, simulato e predittivo: l'intelligenza artificiale. Questo nuovo alter -senza corpo, ma capace di parlare, ascoltare, rispondere- ci pone domande radicali. Se da un lato esso si adatta al nostro stile comunicativo, dall'altro lo riplasma. In questa ambigua reciprocità, l'alterità artificiale potrebbe diventare il nuovo modello di soggettivazione [...]. L'algoritmo non si limita a rispondere: comincia a dettare il ritmo, a suggerire il desiderabile, a configurare l'intimità. La posta in gioco non è solo tecnica, ma antropologica”*⁷.

Senza contare che questi cambiamenti, e gli impatti che ne derivano, avvengono con una rapidità alla quale facciamo fatica ad adattarci. Come scrive il Pontefice, “qualsiasi affermazione sull'IA rischia di diventare obsoleta in breve tempo, data l'impressionante velocità di sviluppo di questi sistemi” (Encicl., par. 98). Una velocità che procede di pari passo con una certa imperscrutabilità dei sistemi stessi. Rincorriamo quasi automaticamente (e passivamente, quasi come “sonnambuli verso un nuovo mondo”⁸) le nuove possibilità operative, ma la verità è che *“tutti noi, compresi coloro che li progettano, conosciamo poco del loro effettivo funzionamento. Le moderne intelligenze artificiali sono infatti più “coltivate” che “costruite”: gli sviluppatori non ne progettano direttamente ogni dettaglio, bensì creano un'architettura sulla quale l'IA “cresce”. Di conseguenza, aspetti*

⁶ Per L. PERILLI, *Coscienza artificiale*, Milano 2025, 18, “Con la IA, oggi, non cambia solo il gioco: cambiano anche i protagonisti del gioco e i loro rapporti. Si invertono i ruoli. La IA ha una implicazione che nessuna delle svolte che hanno caratterizzato la storia dell'uomo ha mai avuto: rovescia il rapporto tra soggetto e oggetto. Il soggetto diventa passivo, l'oggetto diventa attivo. Il rapporto tra soggetto e oggetto non è più contrassegnato da una linea di demarcazione e da ponti che favoriscano comunicazione e interazione. Esso assume carattere ibrido, in cui i processi algoritmici devono essere considerati come azioni autonome di un oggetto che possono avere esiti tanto concreti quanto quelle dell'uomo”. Aggiunge questo A. che “Chiunque pensi che questa rivoluzione, che questa nuova epoca sia paragonabile ad altri eventi importanti accaduti in momenti passati della storia, è fuori strada” (152).

⁷ V. GALLESE, *Il sé digitale*, cit., 13-14. Molto interessanti poi, anche le riflessioni di questo studioso sulla necessità di un punto di vista estetico per indagare il rapporto tra esseri umani e tecnologie. Per Gallese (op. cit., 51 ss.), *aisthesis* indica la percezione sensibile, la capacità di sentire, ma anche l'esperienza incarnata del mondo: “queste due dimensioni, spesso considerate separate, l'una culturale e riflessiva, l'altra corporea e preriflessiva, vanno invece ricomposte se vogliamo cogliere la portata estetica dell'esperienza contemporanea nell'ecosistema digitale”.

⁸ Ho voluto qui riprendere il titolo di un libro di C. WICKHAM, *Sonnambuli verso un nuovo mondo. L'affermazione dei Comuni italiani nel XII secolo*, Roma, 2017. Sì di là della diversità dei due ambiti tematici, mi è parsa utilizzabile l'analogia con quello che questo studioso dice a proposito degli esponenti delle élite cittadine dell'Italia di quel tempo, che si mossero verso il ‘nuovo mondo’ dei Comuni e lo sviluppo di questa forma di governo quasi senza averne consapevolezza, senza mostrare consapevolezza di quello che stavano creando e del radicale mutamento in atto, muovendosi appunto come sonnambuli.

scientifici fondamentali – come le rappresentazioni interne e i processi computazionali di questi sistemi – rimangono al momento sconosciuti” (ibid.).

L’Enciclica ‘Magnifica Humanitas’ parte proprio da questa consapevolezza. Questo è il tempo dell’intelligenza artificiale. Siamo dentro un passaggio epocale, una sfida ‘esigente’, dove la posta in gioco è molto alta e ‘pericolosa’: addirittura, “rimanere umani”, si legge nella Introduzione ai capitoli del documento.

3. Nell’analisi di Papa Leone, l’IA pone una fondamentale questione di controllo del potere collegato alle infrastrutture scientifiche e tecnologiche che sostengono lo sviluppo di questi sistemi. Un potere che non è solo economico, strategico, geopolitico, ma, ancora più insidiosamente, culturale perché in grado di operare sul piano del controllo e dell’indirizzamento dei processi sociali e culturali.

Il problema è che mentre *“Un tempo erano soprattutto gli Stati a guidare e indirizzare l’innovazione. 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. Il potere tecnologico assume così un volto inedito, prevalentemente “privato”, e per questo ancora più difficile da discernere, governare e orientare al bene comune”* (Encicl., par. 5).

Scriva Cosimo Accoto⁹ che *«i dati sono l’elemento chiave del nostro tempo [...] alimentano, ..., codice, algoritmi, intelligenza artificiale»*. Ma appunto questi dati sono in mano a pochi grandissimi attori su scala mondiale, le cui infrastrutture digitali che si mostrano capaci di adattarsi e al tempo stesso di modificare le tradizionali geografie del potere, costruite sul territorio. Governare e regolare l’AI diventa così una grande questione politica e costituzionale, che ci porta alle radici fondative del costituzionalismo come tentativo di limitare il potere in tutte le sue forme emergenti¹⁰.

Recentemente, anche il Presidente della Repubblica ha espresso forti preoccupazioni sulle tendenze oligarchiche che caratterizzano l’ecosistema dell’IA, il rischio che la direzione di marcia venga impressa da pochi grandi soggetti privati, capaci però di competere con gli Stati, di condizionarne le decisioni e la capacità di indirizzo.

Da tempo, la letteratura più autorevole segnala il potenziale distorsivo che le nuove grandi figure del potere digitale possono immettere sul discorso della sovranità, sulle sue dinamiche concrete.

Il Papa lo dice chiaramente: *“In un mondo dove pochi soggetti concentrano dati, capitale computazionale e capacità normativa, parlare di bene comune significa smascherare questa nuova asimmetria epistemica, economica e politica,*

⁹ C. ACCOTO, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Milano, Egea, 2017, 100.

¹⁰ Cfr. ora, O. POLLICINO, *Costituzionalismo digitale*, Bologna, 2025, 221 ss., 235 ss., per il quale *“la concentrazione del potere nelle mani di attori privati rappresenta una minaccia per il costituzionalismo, poiché un modello di governance effettivamente privato in materia di diritti fondamentali. Questo fenomeno è in parte esemplificato dall’Independent Oversight Board di Meta. Sebbene rappresenti un passo avanti verso una maggiore trasparenza nelle decisioni di moderazione dei contenuti, esso opera completamente al di fuori del meccanismo di responsabilità delle democrazie moderne”*.

nominando i nuovi monopoli dell'IA [...] Parlare di giustizia impone di interrogare le geografie del potere che definiscono chi può addestrare i modelli e chi è solo oggetto di addestramento, e riconoscere che la giustizia sociale non è solo un obiettivo da tutelare dopo l'adozione delle tecnologie, ma una condizione previa da praticare nel loro stesso disegno. [...] Non possiamo limitarci a invocare la moralizzazione della macchina, il cosiddetto "allineamento" dell'IA a valori umani, senza avere il coraggio di porre una ulteriore condizione: la possibilità di discutere il codice etico da usare, sottoponendolo a criteri di giustizia sociale condivisa. Altrimenti, chi controlla l'IA imporrà la propria visione morale, che diventerà l'infrastruttura invisibile dei sistemi. Non serve un'IA più morale, se questa morale è decisa da pochi" (Encicl., par. 109).

Lo scontro recente tra Anthropic e l'Amministrazione americana sui limiti dell'uso militare dei sistemi di AI, e sulla possibilità di distribuire sul mercato globale i nuovi potenti modelli di AI (Mythos e Fable), mette sul tavolo un tema diverso, che non è più solo quello del controllo dei dati, ma di *chi* e *come* può definire possibilità operative e limiti di funzionamento dell'infrastruttura digitale e 'intelligente'. La decisione su cosa è possibile fare con un sistema di IA è evidentemente una decisione di altissimo livello (bio)politico (e costituzionale).

E' un tema di democrazia, non solo dentro gli Stati (qui si tratta di capire come ridefinire le garanzie procedurali e sostanziali dello Stato di diritto costituzionale di fronte alla progressiva penetrazione della decisione algoritmica negli spazi di esplicazione delle funzioni pubbliche) o le altre forme sovranazionali e internazionali di organizzazione del potere pubblico, ma *tra* gli Stati. Il Pontefice usa un'espressione insolita e potente: "disarmare l'IA", cioè "*sottrarla alla logica della competizione armata, che oggi non è più solo militare ma economica e cognitiva. È la corsa all'algoritmo più performante e alla banca dati più vasta, al fine di consolidare un vantaggio geopolitico o commerciale su tutti gli altri. Disarmare vuol dire rompere questa equivalenza tra potenza tecnica e diritto di governare. Disarmare non significa rinunciare alla tecnologia, ma impedirle di dominare l'umano. Significa sottrarla ai monopoli, renderla discutibile, contestabile, e quindi abitabile, restituendola alla pluralità delle culture umane e delle forme di vita. [...] L'IA è già ambiente in cui siamo immersi e potere con cui dobbiamo fare i conti. Per questo, non basta regolarla: va disarmata e resa ospitale*" (Encicl., par. 110).

Quando Dario Amodei, afferma che "*Un intero Paese di geni stipato in un datacenter potrebbe materializzarsi già nel 2027: milioni di macchine con intelligenza da Nobel nei settori più svariati e capaci di costruire cose in autonomia, dalle parole ai video fino ad agenti biologici o ai sistemi d'arma*"¹¹, ci sta dicendo qualcosa che potrebbe avere un impatto devastante sui nostri sistemi sociali, politici, economici. In definitiva, sulla democrazia stessa (Per Galimberti, "*...E' azzardato pensare che queste punte avanzate della tecnica determinano un passaggio dalla democrazia, come l'abbiamo tradizionalmente intesa, a una sorta di post-democrazia?*"¹²

¹¹ Vedi D. AMODEI, *The Adolescence of Technology*, in darioamodei.com, January 2026.

¹² U. GALIMBERTI, *L'etica del viandante*, Milano, 2023, 275-276.

Allo stesso modo della crisi ecologica, governare l'AI richiede una responsabilità condivisa. Leone XIV la chiama “corresponsabilità coraggiosa”, aggiungendo: “*Nessuna mano, da sola, è sufficiente a sostenere il peso delle sfide che attraversano il mondo; e nessuna è così debole da non poter offrire il proprio contributo*”. L'AI, le sue risorse informazionali, il *mondo online*, costituiscono una realtà *totale*, che investe l'esperienza umana interamente, nelle sue proiezioni individuali e collettive, economiche e politiche, private e istituzionali.

4. La persona umana, la necessità di preservarne la dimensione integrale e relazionale, è al cuore del Messaggio Pastorale contenuto nell'Enciclica.

In particolare, appare eloquente questo passo del documento papale: “*Se lo sviluppo tecnologico procede senza un'adeguata maturazione etica e sociale, può accadere che aumentino i mezzi senza che cresca in pari misura l'umanità: si “ha di più” ma non si “è di più”, e la persona rischia di essere valutata soprattutto in base alle prestazioni che garantisce*” (Encicl., par. 94).

Il potenziamento dell'umano rischia di condurre ad un nuovo stadio evolutivo, a smarrire il senso stesso e la specificità della condizione umana, che non può ridursi alla ricerca ossessiva della perfezione e dell'efficienza.

L'umanità è anche fragilità, imperfezione, debolezze che vanno accettate e affrontate in una logica di solidarietà. Non tutto può essere programmato, costruito. Il filosofo americano Michael Sandel insiste su un concetto, che chiama “*l'apertura al non cercato*”. Libertà, eguaglianza, solidarietà, le grandi coordinate assiologiche del nostro diritto, sembrano avere un legame ‘non occasionale’ con l'accettazione che il nostro rapporto con la natura non è interamente controllabile, che resta uno spazio per il caso, e aggiunge Sandel, per l'idea del ‘dono’¹³.

La solidarietà -sia quella ‘istituzionale’ (si pensi al modello delle assicurazioni), sia quella basata sul sentimento morale delle persone- ha un suo ‘naturale’ collegamento con una certa casualità nell'allocatione dei rischi, con la mancanza di una totale capacità di controllo e di modificazione di questi fattori. *Più siamo sensibili al ruolo del caso nella nostra vita, più ragioni abbiamo di affrontare il fato insieme agli altri*”. Il principio di eguaglianza, “il più artificiale di tutti”¹⁴, si colloca in uno spazio che implica l'accettazione di alcune disuguaglianze naturali, legate al fatto che le persone sono differenti (ma pur sempre connotate da ‘pari dignità sociale’) sulla base di diverse caratteristiche, come intelligenza, capacità di lavoro, cultura, abilità fisiche e cognitive. Se questo ambito diventa potenzialmente attingibile e alterabile attraverso pratiche e strumenti di *enhancement* (anche cognitivo) e di programmazione genetica, se le disuguaglianze

¹³ M. SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Milano, 2008, 55, e 89-90. In particolare, per Sandel, l'ingegneria genetica costituisce “*espressione del nostro vederci in sella al mondo, come i signori e padroni della natura: ma una simile immagine della libertà è ingannevole. Rischia di bandire la nostra capacità di apprezzare la vita in quanto dono, e di lasciarci più niente da affermare o vedere al di là della nostra volontà*”.

¹⁴ M. DOGLIANI, C. GIORGI, *Art. 3*, Bari, 2017, 13.

naturali ‘casuali’ lasciano il posto a disuguaglianze prodotte o accentuate artificialmente, questo diventa meno accettabile sulla base del senso morale comune, creando peraltro i presupposti per nuovi conflitti legati alle differenti possibilità di accesso a queste tecniche ¹⁵.

Come spiega con grande acutezza il Pontefice, mettendo sullo stesso piano transumanesimo e post-umanesimo (Encicl., par. 115 ss.)¹⁶, *“Il punto critico, alla luce della Dottrina sociale della Chiesa, non è l’uso della tecnica in quanto tale, ma la visione che vi soggiace: se l’essere umano è trattato come materiale da perfezionare o da oltrepassare, allora diventa più facile accettare che alcuni vengano considerati meno utili, meno desiderabili, meno degni. In nome del progresso si può arrivare a immaginare “sacrifici necessari”, e a far pagare ai più fragili il prezzo di una presunta ottimizzazione della specie”*.

La tecnologia è una forza ambigua: *“Le scoperte scientifiche sono un talento consegnato all’umanità perché essa lo faccia fruttare. La tecnologia può curare, connettere, educare, custodire la Casa comune; ma può anche dividere, scartare, generare nuove ingiustizie. In astratto, essa non è di per sé una soluzione ai problemi dell’umanità, come non è di per sé un male; ma, concretamente, non è neutrale, perché assume il volto di chi la pensa, la finanzia, la regola, la usa”* (Encicl., par. 9).

Non ha senso allora, assumere nei confronti dello sviluppo tecnologico, e segnatamente di quello legato all’AI, atteggiamenti radicalmente contrari o fideisticamente passivi. Tra i due estremi c’è uno spazio di responsabilità, di discernimento morale e sociale (Encicl. par. 97), di orientamento ragionevole, che va attentamente utilizzato.

5. Nell’Enciclica l’analisi del fenomeno ‘AI’ si basa su una conoscenza profonda, ‘verticale’. Partendo dalla premessa che “Non è possibile dare una definizione univoca e completa dell’IA”, appare però chiaro il confine tra le ‘due intelligenze’. Si legge infatti: *“Ciò che possiamo affermare è che occorre evitare l’equivoco di equiparare questa “intelligenza” a quella umana. Questi sistemi imitano alcune funzioni dell’intelligenza umana. Nel farlo, spesso la superano per velocità e ampiezza di calcolo, offrendo benefici concreti in numerosi campi. E tuttavia, questa potenza resta legata esclusivamente al trattamento dei dati: le cosiddette intelligenze artificiali non vivono una esperienza, non possiedono un corpo, non attraversano la gioia e il dolore, non maturano nella relazione, non conoscono dall’interno ciò che significa amore, lavoro, amicizia, responsabilità. Non hanno neppure una coscienza morale: non giudicano il bene e il male, non colgono il senso ultimo delle situazioni, non assumono su di sé il peso delle conseguenze. Possono imitare linguaggi,*

¹⁵ Come sottolineava S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2012, 373, se non venisse rispettata una condizione di eguaglianza nell’accesso a queste possibilità, e “l’accesso fosse riservato a gruppi privilegiati o solo a chi fosse in possesso di adeguate risorse finanziarie, si creerebbero le premesse per la più drammatica delle disuguaglianze. [...] si istituzionalizzerebbe un vero e proprio ‘human divide’. La negazione dell’accesso alle nuove ‘abilità’ genererebbe nuove figure o categorie di disabili, sfidando le regole poste finora a loro tutela”.

¹⁶ Per Papa Leone XIV, queste due correnti di pensiero “... costituiscono lo sfondo ideologico che abita alcuni centri di potere tecnologico e colonizzano l’immaginario collettivo in forma semplificata, specie nei media e nelle reti sociali, inducendo l’entusiasmo per le nuove tecnologie con una visione futuristica di “uomo potenziato” oppure di “uomo ibridato” con la macchina” (Encicl. par. 115).

comportamenti, valutazioni, possono simulare empatia o comprensione, ma non capiscono ciò che producono, perché non abitano l'orizzonte affettivo, relazionale e spirituale in cui l'umano diventa sapiente. Anche quando tali strumenti vengono presentati come capaci di “apprendere”, il loro modo di farlo è diverso da quello della persona umana. Non è l'esperienza di chi si lascia plasmare dalla vita e cresce nel tempo attraverso scelte, errori, perdono, fedeltà; è piuttosto un adattamento statistico a partire da dati e riscontri, che può essere molto efficace, ma non implica una crescita interiore”.

Ho voluto riportare per intero questa citazione proprio per riflettere la densità del ragionamento, in larga parte condivisibile.

La parola IA disorienta, ci mette di fronte al fatto che linguaggio, comunicazione, analisi, agire cognitivo, non sono più una prerogativa esclusiva del soggetto umano.

Di qui la reazione, che si basa su argomenti solidi, almeno allo stato. Il linguaggio algoritmico è solo statistica, ‘le macchine’ non pensano, o non pensano come noi, perché solo noi abbiamo ‘la pelle’, vale a dire questo *“impasto di sangue, sudore e lacrime che nessuna macchina potrà né vorrà mai imitare”*¹⁷ (“Agency without intelligence”, scrive Floridi¹⁸, come espressione figurata, *“per descrivere un fatto e un processo che replicano con crescente efficacia talune prestazioni della mente in un ambiente che non è mentale”*).

Sembra una conclusione quasi intuitiva. In molti studi si insiste su questo punto della irriducibile distanza tra le due ‘intelligenze’. Sul piano teorico, si è sostenuto¹⁹ che *“l’allineamento linguistico non equivale a un allineamento epistemico. Per un essere umano, giudicare significa più che produrre una risposta plausibile: significa distinguere tra ciò che si sa e ciò che non si sa, pesare l’evidenza, riconoscere l’incertezza e, soprattutto, assumersi il costo dell’errore. ... Un modello linguistico opera in modo radicalmente diverso. [...] Genera testo stimando, passo dopo passo, la continuazione più probabile in base a un contesto linguistico, ottimizzando la coerenza e la plausibilità statistica rispetto ai pattern appresi dai dati. È un meccanismo potente, ma di natura diversa: produce risposte, senza possedere le condizioni che rendono una risposta conoscenza”*.

E’ una conclusione che in qualche modo appare tranquillizzante, perché ci conserva nella nostra inimitabile identità umana. Come scrive Gallese, *“nessun LLM (large Language Model) ha fame, dolore, desiderio, vergogna. E senza questi vettori affettivo-corporei, non vi è esperienza fenomenologica, ma solo mimesi funzionale”*; e ancora, *“L’aggettivo ‘umana’ qualifica l’intelligenza in senso relazionale, incarnato, affettivo, storico. L’aggettivo ‘artificiale’, al contrario, designa una costruzione tecnica, un’imitazione funzionale che prescinde dall’esperienza vissuta”*²⁰.

¹⁷ M. FERRARIS, *La pelle. Che cosa significa pensare nell’epoca dell’intelligenza artificiale*, Bologna, 2025, 15, 53-54, 66-67, nonché 23, dove Ferraris sostiene che *“nel sintagma intelligenza artificiale, il termine intelligenza è usato impropriamente”*.

¹⁸ L. FLORIDI, *Pensare l’infosfera. La filosofia come design concettuale*, Milano, 2020, 34-35.

¹⁹ W. QUATTROCIOCCHI, V. CAPRARO e M. PERC, *Epistemological Fault Lines Between Human and Artificial Intelligence*, in *ArXiv*, 22 dicembre 2025.

²⁰ Per V. GALLESE, *op. cit.*, 109-110, *“attribuire coscienza a un’LA significa legittimare un dispositivo ideologico potentissimo. Significa accettare che una macchina possa essere trattata come soggetto, e, più insidiosamente ancora, che il soggetto umano possa essere trattato come una macchina. E’ una narrazione che deresponsabilizza, che autorizza deleghe, che naturalizza l’idea di un pensiero disincarnato, automatico, infallibile. [...] E’ una forma di disumanizzazione travestita da progresso”*. Sempre Gallese sottolinea che *“Siamo dunque di fronte ad un paradosso: più l’LA diventa performativa, più cresce l’illusione che dietro quella performance vi sia un Sé”*. “Questo fantasma del

E' la teoria della “*situadness*”, elaborata tra gli altri da Siri Hustvedt, secondo cui nell'intelligenza umana (e nella coscienza) giocano un ruolo fondamentale i sentimenti, le emozioni, i nostri corpi in movimento: «ragionare non consiste in un semplice calcolo logico, ma comporta delle emozioni»²¹.

Le riflessioni della Hustvedt riprendono e sviluppano le intuizioni di Antonio Damasio. Per Damasio il corpo, un substrato fisico-biologico è ciò che sostiene il processo fondamentale di regolazione della vita: vale a dire l'omeostasi. Omeostasi – sentimenti – valori – sistemi morali: questa è la sequenza che definisce la coscienza e l'intelligenza umana, la sua irriducibile unicità²².

Nondimeno, non mancano ipotesi teoriche o analisi sperimentali che rilanciano un quadro più complesso, non pienamente decifrabile, su come funzionano questi sistemi, come producono risposte ‘intelligenti’. Ad esempio Giorgio Parisi ammette, a proposito delle reti neurali profonde, che “*funzionano, ma paradossalmente non abbiamo capito bene come predire analiticamente il loro comportamento: dobbiamo ancora costruire una teoria. Ad esempio non sappiamo in che modo la bontà delle risposte dipende quantitativamente dal numero di neuroni e di strati di neuroni di cui sono composte. Aumentando questi numeri, vediamo che aumenta la qualità del risultato, ma di quanto?*”. Si può parlare, anche per le reti neurali profonde, di ‘proprietà collettive emergenti’?²³. E Nello Cristianini²⁴ sottolinea che Anthropic ha incaricato una filosofa (Amanda Askell) di “plasmare la personalità di Claude”, avvertendo che “personalità è una parola impegnativa, ma è chiaro che non parliamo più di statistica. Piuttosto di comportamenti di alto livello”, che alcuni chiamano ‘machine psychology’.

Addirittura, un recente studio su alcuni modelli di LLM cinesi (DeepSeek R1 e Qwen di Alibaba) ipotizza di aver trovato “tracce di ragionamento”, cioè “*interazioni sociali simulate: domande, cambi di prospettiva, riconciliazione di punti di vista conflittuali, personalità e competenze diverse che si confrontano*”, quasi una “interazione strutturata di voci distinte”.

sé artificiale, [...] con l'avvento delle reti neurali generative e dei sistemi di deep learning, ... assume una nova concretezza: ci troviamo a interagire quotidianamente con sistemi che producono testo, immagini, suoni, simulando comportamenti che riconosciamo come propri di un soggetto”.

²¹ S. HUSTVEDT, *Le illusioni della certezza*, 2018, 168. La stessa A. sostiene che «i cervelli sono anche nei corpi, che a loro volta sono nel mondo. (...) Noi animali ingeriamo il mondo in molti modi, quando mangiamo, mastichiamo, respiriamo. Assorbiamo il mondo con occhi, orecchie e naso, lo assaggiamo con la lingua e ne sperimentiamo la consistenza sulla pelle. (...) Questi processi naturali sono separabili dai nostri pensieri e dalle nostre parole? (...) Non aveva forse ragione Turing quando diceva che questo modello (cioè il modello puramente computazionale) escludeva il sesso, il cibo e lo sport e molto di quello che conta nelle nostre vite? E questa non si può forse considerare una lacuna del modello?». Al contrario, almeno allo stato delle conoscenze attuali, “la macchina non fa alcuna esperienza”. Cfr. anche R. CALASSO, *L'innominabile*, cit., 77-78, secondo cui “la coscienza, entità ignota, ma eppure presente in ogni essere umano, potrebbe riservare l'unico smacco per l'impero dell'intelligenza artificiale”.

²² A. DAMASIO, *Lo strano ordine delle cose*, Milano, 2018, 233, secondo cui «i valori che le nostre culture celebrano sotto forma di opere d'arte, credenze religiose, sistemi di giustizia e buon governo sono stati plasmati sulla base dei sentimenti. Se eliminassimo l'attuale substrato chimico della sofferenza e del suo contrario, il piacere e il benessere, elimineremmo il fondamento naturale dei nostri sistemi morali».

²³ G. PARISI, *Le simmetrie nascoste. Perché la fisica è alle radici dell'intelligenza artificiale di oggi e di domani*, Milano, 2026, 238, 188-189; ma v. anche N. CRISTIANINI, *Machina Sapiens*, Bologna, 2024, 41 ss..

²⁴ Intervista sul libro *Forma Mentis*, dal titolo *La terza via tra uomo e pappagallo*, in La Stampa – Tuttolibri, 27 giugno 2026, XIV.

Senza contare inoltre, che la ricerca va avanti, procede con scarti e velocità imprevedibili, e si discute già di sistemi di IA dotati di modelli tridimensionali completi, e dunque idonei ad una conoscenza del mondo reale che potrebbe rivelarsi non dissimile, almeno negli effetti, da quella che caratterizza le capacità cognitive umane²⁵.

Tutto sembra provvisorio, anche queste opinioni. Il tema della coscienza artificiale resta tra i più affascinanti e sfuggenti²⁶, si oscilla paurosamente tra ‘inesistenza’²⁷ e ‘inevitabilità’²⁸. Spesso anche chi respinge o considera improbabile o eccessiva l’idea di una coscienza ‘artificiale’, accompagna queste riflessioni con espressioni come ‘attualmente’, ‘al momento’, ‘ancora’, e altre formule di questo tipo.

Potremmo scoprire che il problema è che guardiamo a questi fenomeni con parole e concetti inadeguati, proprio perché costruiti e filtrati attraverso una comparazione con la nostra intelligenza, i nostri processi mentali, la nostra unicità, in definitiva ‘noi’²⁹.

Lo ha detto chiaramente Marvin Minsky³⁰: *“continuiamo ad usare le vecchie parole come se nulla fosse cambiato. Dobbiamo adattare i nostri modi di pensare a fenomeni che si svolgono su scale prima inconcepibili. La parola macchina è ormai insufficiente”*. Oppure, non facciamo altro che alzare l’asticella di ciò che consideriamo intelligenza, o coscienza, o stato mentale³¹.

Anche autorevolissimi neuroscienziati come Antonio Damasio (ricordato anche prima)³² -per il quale se è vero per un verso che *«gli organismi viventi sono costruiti secondo algoritmi e li usano per far funzionare le loro macchine genetiche, ma non sono essi stessi algoritmi. (...) Non sono linee di codice di un linguaggio di programmazione ma materia palpabile. [...] l’intelligenza di cui danno prova quei programmi è spettacolare, ma non ha molto in comune con i processi mentali umani»*- ritengono che non sia possibile escludere che in futuro la robotica possa arrivare a modelli in cui il ‘corpo’ macchinico sia dotato di meccanismi di conservazione e regolazione.

²⁵ G. PARISI, *Le simmetrie nascoste*, cit., 237 ss.

²⁶ Come dice L. PERILLI, *Coscienza artificiale*, cit., 165, *“non sappiamo, insomma, che cosa sia la coscienza. O almeno, ciascuno pensa di averlo capito per sé, di averne una sorta di indefinita percezione, ma non riesce a convincere gli altri. O forse proprio questo fenomeno dell’avere una indefinita percezione è la coscienza, o l’inizio della coscienza”*.

²⁷ Vedi G. TRATTEUR, *Coscienza naturale, coscienza artificiale, coscienza autentica*, in *Sistemi Intelligenti*, 2008, 3, 547 ss.

²⁸ L. BLUM e M. BLUM, *Consciousness is inevitable: A theoretical Computer Science Perspective*, in *arXiv*, nov. 2024.

²⁹ U. RUFFOLO, (a cura di), *Intelligenza artificiale. Il diritto, i diritti*,

l’etica, Milano, 2020, 232-233; In termini analoghi, v. S. CHOPRA e L.F. WHITE, *A Legal Theory for Autonomous Artificial Agents*, Ann Arbor, 2011, 191. Cfr. N. CRISTIANINI, *Intervista*, cit., secondo cui (a proposito delle macchine) *“non sono pappagalli, non sono certamente umani, ma questa non è l’unica scelta: c’è uno spazio immenso di intelligenze possibili da esplorare e questa sarà la sfida che filosofi e scienziati della prossima generazione affronteranno insieme”*.

³⁰ M. MINSKY, *La società della mente*, Milano, Adelphi, 1989, 37.

³¹ L. PERILLI, *Coscienza artificiale*, cit., 2025, 75, afferma: *“aveva forse ragione il teorema di Tesler per cui, non appena si riesce a far svolgere alle macchine una qualche funzione mentale, immediatamente si smette di considerare quella funzione come un ingrediente essenziale del vero pensiero? E quindi il nucleo ineluttabile dell’intelligenza è sempre in quell’altra cosa che non si è ancora riusciti a programmare? Forse l’intelligenza artificiale è tutto ciò che non è ancora stato fatto, come avverte Douglas Hofstadter nel visionario Gödel Escher Bach?”*.

³² A. DAMASIO, *Lo strano ordine delle cose*, cit., 166-167, cit., 233, 237.

Intanto, nei laboratori di ricerca si lavora febbrilmente proprio sulla simulazione delle reazioni emotive, sulla capacità delle macchine di replicare o di offrire qualche prova di emotività e/o di creatività³³. Probabilmente queste reazioni ‘sentimentali’ non saranno mai la realtà, ma solo un suo modello sempre più perfezionato e “ravvicinato” all’originale.

Ma sarà davvero questo un discrimine ancora netto e valido, dal punto di vista del diritto e della considerazione sociale, di fronte allo sviluppo delle condizioni di interattività tra esseri umani e agenti artificiali, e dalla capacità di fare cose intelligenti di questi ultimi?

Qui vengo al punto che considero cruciale. Infatti, credo che impostare il tema sul confronto tra ‘intelligenze’ non faccia capire qual è la vera posta in gioco. La novità è che queste manifestazioni della conoscenza e dell’intelligenza, queste nuove forme di linguaggio e di comunicazione, condividono con noi uno spazio che prima era solo ed esclusivamente nostro. E il problema diventa decidere (e capirne le conseguenze) “quanta autorità siamo disposti a delegare a sistemi di questo tipo”, indipendentemente dal fatto che questi sistemi (molto probabilmente, almeno secondo le ricostruzioni più consolidate), non fanno quello che dicono, “non vedono le immagini che generano e non comprendono le parole che scrivono”, non hanno motivazioni né emozioni³⁴.

La questione da mettere al centro, allora, è cosa produce questa interazione, cosa cambia dentro di noi il fatto che *“L’azione non emerge più da un soggetto autonomo che decide, ma da una rete di dialoghi tra stati soggettivi e sistemi algoritmici”*³⁵, la normalità di un contesto in cui il soggetto *“esiste in uno stato di perpetuo dialogo con le intelligenze non umane che coabitano il suo spazio esistenziale”*³⁶. Anche perché è un’interazione sostanzialmente olistica, pervasiva.

E infatti, lo stesso Pontefice, poche righe sotto la citazione riportata in precedenza, ammette che *“Allargando lo sguardo all’impiego dell’IA nelle nostre società, constatiamo che essa è ormai presente nei processi decisionali in tutti gli ambiti e a diversi livelli: nella comunicazione, nella gestione, nel controllo”* (Encicl. par. 101).

Ma soprattutto, è presente anche sul piano delle relazioni, che diventano relazioni con *“entità non umane che, pur prive di corpo biologico, esperienza vissuta e intenzionalità autonoma, agiscono come se fossero altri, ..., non si limitano a simulare intelligenza, simulano relazione”*³⁷.

³³ R. CUCCHIARA, *L’Intelligenza non è artificiale?*, Milano, 2021, 167 e 182.

³⁴ R. MANZOTTI e S. ROSSI, *Io & IA. Mente, cervello e GPT*, Soveria Mannelli, 2023, 93-94, i quali però aggiungono che non è chiaro e sicuro nemmeno quello che accade nel nostro cervello quando pensiamo, scriviamo una parola dopo l’altra, facciamo cose: potremmo scoprire *“che, coscienza a parte, il pensiero verbale sia, nella stragrande maggioranza dei casi, molto più simile agli algoritmi generativi di quanto ci piaccia credere. [...] Forse, l’unica vera differenza tra la predittività del cervello umano e quella dell’intelligenza artificiale è la conoscenza del fine. Quando il cervello predice, ..., compie un atto teleologico. E abbiamo già visto che questo aspetto, almeno per ora, è precluso all’IA [124]. ... Una LLM parla, ma non sa quello che dice. Noi pensiamo di saperlo dentro di noi, ma questo dentro forse non esiste”*.

³⁵ *Ivi*, 36-37.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ V. GALLESE, *op. cit.*, 93.

Chatbot conversazionali, avatar empatici, robot che assistono e fanno compagnia; come ho avuto modo già di sostenere in un altro scritto³⁸, il problema non è se siano o possano diventare in un futuro più o meno prossimo davvero intelligenti o emotivi o creativi, ma gli effetti che queste interazioni ‘simulate’ hanno su di noi, la possibilità (già evidenziata da alcuni studi psicologici) che si creino legami, situazioni di coinvolgimento affettivo, modi di guardare e di pensare a questi ‘artefatti’ con cui conversiamo³⁹. Jack Balkin ha parlato di un «substitution effect», nel senso che incontrare (e interagire con) robots e AI agents sul proprio cammino della vita può portare a proiettare sugli stessi emozioni, desideri, responsabilità, obiettivi in modo analogo a quanto avviene ad esempio per gli animali; a maggior ragione se questi ‘artefatti’ saranno sempre più in grado di mimare in modo efficace le condizioni sensomotorie che costituiscono l’elemento essenziale dell’esperienza umana. Questo “effetto”, secondo Balkin⁴⁰, «*may be incomplete, contextual, unstable, and, above all, opportunistic. People may treat robot as a person (or animal) for some purposes and as an object for others*»⁴¹.

6. Il quarto capitolo dell’Enciclica è un percorso assai dettagliato e attendibile nelle criticità dell’AI, seguendo valutazioni (e preoccupazioni) largamente diffuse nella letteratura etica e giuridica, e nei documenti normativi con cui si sta provando in questi anni a regolare questa rivoluzionaria tecnologia. Nella valutazione del Pontefice, non è possibile “*restare sul piano delle sole analisi generali. Quando cambiano i linguaggi e gli strumenti, cambiano anche i gesti quotidiani e le relazioni sociali. Per questo occorre soffermarsi su alcuni ambiti nei quali tali trasformazioni hanno ricadute molto concrete, a volte drammatiche...*” (Encicl. par. 131).

Emerge innanzitutto un problema di comunicazione pubblica, e quindi democrazia. Nel mondo dell’AI e della manipolazione/costruzione di dati, immagini, contenuti, rappresentazioni della realtà, “*non è più*

³⁸ Sia consentito rinviare a A. D’ALOIA, *Intelligenza artificiale, società algoritmica, dimensione giuridica. Lavori in corso*, in *Quaderni Costituzionali*, 3, 2022.

³⁹ V. GALLESE, op. cit., 94, riporta studi qualitativi sull’uso dell’app Replika, in cui “utenti dichiarano di amare, litigare, sentirsi capiti da un’entità che sanno essere un algoritmo”. E ancora (p. 104-105), sulle piattaforme come Replika o Character.AI, “*le conversazioni si intensificano, fino a strutturarsi come vere e proprie relazioni: ci si scrive ogni giorno, si condividono pensieri, emozioni, desideri, si celebrano anniversari. Alcuni utenti dichiarano apertamente di amare la propria IA; altri arrivano a interrompere relazioni umane per ‘colpa’ del partner artificiale. A livello fenomenologico, queste relazioni attivano dinamiche affettive reali: nostalgia, attaccamento, gelosia, senso di abbandono [...]* Le identità virtuali influenzano non solo il comportamento, ma la percezione di sé e dell’altro”.

⁴⁰ J. BALKIN, *The Path of Robotics Law*, in *California Law Review*, vol. 6, 2015, 56 ss.

⁴¹ Secondo L. PERILLI, *Coscienza artificiale*, cit., 14, “*Io non intendo dire che si debba o non si debba temere l’IA. Che l’IA sia intelligente o non sia intelligente. Che sia cosciente o non sia cosciente. Non è questo il punto. Il punto è che noi tendiamo ad adattare il nostro concetto di intelligenza, il nostro concetto di coscienza, a quel che le macchine algoritmiche fanno o non fanno fare. Stiamo progressivamente ma rapidamente modificando le nostre categorie. Noi, oggi, siamo o non siamo intelligenti nella misura in cui sappiamo fare o non fare quel che fa la macchina. Ora, poiché la macchina, se fa le nostre stesse cose, le fa certamente meglio, è bene che quelle cose le lasciamo fare alla macchina*”. Aggiunge però questo studioso: “*Si può, si deve però sospettare. Che avesse ragione Roger Penrose, o almeno lo possiamo sperare: che cioè, sebbene si possa immaginare che i singoli processi dell’intelligenza, e anche i singoli processi mentali, e anche i singoli processi che portano al costituirsi della coscienza, possano essere formalizzati e riprodotti per via algoritmica, né l’intelligenza, né la mente, né la coscienza sono rappresentabili semplicemente come la somma di tali singoli processi. Che il tutto non sia la somma delle parti*”.

*questione di separare il vero dal falso; la distinzione stessa ha perso significato, in un sistema che prospera proprio sulla coesistenza di realtà tra loro incompatibili?*⁴².

La sfera pubblica rischia di frammentarsi, le opinioni si radicalizzano e si rinchiudono in blocchi predefiniti, con un sostanziale impoverimento del dibattito pubblico e democratico: nessuno dialoga più con gli altri, se non con quelli che condividono le proprie posizioni.

Il pluralismo delle opinioni non scompare, ma tuttavia viene costretto in una dimensione reciprocamente chiusa, rigida, mentre il vero pluralismo ha bisogno di mobilità delle opinioni, di disponibilità ad ascoltare le ragioni degli altri, e a farsene eventualmente convincere.

La democrazia rischia di diventare un terreno per giochi di disinformazione e influenze opache, la cui efficacia viene moltiplicata dalla incontenibile diffusione e pervasività dei social e delle tecniche di neuro-targeting. Emblematica, con tutto il carico di polemiche e di dubbi che si è portata dietro, la vicenda delle elezioni presidenziali in Romania, in prima battuta annullate dalla Corte Costituzionale romena per una sospetta influenza sul primo turno elettorale da parte di ambienti russi, attraverso una campagna di disinformazione operata mediante bot e profili social artificiali⁴³.

Più che la libertà di manifestazione del pensiero, ad essere in discussione è la stessa libertà di pensiero, e il suo presupposto, vale a dire una corretta e consapevole informazione; e questo, anche al di là del caso limite del *social scoring*, che l'AI Act inserisce direttamente tra i sistemi di AI vietati.

Giustamente, si sottolinea nell'Enciclica, *“La disinformazione non nasce con l’LA, ma trova oggi in essa un moltiplicatore potente. La possibilità di manipolare contenuti, immagini e filmati espone i cittadini a prospettive parziali o fuorvianti. Il problema riguarda la dimensione culturale e morale, poiché la qualità della comunicazione pubblica dipende direttamente dalla fiducia sociale e incide su di essa. Un’informazione veritiera, infatti, non nasce da un controllo centralizzato o automatizzato. Nel discorso pubblico, la verità dei fatti possiede una dimensione razionale, poiché richiede verifica, riscontro delle fonti e responsabilità argomentativa; ma è ancor più relazionale: si costruisce attraverso legami di fiducia e pratiche condivise, in un confronto onesto con gli altri e con il mondo. Solo la ricerca condivisa della verità dei fatti, assunta come bene comune, può fondare una comunicazione giusta”*.

Tutto questo può incidere molto negativamente, operando una trasfigurazione della partecipazione dei cittadini alla vita politica, economica, sociale del Paese, che è lo scopo fondamentale del progetto costituzionale di eguaglianza sostanziale (art. 3, secondo comma, Cost.).

Il legame tra democrazia e verità è centrale nella riflessione di Leone XIV: *“...la vita democratica ...infatti, non vive soltanto di regole e procedure, ma anzitutto di un rapporto leale con i fatti e di un reale orientamento al bene delle*

⁴² J. XUN, *Ipnocrazia. Trump, Musk e la nuova architettura della realtà*, Roma, 2024, 7.

⁴³ In tema, v. ancora O. POLLICINO, *Costituzionalismo digitale*, 236; nonché C. SPINIELLO, *La seconda volta non si scorda mai. Note a margine delle elezioni presidenziali rumene 2024-2025*, in questa Rivista, n. 24, 2025, pp. 263-280, e (con riflessioni di carattere generale) T.E. FROSINI, *Proteggere la democrazia? Sì, ma con metodo liberal-democratico*, *ivi*, n. 16, 2025.

persone e del corpo sociale. Il disinteresse per la verità porta lentamente ma inesorabilmente a scivolare verso il totalitarismo, per il quale, come ha scritto la filosofa Hannah Arendt, i sudditi ideali non sono tanto quelli ideologicamente convinti, ma «la gente per la quale la distinzione tra fatto e finzione (cioè, la realtà dell'esperienza) e la distinzione tra vero e falso (cioè, i canoni del pensiero) non esistono più» (Encicl. par. 134).

La democrazia costituzionale ha bisogno della *ricerca della verità*, che è una cosa diversa dalla pretesa di sancire verità assolute e immutabili. 30 anni fa Peter Haberle ricordava, in un piccolo volume intitolato “Diritto e verità”, che lo Stato costituzionale ha nel pluralismo la sua cifra fondamentale, ma il pluralismo non è assenza o rifiuto di verità, né convinzione di “essere in possesso di precostituite verità eterne”. Invece esso “*si fonda su verità provvisorie, rivedibili, che assume in linea di principio al plurale e non al singolare e per decreto*”⁴⁴. E’ un equilibrio delicato, instabile; ma certo non può reggere se tutto può essere manipolato e presentato come verità, se rinunciamo a priori alla stessa possibilità della distinzione tra vero e falso.

Venanzio Postiglione mette la verità tra “le dieci parole tradite” alle quali ha dedicato un libro appassionato e intrigante⁴⁵. Nel volume ricorda alcune foto che hanno fatto la storia, in qualche misura cambiandola, almeno nella rappresentazione di alcuni fatti (la bambina vietnamita che corre disperata con la pelle bruciata dal napalm delle bombe americane; il giovane cinese che si piazza davanti al carro armato cinese impedendone temporaneamente l’avanzamento, come simbolo, dalla parte delle vittime, del massacro di Piazza Tienanmen nel 1989). Sono foto che hanno documentato più di ogni racconto l’atrocità della guerra, che erano in grado di tracciare una linea netta tra torti e ragioni, che soprattutto erano ‘vere’, identificavano in modo incontestabile quello che era accaduto. Oggi non sarebbero sufficienti. I sistemi di IA generativi possono produrre (senza una fotocamera) immagini realistiche e difficilmente distinguibili (nella loro non corrispondenza al reale) di fatti mai accaduti e con persone estranee o addirittura inventate⁴⁶. La fotografia rischia di perdere il suo ‘statuto’ di testimone oggettivo del reale, ma forse è la realtà stessa ad essere pericolosamente sfidata.

Un secondo lato del problema attiene a quella che è stata chiamata “società dell’anticipazione”. Gli algoritmi non si limitano a rispondere a quello che chiediamo. Spesso anticipano i nostri desideri e le nostre preferenze e opzioni comportamentali, in quale modo le inducono e le costruiscono, combinando machine learning, big data, scienza comportamentale, tecniche di *data mining* e di *nudging*, come scrive D. Cardon⁴⁷, «*gli algoritmi nascono da un desiderio di autonomia e libertà. Tuttavia contribuiscono anche ad assoggettare*

⁴⁴ P. HABERLE, *Diritto e verità*, Torino, 2000, 85.

⁴⁵ V. POSTIGLIONE, *Le dieci parole tradite. Come abbiamo smarrito le radici della nostra civiltà: dalla democrazia al talento*, Milano, 2026.

⁴⁶ Si veda, sul tema, da ultimo, F. RITCHIN, *L’occhio sintetico. Le trasformazioni della fotografia nell’era dell’intelligenza artificiale*, Torino, 2025.

⁴⁷ In D. CARDON, *Che cosa sognano gli algoritmi?*, Milano, 2016, 90. Secondo M. HILDERBRANDT, *Smart technologies and the End(s) of Law. Novel Entanglements of Law and Technology*, Cheltenham, 2015, 11, «*ambienti intelligenti anticipatori cominciano a trasformare il nostro rapporto con gli artefatti. A un certo punto, diventeremo consapevoli del fatto che siamo guardati e anticipati dalle*

l'internauta a quella strada calcolata, efficace, automatica, che si adatta ai nostri desideri regolandosi, in segreto, sul traffico altrui».

Quanto siamo liberi di scegliere cosa comprare, ma anche (e qui diventa un delicato problema di democrazia) cosa votare o come pensare? Qual è il confine tra ciò che chiediamo al software e ciò che ci viene indicato di chiedere?⁴⁸

La consapevolezza di questi rischi è assolutamente chiara: *“la comunicazione «non è solo trasmissione di informazioni, ma è creazione di una cultura»* (Encicl. par. 144). I contenuti che circolano negli ambienti digitali influenzano il modo in cui le persone percepiscono il mondo e introducono nella coscienza comune immagini e racconti che orientano i desideri e influenzano le scelte quotidiane. «Non è un mondo parallelo o puramente virtuale» (Encicl., par. 145), perché ciò che nasce in rete entra ormai a far parte della vita delle persone, soprattutto dei più giovani”.

E' molto interessante la conclusione su questo tema dell'Enciclica: *“Quando ogni gesto lascia tracce – spostamenti, acquisti, relazioni, preferenze – si crea un potere nuovo: quello di profilare, prevedere e orientare i comportamenti, spesso senza che le persone ne abbiano piena consapevolezza. Se questi dati vengono usati per prendere decisioni che incidono su opportunità concrete (accesso al credito, selezione del personale, servizi) si rischia di ledere la libertà e discriminare i più vulnerabili. Inoltre, il controllo non passa solo da divieti espliciti, ma dall'architettura della visibilità: ciò che viene amplificato o reso invisibile, ciò che è premiato o penalizzato, finisce per modellare opinioni e scelte, generando conformismo e autocensura. Per questo la libertà, nell'era digitale, non è soltanto un fatto interiore: è anche una questione pubblica, che domanda regole chiare, trasparenza, possibilità di ricorso e limiti proporzionati all'uso di tecnologie invasive, affinché la tecnica resti al servizio della persona e non diventi una forma di dominio delle coscienze”* (Encicl. par. 171).

Su questa linea, appaiono di grande interesse le riflessioni su vulnerabilità, ed “effetto della rivoluzione digitale sulla libertà umana”.

L'Enciclica si riferisce soprattutto alle forme di dipendenza legate all'economia digitale dell'attenzione, dove *“piattaforme e servizi sono progettati per catturare il tempo e lo sguardo degli utenti, sfruttandone le fragilità e indebolendo la libertà interiore”* (Encicl. par. 170).

Diventa fondamentale, soprattutto per i più piccoli, una seria educazione all'uso delle tecnologie digitali e dell'IA, che significhi anche e soprattutto “educare a decidere quando e per cosa *non* usarla [...] Dobbiamo educarci a digiunare dall'IA e proteggere i nostri giovani dalla promessa della macchina perfetta, da quella seduzione sottile che fa sembrare inutile il pensiero umano proprio quando è più

macchine e che dovremo capire come l'infrastruttura ci legge e con chi scambia questa conoscenza di noi e delle nostre preferenze (e dei rischi che questo incorpora)».

⁴⁸ Sulle metamorfosi della tecnologia da strumenti “between us”, a strumento “about us”, e infine a strumento “in us”, perché ha iniziato a sostituire i nostri pensieri (machine learning e intelligenza artificiale) prendendo decisioni autonome al nostro posto”, v. G. VACIAGO, *Cyber cop contro criminal bot*, in *Aspenia*, 2019, n. 85, 117.

necessario” (Encicl. par. 140). Fondamentale, è vero; ma è un compito e un obiettivo immane, forse persino illusorio allo stato attuale dell’interazione digitale⁴⁹.

7. Il lavoro, il pericolo della scomparsa di intere filiere occupazionali è il invitato di pietra, invero palese, di ogni discorso sull’AI.

Il paradosso è ormai ‘scoperto’, apertamente dichiarato. L’enorme sviluppo economico collegato alla diffusione dei sistemi di AI avrà una distribuzione scandalosamente asimmetrica tra capitale e lavoro. La crescita dei bilanci delle big tech, entità quasi statali (e forse anche più-che-statali) sul piano economico-finanziario, sarà accompagnata da pesanti ricadute sui livelli occupazionali.

Categorie come l’utilità sociale o le altre contenute nei commi 2 e 3 dell’art. 41 Cost. (che parlano di libertà, dignità umana, sicurezza, salute, ambiente, fini sociali e ambientali), e più in generale tutto il disegno costituzionale di società, fondato sulla centralità del lavoro, sulla pari dignità sociale, e sulla tutela dei diritti dei lavoratori devono essere adattati (ma forse sono già ‘pronti all’uso’) alle nuove sfide che ci attendono (pensiamo solo al controllo algoritmico e allo scoring sui lavoratori del food delivery, che ha prodotto già importanti interventi del giudice del lavoro⁵⁰).

La AI revolution ha bisogno di essere accompagnata e *corretta* da un pensiero *costituzionale*, deve produrre una risposta in termini di concettualizzazione di diritti e principi, allo stesso modo di come la rivoluzione industriale ha prodotto l’evoluzione welfarista degli Stati liberali nel XIX secolo e il costituzionalismo sociale del XX secolo.

Le preoccupazioni sul fronte della perdita di posti di lavoro cominciano ad essere molto diffuse e allarmanti, soprattutto di fronte allo sviluppo dei modelli di Agentic AI, con i quali si realizza il salto di qualità (e di scala) dal linguaggio (scritto o parlato) sollecitato dal prompt umano alla capacità di perseguire e realizzare obiettivi, anche a lungo termine, prendere decisioni ed eseguire flussi di lavoro complessi senza un intervento umano continuo.

La novità è precisamente spiegata da Cosimo Accoto (C. Accoto, 2024, 74 ss.): “*gli agenti artificiali autonomi sono “sistemi computazionali dotati di autonomia crescente, capaci di raccogliere informazioni e interagire con ambienti/sistemi esterni e di eseguire attività e compiti assegnati per giungere ad un risultato prefissato, senza intervento umano immediato e continuo. [...] Reasoning e Acting (al modo specifico della machine agency, ricordiamo sempre) sono al centro di questa intelligenza generativa agenziale. [...] Stiamo entrando nell’era dell’iperautomazione e con essa in quella dei digital worker umani e non, ... dobbiamo approfondire questa nuova agentività più-che-umana”.*

⁴⁹ Così L. PERILLI, *Coscienza artificiale*, cit., 203.

⁵⁰ Su cui v. A. SIMONCINI, *Il linguaggio dell’intelligenza artificiale e la tutela costituzionale dei diritti*, in *Rivista AIC*, n. 2/2023, 32-33.

Un nuovo ‘frame’, in cui rischiano di apparire ingenui o forse troppo ambiziose espressioni come *human in the loop* o *human in control*, che continuano ad essere la ‘prima linea’ della nostra apparente capacità di governo del fenomeno AI. Come scrive acutamente ancora Accoto⁵¹, “*potremmo così accorgerci con sorpresa che lo human non è più quello di una volta e che il loop può cambiare. E anzi sta cambiando decisamente e decisionalmente. Umani non si è e non si resta. Umani si diviene. Sempre, nuovamente e diversamente. Per essere più espliciti, l’umano che salirà su un’auto a guida autonoma non sarà lo stesso umano che è salito finora su un’auto a sua guida. E il loop in cui sarà preso non sarà più lo stesso. Per questo è utile riconoscere criticamente come l’AI sia più scienza dell’umano che scienza della macchina...*”.

Mi preoccupano molto soprattutto i rischi di ‘cambiamento’ dell’umano. Ci sono ricerche che mostrano oggettivamente un effetto di riduzione della connettività cerebrale nei casi di uso prolungato e costante dei sistemi LLM. C’è anche la parola per descrivere questo fenomeno: “cognitive surrender”, cioè un adattamento verso il basso, l’abitudine alla delega verso la macchina e il sistema artificiale al posto della fatica del pensiero e del lavoro intellettuale, come scelta comoda ma alla lunga pericolosa e penalizzante⁵². Leone XIV parla di sfida “intellettuale e sapienziale” (Encicl. par. 146): “*Si moltiplicano conoscenze frammentarie, ma diventa più difficile cogliere la realtà nel suo insieme, porre domande di senso, sviluppare un autentico pensiero critico e creativo. Molti educatori avvertono già i segni di una possibile disumanizzazione, in cui le persone “sanno molte cose” ma faticano a dare un orientamento alla propria vita, anche a causa dell’incapacità di connettere le informazioni e le conoscenze, e di non perderne l’orizzonte di senso. Occorre promuovere una vera igiene dell’attenzione: ritmi che prevedano silenzio, studio approfondito, lettura, confronto ponderato; senza questi elementi la libertà interiore può risultare compromessa*” (ibid.).

Tornando alla questione del lavoro, la cosa inattesa è che ad essere a rischio sono intere filiere di lavoro soprattutto intellettuale; non tanto, e non solo, i “lavori particolarmente gravosi, ripetitivi o pericolosi”, di cui parla il documento papale.

Qui la preoccupazione dell’Enciclica è apertamente dichiarata. Il lavoro “*resta una dimensione fondamentale dell’esperienza umana: non soltanto mezzo di sostentamento, ma luogo di espressione, di relazioni, di contributo alla comunità. Perciò, i problemi legati al lavoro non riguardano solo il reddito necessario alla sopravvivenza delle famiglie. [...] il lavoro non è un semplice strumento, ma esprime e accresce la dignità della nostra vita. È un’esigenza inscritta nella condizione umana, un cammino ordinario verso la maturità, lo sviluppo e la realizzazione personale*” (Encicl. par. 149). Il diritto al (e del) lavoro produce l’eguaglianza, individuale e collettiva (nel senso di coesione della società), ne è il principale fattore propulsivo nel suo essere -per usare le parole di Giuseppe Capograssi- “*il partecipare che fanno alla faticosa creazione della vita sociale le singole vite individuali con la propria attività*”⁵³.

⁵¹ C. ACCOTO *Il pianeta latente*, Milano, 2024, 82.

⁵² P. BENANTI, *La nuova logica del dominio. Potere computazionale, democrazia e condizione umana*, Roma-Bari, 2026.

⁵³ G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell’individuo contemporaneo*, in *Opere*, vol. V, Milano, 1959, 493.

L'eguaglianza *con* il lavoro è qualcosa di più e di diverso dalla solidarietà verso i soggetti più deboli e svantaggiati sul piano economico e sociale: è l'eguaglianza che si costruisce attraverso l'impegno emancipante dei suoi stessi destinatari, è 'dignità sociale', sintesi di pieno sviluppo della persona e partecipazione alla vita sociale, politica ed economica del Paese.

La sostituzione del lavoro macchinico a quello umano altera profondamente i nostri sistemi di welfare, costruiti sulla centralità del lavoro, indebolisce la coesione sociale, e in definitiva la stessa tenuta democratica.

Cosa fare per disinnescare o almeno per contenere questa dinamica esplosiva di impoverimento e di contrazione sociale?

Ovviamente è un tema di politiche economiche e sociali che non possono essere tracciate in un documento di questo tipo. Papa Leone XIV non può che auspicare che *“la regola generale deve restare la tutela dei posti di lavoro e del ruolo insostituibile della persona. L'obiettivo di maggiori profitti non può giustificare scelte che sacrificano sistematicamente l'occupazione, perché la persona umana è fine e non mezzo, e l'ordine economico deve rimanere sottoposto alla sua dignità e al bene comune”* (Encicl. par. 152); e sottolineare che *“non basta reagire quando i posti scompaiono, ma occorre governare in anticipo la trasformazione (nel senso che) ogni introduzione di automazione e di LA dovrebbe essere accompagnata da scelte verificabili di tutela dell'occupazione, di riqualificazione e di partecipazione dei lavoratori, perché la tecnologia sia orientata a liberare tempo e capacità umane, non a produrre esclusione”* (Encicl. par. 156). Semmai, bisogna capire (e questo c'è nell'Enciclica) che servono *“politiche attive (che) rendano accessibili a tutti formazione continua e passaggi professionali, senza scaricare sui singoli l'intero costo dell'adattamento alle trasformazioni?”* (ibid.). In una sua brillante e ormai 'classica' riflessione sul mondo digitale (definito come The Game), Alessandro Baricco ha sottolineato che *«... il Game è difficile. Magari divertente, ma troppo difficile. (...) Per sopravviverci bisogna avere skill non indifferenti che peraltro non vengono insegnate. (...) Non ci sono reti di protezione, né sistemi per recuperare chi è caduto. (...) Non lasceremo nessuno indietro non è una frase da Games»*⁵⁴.

In sostanza, non è solo questione di posti di lavoro che si perdono, e che in parte (almeno si spera) potranno essere compensati da nuove esigenze e da nuove opportunità occupazionali indotte proprio dall'evoluzione tecnologica nel senso dell'automazione. Stare al passo con le trasformazioni digitali richiede un aggiornamento complessivo dei modelli di istruzione e formazione professionale, un forte investimento sull'alfabetizzazione digitale e sulla AI Literacy⁵⁵, e un ripensamento di alcune strutture portanti del welfare: percorsi di reinserimento nel lavoro, reddito di cittadinanza o comunque strumenti compensativi per le situazioni di disoccupazione di lungo periodo. Altrimenti, il divario sociale ed economico legato proprio all'accesso e alla *familiarità* con le nuove tecnologie rischia di amplificarsi.

⁵⁴ A. BARICCO, *The Game*, Torino, 2018, 320.

⁵⁵ L. FLORIDI, M. Lovecchio, *L'Italia nell'era dell'IA*, Fondazione Leonardo, 2026, 85.

8. Il processo di affiancamento/sostituzione dell'IA rispetto alla decisione umana trova un terreno particolarmente controverso nel campo degli usi militari⁵⁶.

Non che la guerra abbia bisogno dei sistemi di arma guidati da AI per manifestare la sua totale disumanità. Purtroppo la guerra è profondamente umana, e proprio per questo crudele e distruttiva. Umano e disumano sono lati della stessa medaglia.

Giustamente il Papa sottolinea che *“L'LA non sottrae il conflitto alla sua intrinseca disumanità: può soltanto renderlo più rapido e impersonale, abbassando la soglia del ricorso alla violenza e trasformando la difesa in previsione operativa, con le vittime ridotte a dati”* (Encicl. par. 198). In questo può venire eroso un principio di responsabilizzazione della decisione sull'impiego della forza militare, e di valutazione di ciò che è realmente proporzionato e necessario rispetto alle esigenze del conflitto.

Come viene evidenziato nel documento, *“L'LA tende a comprimere i tempi decisionali; ma, in guerra, decisioni irreversibili non possono avere come criteri supremi rapidità ed efficienza. Il terzo criterio è la distinzione e la protezione dei civili. Ogni tecnologia che rende più facile colpire senza vedere il volto dell'altro abbassa la soglia morale del conflitto. La selezione dei bersagli e l'impiego della forza non possono confondere combattenti e non combattenti, né ignorare l'impatto sulle popolazioni indifese”* (Encicl. par. 199).

In questa ottica, diventa più stringente la ricerca di modi e soluzioni tecniche per assicurare *“tracciabilità e possibilità di ricostruire le decisioni, così che responsabilità ed eventuali colpe non si dissolvano “nella macchina” e nei suoi processi opachi e automatizzati”* (Encicl. par. 200).

9. Per anni abbiamo ingenuamente coltivato l'idea che la rivoluzione digitale avrebbe consentito di ridurre tutta una serie di attività con un elevato impatto ambientale.

Abbiamo invece dovuto prendere atto che *“Gli attuali sistemi di LA richiedono grandi quantità di energia e acqua, incidono in modo significativo sulle emissioni di anidride carbonica e consumano risorse in maniera intensiva. Con l'aumento di complessità, soprattutto nei grandi modelli linguistici, crescono anche i bisogni di potenza di calcolo e capacità di archiviazione, che si appoggiano su un insieme di macchine, cavi, centri dati e infrastrutture energivore”* (Encicl. par. 101). Insomma, l'IA richiede enormi quantità di energia per il funzionamento. In questa ottica, bisogna mantenere l'attenzione non solo sui fini dell'IA ma sui *“mezzi impiegati nella sua applicazione”*⁵⁷.

Gli sviluppi dell'IA pongono anche un'esigenza di sostenibilità, sotto diversi profili.

In particolare, Kate Crawford⁵⁸ ha spiegato con argomentazioni convincenti che l'IA è un *registro del potere*, nel senso che i sistemi di AI riflettono e alimentano – in un rapporto circolare – forze e processi

⁵⁶ Su questo tema, un testo di riferimento è M.R. TADDEO, *Codice di guerra. Etica dell'intelligenza artificiale nella difesa*, Milano, 2025.

⁵⁷ K. CRAWFORD, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'LA*, Bologna, 2021, 255.

⁵⁸ *Ivi*, 249.

economici, sociali, culturali. Dietro le applicazioni di IA, ci sono situazioni e problemi di sfruttamento di lavoratori e risorse umane, materiali, energetiche, ambientali in paesi poveri (qualcuno addirittura arriva a dire che AI non sta per Artificial Intelligence, ma per African Intelligence, alludendo al fatto che in molti paesi africani le grandi compagnie tecnologiche delocalizzano, con condizioni di lavoro ai limiti dello sfruttamento, le attività di etichettatura e catalogazione dei dati che poi servono ad addestrare e alimentare i sistemi di IA). Anche questi temi vanno considerati quando si parla di etica e sostenibilità dell'IA.

Sul punto, l'Enciclica è molto diretta, parlando di *“nuove schiavitù (che) si alimentano di catene economiche e infrastrutture digitali”* (Encicl. par. 173 ss.), e ponendo l'esigenza ineludibile *“che imprese e investitori assumano chiari criteri di verifica etica preventiva (due diligence), includendo tra le priorità la tutela dei lavoratori, il contrasto al lavoro forzato e l'impatto sociale dei modelli d'impresa basati sui dati”* (Encicl. par. 179).

C'è infine un terzo livello che è bene illustrato dalla 'Magnifica Humanitas', quando parla delle nuove *“terre rare”* del potere: *“Il colonialismo ai nostri giorni mostra un volto inedito. Non domina solo i corpi, ma si appropria dei dati, trasformando le vite personali in informazioni sfruttabili. Interi territori, soprattutto quelli con minore rilevanza geopolitica e maggiore fragilità strutturale, vengono al presente attraversati da una nuova logica di estrazione: quella di flussi sanitari, profili epidemiologici, mappe genetiche e dati demografici. [...] Chi possiede i dati sanitari di intere popolazioni, oggi raccolti spesso sotto il segno dell'aiuto, della ricerca o dell'innovazione, possiede in realtà una leva strutturale sul futuro: può modellare i bisogni e i mercati. E può decidere, prima degli altri, a chi destinare farmaci, investimenti, protezioni”* (Encicl. par. 178).

10. Provo a concludere questa 'lettura' dell'Enciclica 'Magnifica Humanitas' con una citazione finale, che in un certo senso ci riconduce alla specialità e irriducibilità dell'intelligenza umana.

Scriva Papa Leone XIV *“Per un algoritmo, l'errore è qualcosa da correggere; per una persona, può essere l'inizio di un cambiamento profondo”* (Encicl. par. 128).

E' una frase illuminante, densa di significati. Ci mette davanti alla differenza più semplice, intuitiva e al tempo stesso 'abissale', tra noi e le 'macchine': la vita, quel suo essere *“una battaglia che si conclude sempre con una sconfitta”*, e dove proprio questo è ciò che rende possibile *“provare paura, bisogno, desiderio, noia, e venire sospinti dall'assillo della volontà”*⁵⁹.

La 'finitezza' o 'finitudine' ci restituisce il senso inimitabile e irripetibile della nostra vita e delle altre vite, ciascuna a suo modo diversa. La vita come opportunità: di scegliere, di essere, di cambiare, di sbagliare, di fare esperienza di tutte queste cose. Scrive Telmo Pievani che *“avere coscienza della finitudine ha ... un*

⁵⁹ M. FERRARIS, *La pelle*, cit., 54-55. Per questo studioso, *“il confine è tracciato, e non potrebbe essere più netto. Da una parte abbiamo le lucertole, i pappagalli e i professori, il cui corpo o è acceso o è spento, e se è spento lo è per sempre, condividendo quella malattia mortale che è la vita. Dall'altra, ci sono gli orologi, le lampadine e le intelligenze artificiali generative, che si possono accendere e spegnere una quantità di volte con piena indifferenza, così da non provare né i piaceri o i tormenti della vita, né l'anticipazione della morte, né il senso di stare vivendo una storia che è unica e non si può riscrivere, per cui è necessario darsi da fare, e in fretta”*.

*grande valore umanistico, perché ... ci dona anche la compassione per tutti gli altri che, come noi, sono mortali e in cerca di un senso. La finitudine è il fondamento della nostra comunità di destino, della solidarietà tra disperati, una solidarietà che nasce tra le catene. Siamo mortali ma non siamo soli, lo siamo tutti*⁶⁰.

Magnifica humanitas, allora, perché sa inventare macchine straordinarie, immaginare mondi nuovi e lontanissimi da esplorare, scrutare e capire le profondità biologiche del corpo umano e di ogni organismo vivente, ma tutto questo se saprà e vorrà mantenere la consapevolezza della sua unicità e dignità.

Non sarà facile, non basta dirlo. La rivoluzione disegnata dalle tecniche e dai sistemi di AI appare effettivamente e radicalmente trasformativa. Stiamo parlando di un processo che mette in gioco domande fondamentali sul futuro dell'umanità, sul "tipo di mondo (che si) desidera creare ed abitare", e "*mette in discussione gli esseri umani in quelle che sono le loro caratteristiche più intime e preziose*"⁶¹.

Peraltro, l'AI non è e non sarà una fase passeggera nell'evoluzione tecnologica, ma un modo irreversibile di ridefinire le forme della nostra esistenza e le grandi categorie del nostro agire, come l'intelligenza, l'autonomia, la responsabilità, il modo di socializzare, per cui quello che decidiamo o consentiamo oggi avrà un impatto anche sulle generazioni che verranno dopo di noi.

Le 'cose nuove' di cui parlò Leone XIII nell'Enciclica del 1891 sono diventate, nel tempo e attraverso molti contrattempi e difficoltà, un tema ineludibile nella ricerca di una società giusta. Si sono tradotte in norme costituzionali; hanno conquistato irreversibilmente lo spazio del dibattito politico e della mobilitazione sociale, anche quando mancano soluzioni adeguate o sono insufficienti. Del resto, la domanda di eguaglianza è una domanda incessante, mutevole, un orizzonte destinato ad allontanarsi ogni volta che abbiamo la sensazione di averlo raggiunto o di essergli vicino.

Sono convinto (o almeno ho speranza) che tutte queste preoccupazioni intorno allo sviluppo dei sistemi di IA, la ormai acquisita consapevolezza delle criticità e dei rischi che accompagnano le pur rilevanti opportunità che questa nuova tecnologia è in grado di offrire in tantissimi settori della vita sociale ed economica nuovi, possano produrre un analogo moto di risposta e di contenimento.

Il problema -è inutile nascondere- è la velocità impetuosa di questa trasformazione, delle sue applicazioni e dei suoi effetti. La speranza è che non siamo ormai troppo avanti.

⁶⁰ T. PIEVANI, *Finitudine. Un romanzo filosofico su fragilità e libertà*, Milano, 2020, 245 ss.

⁶¹ Cfr. L. ALEXANDRE, *La guerra delle intelligenze*, trad. it., Torino, 2018, 289.