

«ANTIQUA ET NOVA» L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE AL SERVIZIO DELLA DIGNITÀ UMANA E DEL BENE COMUNE

Ferenc Patsch S.I.

207

La domanda del secolo probabilmente è quella sullo sviluppo dell'intelligenza artificiale (IA): essa verrà programmata per affiancare, appoggiare e potenziare l'uomo o per sostituirlo? E la Chiesa può avere voce in capitolo in questo ambito? La «Nota» *Antiqua et nova* (AN), pubblicata congiuntamente dal Dicastero per la dottrina della fede e dal Dicastero per la cultura e l'educazione il 28 gennaio 2025, previa approvazione di papa Francesco, prende posizione sulle domande sopra formulate. Inoltre, fornisce un'analisi completa e informata dell'ampio spettro di questioni etiche riguardanti l'intelligenza artificiale e il suo rapporto con l'intelligenza umana¹.

Il documento, relativamente voluminoso – con 117 paragrafi e 215 note a piè di pagina –, è ben lontano dall'essere un semplice «libro apologetico». Gli standard di questo genere letterario di solito sono già molto elevati, ma *Antiqua et nova* anche in questo campo fa il punto, con grande finezza, sulle sfide e sulle opportunità dell'IA, per quanto possano essere prevedibili dalla nostra prospettiva. Il suo approccio transdisciplinare fornisce una lettura scientificamente informata e, al tempo stesso, autenticamente teologica di questo fenomeno tecnologico contemporaneo, integrandolo nell'insegnamento sociale della Chiesa. Il suo messaggio fondamentale è duplice: da un lato, l'intelligenza umana è, in linea di principio, irriducibile all'IA (cfr AN 7-12; 30-35); dall'altro, il suo sviluppo morale deve essere guidato dalla dignità umana e dalla promozione del bene comune (cfr AN 48; 50; 106; 42; 43; 110). Il documento è realistico, ma anche pieno di speranza, perché afferma che l'IA «può essere messa a servizio dell'umanità e contribuire al bene comune» (AN 106; cfr 110).

1. La «Nota» si può consultare in www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20250128_antiqua-et-nova-it.html

La «Nota» si basa essenzialmente sulla dottrina morale e sociale della Chiesa e sulle precedenti dichiarazioni di papa Francesco sull'argomento. Si compone di sei parti, organicamente connesse tra loro: dopo una breve «Introduzione» (I), chiarisce «che cos'è l'intelligenza artificiale» (II); quindi analizza «il concetto di intelligenza nella tradizione filosofica e teologica» (III); considera «il ruolo dell'etica nel guidare lo sviluppo e l'uso dell'IA» (IV); e, nella sezione più ampia, tratta in modo abbastanza dettagliato «alcune questioni specifiche» (V); e si conclude con alcune «riflessioni finali» (VI).

208

In questo articolo cercheremo di presentare, senza pretendere di essere esaustivi, le idee più importanti del documento dal punto di vista filosofico-teologico, facendo riferimento in particolare agli elementi nuovi.

Il nome «fuorviante» dell'IA e la confutazione di un certo «tecno-ottimismo»

Nella vita ordinaria, siamo ormai abituati a usare un linguaggio antropomorfo, simile a quello umano, quando parliamo della cosiddetta «intelligenza artificiale». Espressioni come «memoria della macchina», «comunicazione della macchina», «apprendimento della macchina» e, addirittura, «ragionamento della macchina» sono entrate nel linguaggio comune. Tutto questo sembra esprimere un bisogno umano più profondo di relazionarsi in modo sensibile ed empatico (quasi come con una persona) con tutto ciò che assomiglia a un essere vivente. Si tratta presumibilmente di un'esigenza umana: quella di ridurre il nostro senso di minaccia nei confronti dell'alterità delle macchine². Il nuovo documento dottrinale richiama l'attenzione su un pericolo reale a questo proposito: l'umanizzazione del linguaggio è anche fonte di malintesi, perché alla fine porta ad attribuire ingiustificatamente alle macchine caratteristiche proprie dell'essere umano.

Antiqua et nova avverte che le macchine che vengono dette «intelligenti» non hanno la stessa qualità di intelligenza dell'uomo (cfr AN 7-12), per cui l'introduzione del concetto di intelligenza artificiale – che all'inizio doveva avere un ruolo di *marketing* e generare interesse,

2. Cfr CH. BARRONE, «Etica ed educazione alla pace: le sfide delle IA», in C. D'ANTONI – A. MICHIELI (edd.), *Intelligenze artificiali e pace*, Roma, Ave, 2024, 43 s.

attirando investitori che finanziassero la ricerca³ - è in realtà fuorviante. È vero che alcuni sistemi di IA - in particolare, la cosiddetta «IA ristretta» (*narrow AI*) (AN 8) - possono «affiancare o addirittura sostituire le possibilità umane in molti settori» (AN 9). In particolare, essi si sono dimostrati efficaci in compiti specifici come l'analisi dei dati, il riconoscimento delle immagini, la diagnostica medica, nonché le traduzioni da una lingua all'altra, le previsioni del tempo, la classificazione delle immagini, la generazione di immagini su richiesta dell'utente e la risposta a domande complesse. Tuttavia, essi non sono realmente «intelligenti» nel senso stretto del termine.

“ L'IA non dovrebbe essere vista come una forma artificiale dell'intelligenza, ma come uno dei suoi prodotti.

Certo, ci sono ricercatori, ricorda il documento, che sperano che gli sviluppi porteranno alla creazione della cosiddetta «intelligenza artificiale generale» (AGI), che dovrebbe essere in grado di superare le capacità mentali umane - ad esempio, la biotecnologia dovrebbe consentire la «superlongevità» -, ma questo «tecno-ottimismo» non è condiviso da tutti; alcuni studiosi sono più scettici (cfr AN 9). Qualunque sia l'esito della ricerca, si può generalmente notare che «vi è l'assunto implicito che la parola “intelligenza” vada usata allo stesso modo sia in riferimento all'intelligenza umana che all'IA» (AN 10). Tuttavia, «ciò non sembra riflettere la reale portata del concetto» (ivi). In ogni caso, il punto di riferimento primario della parola «intelligenza» - nel linguaggio scolastico, il *princeps analogatum* - è l'essere umano: «L'intelligenza è infatti una facoltà relativa alla persona nella sua integralità, mentre, nel contesto dell'IA, è intesa in senso funzionale [cioè meramente analogico]» (ivi). Di conseguenza, l'IA «non dovrebbe essere

3. Ricordiamo che la prima volta che è stata usata l'espressione «intelligenza artificiale» per indicare la disciplina che oggi conosciamo fu il 31 agosto 1955, con una richiesta di finanziamento di 13.500 dollari alla Fondazione Rockefeller per un progetto dal titolo «Una proposta di progetto per una ricerca estiva a Dartmouth sull'Intelligenza Artificiale»: cfr C. G. FERRAUTO (ed.), *Intelligenza Artificiale. Così davvero, come funziona, che effetti avrà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020, 27.

e sociale del-
sco sull'argo-
tra loro: dopo
genza artifi-
la tradizione
el guidare lo
atta in modo
: si conclude
retendere di
al punto di
are agli ele-

«ottimismo»

linguaggio
della cosid-
della mac-
della mac-
della mac-
entrate nel
egno uma-
tico (quasi
vere viven-
i ridurre il
cchine? Il
icolo reale
e fonte di
mente alle

tre «intel-
) (cfr AN
tificale -
interesse,

IA», in C.
124, 43 s.

vista come una forma artificiale dell'intelligenza, ma come uno dei suoi prodotti» (AN 35). Infatti, «le sue caratteristiche avanzate conferiscono all'IA sofisticate capacità di eseguire compiti, ma non quella di pensare» (AN 12)⁴.

Comprensione integrale dell'intelligenza umana e «riduzionismo digitale»

210

Per dimostrare che la comprensione umana differisce dalla «comprensione» delle macchine non solo in termini pratici, ma anche di principio, la «Nota» fornisce una breve panoramica filosofica (cfr AN 13-29). La parte più importante della sintesi è la tradizione filosofica medievale, che si avvicina all'idea di «intelligenza» con i concetti complementari di *intellectus* («intelletto») e *ratio* («ragione»). Secondo san Tommaso d'Aquino, soltanto l'intelletto è in grado di cogliere la verità che sta a fondamento delle cose; la ragione, invece, «deriva [solo] dalla ricerca e dal processo discorsivo [del pensiero]»⁵. L'intelletto, dunque, è l'intuizione più profonda della verità – ossia, il suo «coglierla con gli "occhi" della mente» –, che sta alla base di ogni ragionamento; la ragione è il processo discorsivo e analitico che porta alla formulazione di un giudizio. Va notato che l'IA è capace solo di quest'ultimo processo; perciò si può dire che il suo funzionamento corrisponde solo al livello della *ratio*, mentre l'intelligenza dell'uomo, in quanto uomo, comprende entrambi i livelli: egli può pensare davvero anche a livello dell'*intellectus* (cfr AN 14).

Secondo un'opinione diffusa tra gli empiristi, a cui sono particolarmente favorevoli le cosiddette «discipline STEM» (*Science, Technology, Engineering e Mathematics*), il termine «intelligenza» va inteso in modo funzionalistico. Secondo il Test di Alan Turing, come ricorda il documento, «una macchina è da considerarsi "intelligente" se una persona non è in grado di distinguere il suo comportamento da quello di un altro essere umano» (AN 11). In questo contesto, il comportamento si riferisce chiaramente ad alcuni «compiti intellettuali specifici» (ivi); ma

4. Poi, per chiarire il campo semantico dell'IA, il documento afferma: «L'espressione "intelligenza artificiale" è da intendersi come un termine tecnico per indicare la relativa tecnologia, ricordando che l'espressione è usata anche per designare il campo di studi e non solo le sue applicazioni» (AN 35, nota 70). L'IA è quindi solo un prodotto dell'intelligenza umana, e non qualcosa di direttamente paragonabile ad essa (cfr AN 12: l'IA non è creativa nel senso della creatività umana, né è capace di «pensiero critico»).

5. TOMMASO D'AQUINO, s., *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 5, ad 3.

questo ragionamento rischia di trascurare l'esperienza umana in tutta la sua ampiezza: essa, infatti, non consiste solo nel pensiero astratto, ma anche in tutta una serie di emozioni, nella creatività, nel senso estetico, morale e, non da ultimo, religioso. In effetti, l'intelletto umano è in grado di fare molto di più che risolvere semplicemente problemi funzionali: invece di inserire, come una sorta di *puzzle*, gli elementi che ancora mancano nel quadro generale, può in qualche modo vedere attraverso l'intero sistema, e persino, in una certa misura, inventarlo, crearlo. Da questo punto di vista, c'è una differenza irriducibile tra l'intelligenza umana, per eccellenza creativa, e quella artificiale: differenza che viene quasi oscurata dall'uso superficiale del linguaggio. In contrasto con gli approcci scientifici metodici ma riduzionistici, *Antiqua et nova* mette in primo piano proprio questa verità: «Nel caso dell'IA, l'"intelligenza" di un sistema è [di solito] valutata, metodologicamente ma anche riduzionisticamente, sulla base della sua capacità di produrre risposte appropriate [...] a prescindere dalla modalità con cui tali risposte vengono generate» (ivi). In un passo successivo, il documento sottolinea pure che il ruolo del corpo – come presenza o assenza – non è affatto trascurabile in termini di differenza tra l'uomo e l'algoritmo. Gli autori di *Antiqua et nova* mostrano giustamente che, sebbene ai sistemi avanzati di IA si possa insegnare ad «apprendere» (*machine learning*) in determinate condizioni, «questa sorta di addestramento è essenzialmente diverso dallo sviluppo di crescita dell'intelligenza umana, essendo questa plasmata dalle sue esperienze corporee: stimoli sensoriali, risposte emotive, interazioni sociali e il contesto unico che caratterizza ogni momento» (AN 31). Elementi di questo tipo modellano e formano il singolo individuo, perché «l'intelligenza umana continuamente si sviluppa in modo organico nel corso della crescita fisica e psicologica» (ivi), e nel suo sviluppo è «plasmata da una miriade di esperienze vissute nella corporeità» (ivi). Pertanto, nel confronto con essa, l'intelligenza delle macchine «va considerata per quello che è: uno strumento, non una persona» (AN 59; cfr AN 68; 102).

Responsabilità morale basata sulla dignità della persona e sul bene comune

Lo scopo principale della pubblicazione di *Antiqua et nova* era chiaramente quello di coinvolgere le persone di buona volontà in una riflessione sulle questioni morali suscitate dall'IA alla luce della coscienza

cristiana e della Dottrina sociale della Chiesa, e di sensibilizzare il grande pubblico su possibili abusi. Non è un caso che la radice della parola «responsabilità» compaia più di 40 volte nel testo italiano⁶. In un passo significativo, si legge: «Per rispondere a queste sfide, va richiamata l'attenzione sull'importanza della responsabilità morale fondata sulla dignità e sulla vocazione della persona. Questo principio è valido anche per le questioni riguardanti l'IA. In tale ambito, la dimensione etica assume primaria importanza, poiché sono le persone a progettare i sistemi e a determinare per quali scopi essi vengano usati» (AN 39). Il documento afferma, con un'antropologia realistica, che «tra una macchina e un essere umano, solo quest'ultimo è veramente un agente morale, cioè un soggetto moralmente responsabile che esercita la sua libertà nelle proprie decisioni e ne accetta le conseguenze» (ivi), perché solo gli esseri umani «sono in relazione con la verità e il bene», e solo loro «sono guidati dalla coscienza morale», che ci chiama tutti «ad amare, a fare il bene e a fuggire il male» (ivi). A causa di questa responsabilità peculiare, l'uomo è chiamato a «seguire la voce della coscienza, discernendo con prudenza e ricercando il bene possibile in ogni situazione». Tutto ciò è eminentemente umano, «appartiene all'esercizio dell'intelligenza da parte della persona» (ivi).

Nella teologia morale tradizionale (aristotelico-tomista), che è alla base di *Antiqua et nova*, la qualità morale di un'azione dipende da tre fattori: l'oggetto morale, l'intenzione e le circostanze. La «Nota» esorta quindi a tener conto di tutti e tre gli aspetti in ogni applicazione della IA. *Antiqua et nova*, continuando e sviluppando il contenuto dell'enciclica di papa Francesco *Fratelli tutti* (2020), offre un duplice criterio per il giudizio morale sull'IA: quello della dignità umana e quello del bene comune. L'intelligenza artificiale può essere considerata moralmente buona solo se, da un lato, è a servizio della «dignità intrinseca di ogni uomo e di ogni donna» e, dall'altro, aiuta «a manifestare questa dignità e ad incrementarne l'espressione, a tutti i livelli della vita umana, inclusa la sfera sociale ed economica» (AN 42). Il documento, che si concentra sul benessere integrale (cfr AN 27; 111) e sul bene generale

6. Sulla nozione di «responsabilità», cfr AN 47; sulla triade «libertà, responsabilità e fraternità», cfr AN 48; sulla responsabilità come *accountability*, cfr AN 53; sulla responsabilità di essere «custodi e servitori della vita umana», cfr AN 71; sulla «pubblica responsabilità», cfr AN 93; e così via.

della persona umana (cfr AN 1; 6; 10; 16; 26-29; 51; 54; 68; 74; 77-79; 97-98; 111; 116 ecc.), chiede una cura integrale dell'altro (cfr AN 116) e colloca anche lo sviluppo dell'IA in questa prospettiva etica.

Tutto ciò va ben oltre la logica delle macchine e presuppone l'esercizio della virtù cardinale della «prudenza». Questa fa sì che individui e comunità possano «discernere come usare l'IA a beneficio dell'umanità, evitando al contempo applicazioni che potrebbero sminuire la dignità umana o danneggiare il pianeta» (AN 47). In questo contesto, il concetto di responsabilità deve essere inteso in senso ampio: esso non significa solo «dare conto di ciò che si è fatto», ma include anche il «prendersi cura dell'altro» (AN 47; 111). Queste idee sottolineano la responsabilità dell'individuo – che una macchina o un algoritmo non hanno – e si aprono alla responsabilità della comunità, applicando la Dottrina sociale della Chiesa alle sfide della tecnologia.

Il significato teologico del documento

Già da quanto si è detto risulta evidente che sarebbe ingiustificato accusare *Antiqua et nova* di occuparsi solo di un argomento mondano, che non ha nulla a che vedere con la salvezza dell'uomo. L'accusa è resa del tutto infondata dal fatto che la premessa della «Nota» è comunque eminentemente teologica. Nell'introduzione al capitolo IV sull'etica viene messa in rilievo la domanda principale: come l'IA può essere compresa all'interno del disegno di Dio? (cfr AN 36). La risposta rimanda necessariamente a un quadro filosofico-teologico concettuale. Poiché le verità fondamentali del cristianesimo possono essere espresse con una varietà di modelli, il documento ricorre all'aiuto di diversi pensatori.

L'elenco degli autori citati è lungo: oltre alle fonti magisteriali, si fa riferimento allo Pseudo-Dionigi Areopagita (cfr AN 21), a san Tommaso d'Aquino (cfr AN 13; 14; 16; 17), a san Bonaventura (cfr AN 24; 25), a Dante (cfr AN 28), a Blaise Pascal (cfr AN 21), a Paul Claudel (cfr AN 28), a John Henry Newman (cfr AN 27), a Hannah Arendt (cfr AN 82, nota 152) e, in relazione alla sua critica della tecnica, a Martin Heidegger (AN 12, nota 13). Le molteplici fonti della «Nota» sono organizzate in un insieme coerente, basato sull'antropologia tomistica, che parla dell'uomo all'interno del tradizionale quadro antropologico-metafisico di interpretazione (*intellectus-ratio, corpo-anima*

ecc.). La qualità più importante della persona così compresa è l'«innata [...] ricerca della verità» (AN 22; cfr AN 23; 56; 85). Essa si manifesta nell'«andare sempre oltre» i limiti empirici, tendendo al «sempre più grande» (AN 21) e all'«al di là» (AN 29), invece di essere catturata dalla «limitazione intrinseca» (AN 31). Questa ricerca della verità «raggiunge la sua espressione più alta nell'apertura a quelle realtà che trascendono il mondo fisico e creato» (AN 23).

214

Gli elementi del pensiero moderno e personalistico – che caratterizzano l'insegnamento di papa Francesco, ma che si possono rintracciare anche nei documenti pubblicati dai suoi predecessori – fanno sì che l'argomentazione metafisica non diventi astratta. Ad esempio, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al numero 357, ricorda che tutti gli esseri umani sono per natura chiamati a un'alleanza con il loro Creatore e con gli altri, il che significa che le persone hanno «la capacità di conoscersi reciprocamente, di donarsi per amore e di entrare in comunione con gli altri. Pertanto, l'intelligenza umana non è una facoltà isolata, bensì si esercita nelle relazioni» (AN 18). Ciò significa che, come la persona stessa, così pure l'intelligenza può esprimersi in pienezza solo nel dialogo e nella collaborazione, ossia in una profonda solidarietà con gli altri (cfr AN 18). Secondo la «Nota», le ragioni più profonde di questo fatto sono teologiche: «L'intelligenza umana riflette l'intelligenza divina che ha creato tutte le cose» (AN 25).

Va notato che questa prospettiva esistenziale e personalistica è in profonda sintonia con l'insegnamento della Sacra Scrittura: l'amore per Dio non può essere separato dall'amore per il prossimo (cfr Mt 22,37-39 e par.; 1 Gv 4,20). In definitiva, quindi, «l'orientamento relazionale della persona umana si fonda [...] sull'eterno dono di sé del Dio Uno e Trino, il cui amore si rivela sia nella creazione che nella redenzione» (AN 19). Perciò ogni persona umana è chiamata «a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio» (ivi) e, poiché è creata a immagine e somiglianza di Dio, «possiede un'essenziale dimensione contemplativa» (AN 29); «la vera *intelligentia* è modellata dall'amore divino» (ivi).

Questioni aperte

Nonostante la coerenza e gli indubbi meriti della «Nota», è possibile individuare due questioni – una filosofica e l'altra teologica – che

rimangono ancora aperte. Innanzitutto, l'uso del vocabolo «strumento» o «mezzo» riferito all'intelligenza artificiale⁷. Ovviamente, in termini di comprensione colloquiale, la scelta delle parole è del tutto giusta e legittima: l'IA è solo una nostra invenzione, che esegue compiti, ma non può pensare. Come abbiamo già visto, è fuorviante attribuirle caratteristiche umane, perché, in questo senso, essa è solo uno strumento che si muove nell'ambito logico-matematico: non è capace di una comprensione semantica della realtà, né di una vera e propria creatività o intuizione; non è in grado di formulare giudizi morali, né è interessata a questioni trascendentali di bellezza, bontà e verità ecc. In altre parole, manca di tutto ciò che è intrinsecamente umano. Sarebbe quindi filosoficamente e teologicamente inammissibile «personificare» l'intelligenza artificiale, o parlare, con un eccessivo techno-ottimismo, del suo «risveglio alla coscienza». Pertanto, l'IA è davvero solo uno strumento, e l'analisi del documento in questo senso è esemplare.

Nel frattempo, però, la sensibilità e il linguaggio filosofico di oggi si sono evoluti. Alla luce delle più recenti intuizioni filosofiche, non si è più soliti dire, ad esempio, che il linguaggio è solo un mezzo di comunicazione; in realtà, esso è molto di più: permea la nostra percezione, determina fondamentalmente la nostra visione del mondo e influenza il nostro intero approccio all'esistenza⁸. Allo stesso modo, la tecnologia – in quanto sistema – non dovrebbe essere vista come un semplice «strumento». Martin Heidegger – la cui opera sul linguaggio viene citata nella nota 13 di *Antiqua et Nova* – ha fatto giustamente notare che considerare la tecnica un mero strumento o mezzo significherebbe

7. Il termine «strumento» ricorre più volte nel testo; cfr AN 59; 68: «uno strumento, non una persona»; e AN 75-76; 81; 102: «L'IA dovrebbe essere utilizzata solo come uno strumento complementare all'intelligenza umana e non sostituire la sua ricchezza». Cfr F. PATSCH, «Macchine coscienti? Riflessioni sulla cosiddetta "intelligenza artificiale"», in *Civ. Catt.* 2024 I 452-465.

8. Per il pensiero fenomenologico-ermeneutico di oggi è chiaro che il linguaggio non è solo uno strumento. Secondo Heidegger, il linguaggio non è mai un semplice «mezzo di espressione» (*Ausdrucksmitel*), ma una «rivelazione», un «rischiamento», una «rivelazione di sé» (cfr M. HEIDEGGER, «Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio», in ID., *In cammino verso il Linguaggio*, Milano, Mursia, 1959, 83-125. Anche Hans-Georg Gadamer, discepolo di Heidegger, sottolinea con forza il fatto che il linguaggio non è un sistema metafisico fisso, dato una volta per tutte, ma un *medium* dinamico di comprensione, che di per sé plasma fondamentalmente il nostro pensiero (cfr H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2001, 441-447).

l'innata
manifesta
mpre più
cattura-
lla verità
altà che

caratter-
rinnac-
fanno
sempio,
che tutti
il loro
«la ca-
entrare
n è una
ignifica
nersi in
otonda
oni più
a rifer-

ca in
ore per
37-39
le della
Trino,
N 19).

scenza
somi-
» (AN

possi-
- che

sottovalutare il suo ruolo da un punto di vista filosofico. Nell'esempio portato dal filosofo tedesco, un vecchio mulino a vento trasformava il vento in energia, ma non faceva violenza alla natura: permetteva al vento di rimanere vento¹⁰; allo stesso modo, il ponte di legno che da secoli collegava la due sponde del fiume poteva ancora essere definito uno strumento nella misura in cui assicurava il passaggio di carrozze trainate da cavalli. Ora, la centrale idroelettrica costruita sul Reno non è più solo uno strumento, ma è molto di più: ha modificato il suo ambiente a tal punto che, in un certo senso, si può dire che il Reno sia stato incorporato nella centrale idroelettrica, piuttosto che il contrario¹¹. *Mutatis mutandis*, si potrebbe anche sospettare che i «sistemi di intelligenza artificiale» – espressione che il documento stesso usa, dimostrando così una sorta di giusto pensiero sistemico (cfr AN 8; 30; 45-46; 53; 82; 9; 11; 31; 95; 99-100 ecc.) – rappresentino, o presto rappresenteranno, un «ecosistema» tecnologico del linguaggio o della tecnologia, che, in modo nascosto ma tanto più efficace, influenzano il nostro atteggiamento verso il mondo e trasformano il nostro ambiente, la nostra visione del mondo e il nostro intero pensiero culturale. Quindi, tali sistemi non possono più essere considerati fondamentalmente semplici strumenti.

Una seconda questione aperta, collegata alla precedente, è di natura specificamente teologica. *Antiqua et nova* sottolinea giustamente la responsabilità individuale dei promotori dell'intelligenza artificiale (cfr AN 3; 34; 38-39; 42; 44-48; 53; 55; 69; 71; 74; 82; 93; 99; 105; 108-109; 111; 117). È innegabile infatti che, a rigore, solo l'uomo, in quanto persona ed essere libero, può essere ritenuto responsabile delle sue azioni, siano esse buone o cattive, peccaminose o virtuose, sbagliate o giuste.

La posizione di *Antiqua et nova* a questo riguardo è chiara¹². Si deve tuttavia notare che il campo semantico del concetto di «peccato»

10. Cfr M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 15.

11. Cfr *ivi*, 16. Cfr C. RENTMEESTER, *Heidegger and the Environment*, London - New York, Rowman & Littlefield, 2016, 73; F. PATSCH, «Heideggerian Foundations in Pope Francis?», in J. AZETSOP - P. CONVERSI (edd.), *Foundations of Integral Ecology*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2022, 371-378.

12. Ecco un'altra chiara citazione: «Come ogni prodotto dell'ingegno umano, anche l'IA può essere diretta verso fini positivi o negativi. Quando viene usata secondo modalità che rispettano la dignità umana e promuovono il benessere degli individui e delle comunità, essa può contribuire favorevolmente alla vocazione umana. Malgrado ciò, come in tutti gli ambiti in cui gli esseri umani sono chiamati a decidere, anche qui

nella teologia morale contemporanea si è andato progressivamente allargando. Nel corso del tempo, il concetto del cosiddetto «peccato strutturale» – un sintagma reso popolare negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso soprattutto dai teologi della liberazione latinoamericani –, superate le resistenze, è entrato a pieno diritto nel vocabolario della teologia¹³. Ciò significa che, almeno in senso analogico, in certe situazioni anche le strutture possono essere responsabili del peccato commesso da una persona: pensiamo, ad esempio, a chi non può ottenere un lavoro senza il permesso della mafia, mentre da lui dipende il sostentamento della propria famiglia. Certo, le circostanze non esonerano la persona dalla responsabilità individuale – in senso proprio e primario, il peccato – è sempre un atto personale¹⁴ –, e tuttavia non si può negare – e una teologia «incarnata» deve tenerne conto – che ci sono circostanze che predispongono al peccato¹⁵, come pure circostanze che aiutano a progredire nel cammino delle virtù. Le prime sono giustamente chiamate «strutture peccaminose», mentre le seconde «strutture di grazia»¹⁶.

In questo caso, non potremmo forse attribuire un carattere colpevole anche a certe forme di intelligenza artificiale, come le attribuiamo a quelle sviluppate per produrre droghe o armi? O, al contrario, non

si estende l'ombra del male. Laddove la libertà umana consente la possibilità di scegliere ciò che è male, la valutazione morale di questa tecnologia dipende da come essa venga indirizzata e impiegata» (AN 40).

13. Secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, le «strutture di peccato» sono l'espressione e l'effetto dei peccati personali. Inducono le loro vittime a commettere, a loro volta, il male. In un senso analogico esse costituiscono un "peccato sociale" (n. 1869).

14. In linea di principio, la teologia morale cattolica considera la nozione di «agenti morali artificiali» (*artificial moral agents*) un'esagerazione, e quindi, in senso stretto, non permette di estendere la nozione di «responsabilità» all'IA (essendo questa priva di libertà di scelta), se non in senso analogico.

15. Sul concetto di «strutture di peccato», cfr S. BASTIANE (ed.), *Strutture di peccato, Una sfida teologica e pastorale*, Casale Monferrato (AI), Piemme, 1989; M. NEBEL, *La categorie morale du péché structurel. Essai de systématique*, Paris, Cerf, 2006; U. MAURO, *Peccato sociale*, dissertazione dottorale presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma, 1986.

16. Per il concetto di «struttura di grazia» o «grazia sociale», cfr R. HAIGHT, *The experience and Language of Grace*, New York – Toronto, Paulist Press, 1979, 161-186. Haight attualizza così questo concetto: «La famiglia, nella misura in cui nutre i suoi membri e promuove l'amore reciproco, può essere vista come un modello sociale di grazia esistente. Come ulteriore esempio, le organizzazioni volontarie per il benessere degli altri, come un ospedale o gli Alcolisti anonimi, possono essere viste come forme istituzionalizzate d'amore e sono quindi grazie sociali» (ivi, 176).

potremmo forse attribuire un analogo carattere «di grazia» a forme di intelligenza artificiale che rendono la vita delle persone più virtuosa e più centrata su Dio? Quindi, non potremmo aspettarci di veder sorgere, nel prossimo futuro, un concetto teologico di sistemi di intelligenza artificiale «peccaminosi» o «di grazia»? La stessa «Nota» *Antiqua et nova* sembra dare spazio a un possibile sviluppo dottrinale in questa direzione, nella misura in cui, almeno una volta, utilizza con enfasi il termine «struttura» (AN 73), e in quanto fa spesso riferimento ai «sistemi di IA» (AN 8; 30; 45-46). Lo scopo di un documento emesso da un Dicastero – in questo caso, addirittura da due Dicasteri – non è, ovviamente, quello di essere «in anticipo sui tempi», ma è soprattutto quello di fornire una guida. In questo senso, si deve riconoscere che *Antiqua et nova*, almeno nell'ambito dell'«algoretica» (Paolo Benanti), lo fa in modo esemplare.

* * *

Il documento *Antiqua et nova*, esprimendo la posizione della Chiesa, espone un'opinione forte e chiara, mentre, fortunatamente, evita la trappola di due estremi: da un lato, non insegna da una posizione difensiva, con l'indice alzato, in modo apologetico; dall'altro, non sminuisce il pericolo. Non sostiene quindi un progressismo ingenuo, ma non è nemmeno tecno-pessimista. Invece di un'opposizione «reazionaria» (demonizzando l'IA) o di un ottimismo acritico (divinizzando l'IA), assume una posizione aperta, piena di speranza e cauta, sulla sfida più importante della nostra vita, la Rivoluzione dell'intelligenza artificiale¹⁷. Se è vero – come sostengono molti autori – che lo sviluppo dell'IA va oltre i soliti rischi ed effetti collaterali, cioè se il futuro dell'umanità dipende letteralmente dalla posizione che essa assume in merito, allora possiamo affermare che *Antiqua et nova* costituisce un documento di particolare importanza per la Chiesa. Il fatto che papa Leone XIV nei suoi primi interventi si sia già riferito all'IA ha evidenziato ulteriormente l'importanza di una problematica strettamente connessa alla dignità umana e al bene comune.

17. Essa può essere considerata l'ultima ondata della Rivoluzione industriale. Cfr C. PEREZ, «What Is AI's Place in History?», in *Project Syndicate* 30 (2025) 26-31. Sulle Rivoluzioni industriali, cfr Id., *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*, Cheltenham (Regno Unito), Edward Elgar, 2002.