



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica*

**Giorgia Brambilla.*

Docente di Etica sociale ed Etica dell'intelligenza artificiale presso l'Università LUMSA di Roma; membro della Società Italiana di Neuroetica e Filosofia delle Neuroscienze (SINE-APS)

**Giulia Bovassi.*

Cultore in Filosofia del Diritto (UER), Ricercatrice Associata e Docente presso la Facoltà di Bioetica, Univ. Anáhuac (Messico e Cattedra UNESCO in Bioetica e Diritti Umani (Roma)

Abstract: il presente contributo analizza le sfide antropologiche ed etiche poste dall'evoluzione tecnologica, in particolare dall'ambito dell'Intelligenza Artificiale, esaminandola attraverso il prisma della Dottrina Sociale della Chiesa e della Bioetica personalista. L'articolo muove dalla critica all'autoreferenzialità tecnica e al rischio di una "metafisica immanentistica" che tende a ridefinire l'essere umano in termini puramente computazionali e algoritmici. Viene, quindi, approfondito il

ruolo della Dottrina Sociale nel riaffermare la centralità della dignità umana e del bene comune, evidenziando come il progresso tecnologico debba rimanere un servizio alla persona, a scampo di ogni deriva riduzionista. Fondamentale, nel percorso logico del contributo, è il punto di vista bioetico: se infatti tutto ciò che è tecnicamente possibile è moralmente ammissibile, la riflessione sulla liceità delle tecnologie necessita di un arricchimento metodologico che sappia non solo riconoscere i rischi di ridefinizione dell'*humanum*, ma anche opportunamente offrire gli strumenti per porre la tecnica a servizio dell'uomo e non il contrario. L'analisi affronta, infine, il tema della *governance* e dell'algoretica, proponendo un modello "*human-centric*" basato sul "controllo umano significativo". Attraverso il confronto con teorie come il *technomoral change* e la mediazione tecnologica, si sottolinea la necessità di riscoprire la legge morale naturale e promuovere principi fondamentali, quali la responsabilità, l'uguaglianza e la giustizia, coerentemente con i valori promossi dalla Dottrina sociale, affinché l'innovazione non prescindano mai dalla verità dell'essere umano e dalla domanda di senso.

Parole Chiave: Intelligenza Artificiale; Bioetica; dottrina sociale della chiesa; antropologia; *governance*

1. Introduzione

Una delle principali criticità delle tecnologie che sono sempre più presenti, se non addirittura ingombranti, nella nostra vita è l'autoreferenzialità: l'idea che tutti i problemi che la tecnica pone siano problemi soltanto tecnici e pertanto risolvibili con la dilatazione della tecnica stessa. In altre parole, le tecnoscienze si costituiscono come l'unico orizzonte di senso, inglobando i problemi che non sono tecnici, bensì morali, e si impongono come la modalità più adeguata di rappresentazione dell'*humanum*, fino a proporre una sorta di "metafisica immanentistica"¹. Questa nuova portata "metafisica" apre la possibilità di inventare un "uomo nuovo", passando dalla modalità rappresentativa della realtà a una modalità di intervento anche pratico che, evidentemente, riguarda e condiziona la

1 Cfr. A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Milano 2020³, p.61.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

persona e l'intera società. Questo mostra il fatto che le tecnoscienze esprimono già di per sé una prospettiva antropologica che richiede un approccio critico che chiarifichi la centralità della dignità della persona umana e un approccio etico che valuti se una determinata tecnologia sia finalizzata al bene comune o meno.

2. La Dottrina Sociale di fronte alle tecnoscienze

Un enorme apporto a tale riflessione viene dalla Dottrina Sociale. Per “bene comune”, infatti, questa disciplina intende «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente»²; dunque, il bene comune descrive tanto il bene proprio di tutti gli esseri umani, quanto il bene dell'intero essere umano³. Questo significa che, pur riconoscendo la scienza e la tecnologia come un «prodotto meraviglioso della creatività umana che è un dono di Dio»⁴, il progresso non è fine a se stesso, ma richiede una continua verifica affinché il suo sviluppo sia a servizio degli esseri umani e non ne disprezzi la dignità. È esattamente ciò che la Dottrina Sociale intende per “principio personalista”: «La società umana è oggetto dell'insegnamento sociale della Chiesa, dal momento che essa non si trova né al di fuori né al di sopra degli uomini socialmente uniti, ma esiste esclusivamente in essi e, quindi, per essi». La persona è infatti l'unica realtà che è amabile per se stessa: lei è il soggetto proprio del bene perché il bene lo si cerca per lei. Tutte le altre realtà, tecnologie comprese, sono volute e apprezzate in funzione di altri: essenzialmente in funzione del bene che procurano alle persone. La persona ha una speciale unicità e insostituibilità non in quanto può fornire un contributo unico

2 PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n.164.

3 Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1912.

4 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti della scienza, della cultura e degli alti studi nell'Università delle Nazioni Unite*, [consultato il 25.11.2025], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html

e originale al resto del mondo, ma in quanto il bene che lei è in se stessa e che vuole per se stessa non può essere sostituito da nessuno⁵. Ecco perché la Dottrina Sociale si sofferma, anzitutto, sulle principali e inscindibili dimensioni della persona umana, così da cogliere le più rilevanti sfaccettature del suo mistero e della sua dignità, a scanso di ogni forma di riduttivismo e richiamando l'attenzione sull'importanza della responsabilità morale fondata sulla dignità e sulla vocazione della persona⁶. Non si comprende, infatti, che la pace e la normale convivenza sono in pericolo non quando non è possibile che ognuno faccia ciò che vuole secondo un'idea minimalista di "tolleranza" – una sorta di *libertas a coactione* – ma, più radicalmente, quando all'uomo non è riconosciuto ciò che gli è dovuto in quanto uomo, quando non viene rispettata la sua dignità. Infatti, solo il riconoscimento della dignità umana può rendere possibile l'uguaglianza tra culture differenti, oltre che la crescita comune e personale di tutti. Per la costruzione di una società pacifica, inoltre, di importante contributo sono la difesa e la promozione dei diritti umani, la cui radice, però, risiede anch'essa nella verità dell'essere umano e nella sua dignità. Come ci ricorda il Compendio: «la fonte ultima dei diritti umani non si situa nella mera volontà degli esseri umani, nella realtà dello Stato, nei poteri pubblici, ma nell'uomo stesso [...]. Tali diritti sono "universali, inviolabili, inalienabili". *Universali* perché sono presenti in tutti gli esseri umani senza eccezione alcuna di tempo, di luogo e di soggetti. *Inviolabili*, in quanto inerenti alla persona umana e alla sua dignità e perché sarebbe vano proclamare i diritti, se al tempo stesso non si compisse ogni sforzo affinché sia doverosamente assicurato il loro rispetto da parte di tutti, ovunque e nei confronti di chiunque. *Inalienabili*, in quanto nessuno può legittimamente privare di questi diritti un suo simile, chiunque egli

5 Cf. F. BERGAMINO, *La struttura dell'essere umano. Elementi di Antropologia filosofica*, EDUSC, Roma 2007.

6 Cfr. DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Antiqua et nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025, n.39



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

sia, perché ciò significherebbe fare violenza alla sua natura»⁷.

Il progresso tecnologico può trovare una giusta realizzazione soltanto nel rispetto della dignità trascendente della persona umana. La parola “dignità” rimanda a qualcosa di “sacro”, cioè sottratto alla disponibilità manipolatrice dell'uomo. Il rischio della società biotecnologica, che vede come suo unico fine l'organizzazione scientifica del benessere soggettivo del maggior numero possibile di individui è quello di voler eliminare come controproducente l'idea della dignità umana, la quale impone alla manipolazione scientifica dei limiti, ma senza una tale idea regolativa, l'etica si riduce al calcolo proporzionalistico di vantaggi e svantaggi, perdendo di vista il bene radicale della persona umana e quindi la specificità dell'esperienza morale. L'esperienza morale che Emanuel Lévinas⁸ ha posto in luce e ha attentamente analizzato è l'incontro con lo sguardo indifeso dell'altro, carico di un appello alla mia libertà: «Non mi uccidere!». Non si tratta di un impersonale o astratto comandamento universale, ma della concreta responsabilità verso un'altra persona che nella nudità indifesa del volto, manifesta l'assolutezza di un imperativo. Lo sguardo dell'altro è carico di un'intenzione che precede la mia azione e, lungi dal limitare la mia libertà con un divieto, la apre a un senso, imponendole una responsabilità, molto più grande di una semplice gestione responsabile dei conflitti di doveri (come in ambito giuridico). Hans Jonas usando la genitorialità come emblema della responsabilità dice che «la responsabilità è la cura per un altro essere, che diventa “apprensione” nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere»⁹. La paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a quell'essere, se io non mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente

7 PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, o.c., n.153; nell'orig. in corsivo.

8 Cf. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2016.

9 H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi Paperbacks Filosofia, Torino 1990.

delineata è la responsabilità. Il concetto di responsabilità, a cui giustamente fa appello la Dottrina Sociale nella riflessione sulle criticità poste dalle tecnoscienze, si evince, quindi, dal quadro dell'esperienza etica originaria in cui ogni uomo si trova coinvolto per il fatto stesso di essere uomo. Esperienza che la ragione comprende e interpreta e che inizia nel momento in cui l'uomo coglie se stesso come esistente e chiamato, nello stesso tempo, a prendere posizione, a rispondere all'esistenza di fronte a un quadro di valori. La responsabilità morale, pertanto, riguarda l'uomo nella sua totalità. È una responsabilità che si caratterizza per la sua proposizione di valori normativi e obbliganti. Non dice ciò che la gente fa, ma ciò che dovrebbe fare, anche se non lo fa, o potrebbe non farlo. La coscienza etica "valuta" (*rem-ponderare*) i beni in questione e coglie l'esigenza e l'obbligo di "dover rispondere" (*res-pondere*) con una libera assunzione di responsabilità, la quale reclama, pertanto, un paradigma antropologico di riferimento, una struttura umana di fondo, intesa come un dato e come un compito, ove i valori etici indicano le condizioni attraverso cui passa la realizzazione in quanto uomo. La responsabilità morale si radica appunto sul valore che è l'uomo in quanto tale, nella comprensione coerente del senso del generare e del nascere, della salute e della malattia, del vivere e del morire, nonché degli interventi messi in atto per curare e correggere, per manipolare nell'ottica del compimento dell'*humanum* o per saccheggiare, avvilire e distruggere l'uomo. Senza questo ancoraggio e questa fondazione antropologica viene a mancare la giustificazione ultima del proprio agire e della propria libertà. Tutto diventa semplice questione di convivenza politica, di giustizia nello scambio sociale¹⁰ e di avanzamento nel progresso fine a se stesso.

3. La Bioetica di fronte all'intelligenza artificiale

Per quale ragione l'avvento delle tecnologie cosiddette emergenti e convergenti, fra cui principalmente l'Intelligenza Artificiale (d'ora in poi IA), viene definito una sfida "rivoluzionaria"? Nella risposta a questo interrogativo nasce il nesso profondo

10 Cfr. L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

tra l'Etica, e in particolare la Bioetica, e una delle applicazioni di queste nuove tecnologie, ovvero l'Intelligenza Artificiale (meglio definita capacità computazionale¹¹). La risposta consiste nel tipo di cambiamento che queste tecnologie in parte attuano e in parte intendono attuare sulla natura dell'essere umano. Questa teleologia dell'IA implica necessariamente la questione antropologica alla base dello statuto epistemologico della Bioetica stessa, che non può restare priva del fondamento antropologico, il quale orienta i principi morali di riferimento con cui compie le valutazioni sulle problematiche connesse agli sviluppi tecno-scientifici. In altri termini: senza l'accordo su chi è l'essere umano e quali implicazioni derivano da questo interrogativo radicale, qualunque sforzo bioetico risulterà debole e inefficace poiché basato su gerarchie di principi etici minimi, divergenti nel momento in cui andranno a confrontarsi con la loro applicazione pratica. Consideriamo, ad esempio, alcune domande tipiche del dibattito sull'IA: può esserci un'intelligenza senza supporto biologico? Qual è la differenza tra la macchina e la persona? L'algoritmo agisce intenzionalmente e liberamente? Si può parlare di "responsabilità algoritmica"? L'IA può scegliere in modo moralmente più corretto degli umani? A questi interrogativi, che potrebbero essere seguiti da molti altri, risponde la Bioetica chiamata a intervenire nel merito del rapporto uomo-macchina e nel metodo con cui questa relazione si esplica nell'individuo e nell'ambiente. Potter, infatti, contribuì alla sistematizzazione di una disciplina Bioetica mediante l'intuizione che progresso biomedico-tecnologico e scienze umanistiche dovessero tornare a interagire e cooperare, poiché l'uno senza le altre apriva al rischio concreto di una sopraffazione dell'ideologia tecnicista sulla cifra umana. Dunque, in tal senso, l'IA, in quanto parte del bacino di tecnologie emergenti/convergenti, ripropone l'intuizione potteriana con un'esigenza altrettanto stringente al fine di conservare non solo la sopravvivenza dell'umanità, ma il suo significato. «La questione alla radice delle problematiche bioetiche è [...] quella di senso [...] c'è bisogno di quella sapienza

11 Cfr. G. BOVASSI, *Attrazione digitale. Il lato oscuro del transumano e dell'Intelligenza Artificiale*, Il Timone, Milano 2025.

sull'uomo senza cui le soluzioni morali non soddisfano. Non si può costruire la morale a partire dall'etica, cioè a partire dalla ricerca di soluzioni particolari, senza confrontarsi sulla scelta fondamentale che tutte le sostiene e le motiva»¹². Se l'IA pone la persona, unico essere senziente, dotato di intelligenza, di fronte al dubbio su chi possa attualmente definirsi "soggetto" giuridico e se questa età tende a essere definita come l'età di una «*techne-logos*»¹³, in cui la tecnica assume potere determinante sulla verità dell'uomo e della realtà creata, allora significa che la Bioetica dovrà affrontare sia le implicazioni etiche legate a specifici utilizzi dello strumento (*chatbot*, *deepfake*, diagnostica, sorveglianza sociale, potenziamento umano, robotica umanoide, ecc.) sia nella sua formula "debole" – cioè con funzionalità e mansioni limitate e, con esso, il problema della *governance* (come gestire a livello micro e macro questi strumenti affinché venga assicurato un controllo umano significativo sulla crescente automazione dell'IA) – sia il processo di antropomorfizzazione della tecnica e simultanea tecnicizzazione dell'uomo da essa attuato. Il fine di quest'ultimo processo consiste nella produzione di coscienze artificiali, forme di vita sintetiche, super-intelligenze (detta "IA forte", che pretende di raggiungere e/o oltrepassare l'intelligenza umana) in grado di mettere in discussione l'utilità sociale dell'essere umano, ma prima di tutto la sua dignità intrinseca e il carattere normativo che quest'ultima assume (o dovrebbe assumere) in virtù di ciò che l'uomo incarna. Per certi aspetti l'aspirazione prometeica emergente appare già nota; ma è altrettanto evidente che la differenza rispetto al passato è che l'uomo, perdute le coordinate metafisiche e spirituali, chiede alla tecnica il senso di se stesso e di fondare il significato dell'essere umano. Non più solo controllare le proprie origini, la nascita e la caducità, ma superare l'uomo "vecchio" a favore dell'"uomo nuovo", totalmente privo sia della vulnerabilità sia dell'unicità

12 G. BRAMBILLA (ed.), *Riscoprire la Bioetica. Capire, formarsi, insegnare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 37.

13 Citazione ripresa da G. LISSA, «Quali prospettive per l'umano nell'era dell'intelligenza artificiale?», in A. PATRONI GRIFFI (ed.), *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano 2023, p. 35.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

che ne caratterizzano da sempre l'identità. È la tecnica che definisce l'uomo, non viceversa. Su questo crinale, teorie filosofico-scientifiche come Trans e Post-umanesimo acquisiscono credibilità e legittimità in coloro che approvano simili visioni dell'uomo e dell'umanità, per cui alla domanda bioetica per eccellenza "se tutto ciò che è tecnicamente possibile è, allora, e solo per questo, moralmente lecito", rispondono non solo affermativamente, bensì spostandosi sul piano biogiuridico: è possibile, quindi è lecito, dunque è un dovere morale che, in quanto tale, ha diritto a trovare nella legge la sua espressione e diviene obbligante per la società in virtù della responsabilità individuale-collettiva di fare tutto il possibile per contribuire alla realizzazione del benessere sociale (inclusa la società perfetta). Quali opzioni rimangono, dunque, alla Bioetica e in cosa l'IA risulta sfidante? Remo Bodei lo esprime chiaramente quando, riferendo alla possibilità di un «pensiero disincarnato», ossia privo di substrato umano-corporeo, afferma: «con il progressivo imporsi di macchine in grado di fornire prestazioni sempre più efficaci in campi sempre più estesi, l'individuo moderno abbandona la pretesa di essere l'unico depositario di una razionalità legata in maniera indissolubile a un corpo vivente e a un'intelligenza consapevole. La sua razionalità, separandosi dalla coscienza e applicandosi alle macchine grazie all'intelligenza artificiale, si congeda dall'illusione tolemaica di avere il monopolio della conoscenza. La ragione e il linguaggio, oggettivati in forma di algoritmo, abitano in corpi non umani, creando una "umanità aumentata"»¹⁴. In definitiva, se la Bioetica personalista ontologicamente fondata riconosce e riafferma la verità sostanziale sulla persona, la sua dignità – dalla quale conseguono i principi di centralità della persona, libertà e responsabilità, totalità o terapeutico, di giustizia, di beneficenza e non maleficenza, di sussidiarietà e solidarietà –, l'IA forte rischia un nuovo riduzionismo della persona in essere algoritmico e della dimensione socio-relazionale che la caratterizza, letta con l'alfabeto del "determinismo datocentrico". Il passaggio decisivo rispetto alle rivoluzioni che la tec-

14 R. BODEI, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Bologna 2019, p. 297.

nica e lo sviluppo tecnologico hanno innescato è quello da una volontà di potenza a una «volontà di potenza della tecnica»¹⁵, la quale spinge a interrogarsi «su senso, ragionevolezza, giustificazione del limite alla luce del rapporto conflittuale che esso instaura nella relazione tra potere e tecnica, tra potenza e tecnica, che a sua volta apre alla necessità di collocare l'analisi solo in seconda battuta sul piano etico, dando invece priorità a quello antropologico, ontologico e metafisico»¹⁶. Si tratta di una nuova «microfisica della tecnica»¹⁷. È evidente, dunque, come siano agganciate tra loro tanto le questioni menzionate, centrate su natura e identità umana, quanto una filosofia della e sulla tecnica, o meglio, sull'ambiguità tecnologica e pervasività delle nuove tecnologie¹⁸.

4. L'Intelligenza Umana può diventare Artificiale?

Le questioni etiche e antropologiche sollevate dall'IA nascono – come giustamente spiega “*Antiqua et Nova*”, *Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana* del Dicastero per la Dottrina della Fede e il Dicastero per la Cultura e l'Educazione¹⁹ – da uno degli scopi primari di questa tecnologia: «imitare l'intelligenza umana che l'ha progettata»²⁰. Il linguaggio antropomorfo, utilizzato sia nel concetto di “Intelligenza Artificiale”, nei processi che la definiscono, sia nel tipo di cambiamento sociale, identitario ed etico, che genera nell'individuo, è una metafora ingannevole a partire dal termine “intelligen-

15 C. CIANCIO – G. GOISIS – V. POSSENTI – F. TOTARO (edd.), *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano 2023, p. 233.

16 G. BOVASSI, *L'uomo disincarnato. Tecnomorfismo, cyberfemminismo e postumanesimo*, in A.R. VITALE – F. GIORGIANNI – G. BOVASSI (edd.), *Pensieri controcorrente. Frammenti avverso l'anti-pensiero attuale*, Aracne, Roma 2025, p. 16.

17 *Ibid.*, p. 13.

18 G. BOVASSI, *Attrazione digitale*, cit., p. 15.

19 Cfr. DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, *Antiqua et Nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, [consultato il 2.01.2026], https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20250128_antiqua-et-nova_it.html.

20 *Ibid.*, n. 3.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

za” stesso, suggerendo un’equiparazione e sostituibilità fra le due a partire da una concezione deterministica e funzionalista della mente umana (non a caso l’epoca attuale viene detta “neurocentrica”). Perché, allora, la superiorità naturale della persona sulla macchina non sembra sufficiente a proteggere l’uomo dall’inganno algoritmico? Questo è dovuto alla progressiva sofisticazione dell’IA, in quanto «l’attuale “macchina calcolatrice” non si limita a far di calcolo, non ci consegna soltanto risultati attendibili, ma disegna ambienti, costruisce spazi di relazione e ci porta altrove, creando nuove condizioni esistenziali»²¹. Allora, l’IA ripropone “antiche” domande come, ad esempio, qual è il significato dell’agire libero; se l’intenzionalità e il discernimento morali sono predeterminati e, in tal senso, possono essere programmati nella macchina; quali criteri definiscono un comportamento come “intelligente”. Il distinguo, da cui deriva paradossalmente anche l’inganno a trattare come simili le “due intelligenze”, consiste fra la riproduzione di un comportamento come fosse umano ed essere intelligente o agire intelligentemente. L’assunto che, se un sistema esegue azioni come farebbe un umano, allora significa che il sistema è intelligente (o possiede una facoltà razionale equiparabile a quella umana) e in grado di pensare, agire creativamente e spontaneamente, è alla base del Test di Turing, oggi considerato superato dall’avanzamento stesso dell’IA, il quale richiede paradigmi valutativi più complessi. Mantenere le premesse che validavano il Test di Turing significa, per la maggior parte degli sviluppatori, non che l’IA sia un sistema pensante, ma che il valore semantico (la dimensione di senso) che qualifica la capacità intellettuale umana, sia riducibile al valore simbolico (calcolo; dato; informazione). Quindi la facoltà di autocomprensione e di comprensione della realtà diventa un costrutto simbolico riproducibile artificialmente. Se questa teoria è valida, allora la traduzione dell’umano in simboli artificiali può essere impostata, manipolata, determinata al fine di garantire un certo tipo di rappresentazione. Da questa prospettiva, gli elementi umani di imprevedibilità, incertezza

21 A. PESSINA, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano 2023, p. 28.

e imperfezione vengono meno. Non vi è una visione univoca e concorde su questo riduzionismo, ma è questa “macchinizzazione” dell’umano a fondare la convinzione di alcune teorie futuristiche – come la Singolarità Tecnologica e, in generale, il Transumanesimo – che il possibilismo tecnologico debba considerarsi una nuova religione e le sue promesse una nuova promessa di salvezza. Detto altrimenti, la profonda convinzione che coscienza, consapevolezza, pensiero e intelligenza siano fattori convertibili in simboli, perciò riproducibili tecnicamente, costituisce il punto di contatto fra l’IA forte e il Transumanesimo: il destino della specie umana, una volta superata l’intelligenza umana o ibridata con quella artificiale per mero istinto di sopravvivenza, diverrebbe un’evoluzione autodiretta, sottratta al caso con tutto quel che il caso trascina con sé a danno dell’individuo e dell’umanità (malattia, limite, imperfezione, morte), il cui destino e compito sarà di “obbedire” al possibilismo tecnologico potenziandosi e “sacrificando” la specificità umana a favore di un nuovo umanesimo²². La verità, che orienta e finalizza l’agire umano, viene sostituita dalla logica. La questione antropologica, allora, rivela la sua centralità in tutto il dibattito filosofico sull’IA, a maggior ragione, dunque, ha senso l’affermazione di Amedeo Santosuosso quando sostiene che «coloro i quali creano IA hanno bisogno di avere una visione, anche solo con un atto di immaginazione, dell’umanità e dell’umano. (...) Rappresentare cosa sia umano significa rendere visibile o manifesto lo scopo perseguito da chi lavora nella ricerca e negli investimenti e anche ciò che è invisibile, perché potrebbe essere implicito nelle tecnologie usate o costruite»²³.

5. La questione della “governance”

Secolarizzazione, relativismo, liberalismo e nichilismo, che non si intende qui ripercorrere, ma solamente menzionare, hanno lasciato un’eredità filosofico-culturale che ora riflette le proprie istanze anche nello sforzo globale per individuare

22 Per approfondire G. BOVASSI, *Attrazione digitale*, cit.

23 A. SANTOSUOSSO, *Intelligenza artificiale e diritto. Perché le tecnologie di IA sono una grande opportunità per il diritto*, Mondadori, Milano 2020, p. 9.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

una rosa di principi morali universalmente validi. Ad esempio, la teoria del “*technomoral change*” (“il cambiamento tecnomorale”), rispecchia abbastanza puntualmente quest’eredità: «L’affermazione centrale dell’approccio al cambiamento tecno-morale è che i quadri normativi non sono statici, ma coevolvono con le tecnologie (Swierstra, Stemerding e Boenink 2009). Il fenomeno del cambiamento tecno-morale dovrebbe essere considerato come un elemento degli “impatti soft” delle tecnologie: cambiamenti sottili, indotti dalla tecnologia, nella società, come modifiche nelle pratiche degli utenti, nelle responsabilità e nei quadri di valori. Spesso, i metodi di valutazione delle tecnologie e le politiche si concentrano sugli “impatti hard”, come i rischi per la salute, la sicurezza ambientale e le perdite economiche che possono essere quantificate, e spesso richiedono risposte sì o no. Al contrario, gli impatti soft “non si adattano bene a un discorso tecnico-scientifico [perché] sono facilmente respinti come romantici, irrazionali, soggettivi o vaghi” (Haen 2015, 21). Tuttavia, il fatto che siano difficili da tracciare non li rende meno importanti. Ad esempio, consideriamo gli impatti soft del telefono cellulare. I telefoni cellulari hanno permesso alle persone di effettuare chiamate ovunque, facendo percepire la persona che stiamo chiamando come “più vicina” rispetto alle persone che si trovano fisicamente accanto a noi. Questo ha cambiato l’accettabilità sociale di avere conversazioni telefoniche private in pubblico. Inoltre, è emersa l’aspettativa normativa che le persone siano disponibili a connettersi (e che la loro posizione possa essere triangolata) in qualsiasi momento e ovunque»²⁴. Questa teoria evidenzia due dati: l’eredità sopramenzionata, in particolare la disaffezione dalla legge morale naturale e dal valore normativo della morale in sé (non cognitivismo); il carattere sociale delle nuove tecnologie come l’IA, le quali sono mezzi di trasformazione e determinazione sociale. Il secondo elemento, in particolare, accredita il primo e viceversa. Se il merito di queste nuove

24 O. KUDINA – P. P. VERBEEK, *Ethics from Within: Google Glass, the Collingridge Dilemma, and the Mediated Value of Privacy*, in «Science, Technology, & Human Values» 44, (2019) n. 2, p. 295.

tecnologie è quello di aver risvegliato il bisogno di formare la coscienza, quindi una maggiore sensibilità verso l'urgenza etica, d'altro canto teorie come la *technomoral change* invitano ad adattare il discorso morale alle nuove tecnologie in quanto il movimento inverso (dalle tecnologie alla morale) sembra inadatto (in parte richiama al "dovere evolutivo" di J. Harris²⁵, in questo caso non tanto circa l'imperativo tecnologico di potenziare se stessi, ma di dedurre l'eticità dell'evoluzione tecnologica dalle nuove opzioni che la tecnologia offre). In altri termini, significa che il dibattito si apre su due fronti: il primo riguarda la consapevolezza della necessità etica e del valore normativo della stessa; il secondo si domanda se sia possibile questa normatività, da dove tragga origine, se le sue categorie siano giuste e se sia sostenibile, considerando la rapida evoluzione delle nuove tecnologie. L'approccio della "mediazione tecnologica" di Peter-Paul Verbeek, invece, bilancia questi elementi e la proposta del *technomoral change*, proponendo una funzione mediatrice della tecnologia nell'analisi delle implicazioni etiche. «Questo "approccio di mediazione" ha implicazioni per l'etica della tecnologia (cfr. Verbeek 2011). Se l'etica riguarda la questione di "come agire" e "come vivere" e le tecnologie contribuiscono a plasmare le nostre azioni e il modo in cui viviamo la nostra vita, allora le tecnologie partecipano "attivamente" all'etica. Contribuendo a plasmare le azioni e le decisioni morali, le tecnologie mediano la moralità: l'ecografia media le questioni morali e le decisioni sull'aborto, proprio come i droni mediano le esperienze morali dei soldati e gli smartphone mediano il galateo del comportamento nei ristoranti e nelle aule scolastiche. Questo fenomeno di mediazione morale non deve essere confuso con una forma di agenzia morale. Piuttosto che affermare che le tecnologie hanno un'agenzia morale, l'approccio della mediazione tecnologica sostiene che l'agenzia morale è una questione ibrida, che coinvolge sia gli esseri umani che le tecnologie (Verbeek 2014)»²⁶. La fun-

25 Cfr. J. HARRIS, *Enhancing Evolution: The Ethical Case of Making Better People*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2007.

26 O. KUDINA – P. P. VERBEEK, *Ethics from Within*, , cit., p. 297.



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

zione mediatrice della tecnologia consente di evitare la polarizzazione che vede da un lato la conduzione morale affidata al mezzo e dall'altro la sperimentazione pura dello strumento sulla società per trarre i parametri-guida del discorso etico. In tal senso, la "mediazione" consentirebbe di indagare ogni singolo lato dell'impatto socio-relazionale provocato dall'IA studiando lo sviluppo dei modelli etici in sinergia con il cambiamento tecnologico. Tuttavia, entrambe, pur secondo argomenti differenti, propongono un rapporto tecnica-morale-ambiente dove la morale "subisce" l'evolvere degli altri due, suggerendo che l'uomo, in quanto unico essere capace di senso morale, perde gerarchicamente la priorità su ciò che lo circonda e produce. Conferire alla tecnologia il ruolo di "mediatrice morale" da un lato conferma che il mezzo tecnologico non è neutro, dall'altro, però, sembra de-responsabilizzare il soggetto morale dando capacità morale alla tecnica e un'intenzionalità tecnologica. Un accenno breve alla "*technomoral change*" e alla "*technological mediation*" lascia trasparire la difficoltà a sostanziare i principi etici individuati nella *governance* dell'IA, nonostante vi sia una sostanziale convergenza sull'adozione di un approccio "*human-centric*"²⁷, centrato sulla persona, la sua dignità e diritti, e che il compito dell'etica non debba restare né ai margini del progresso né a posteriori, ma lungo tutto il ciclo vitale dell'algoritmo. I principi cardine sui quali vi è accordo sono ben riassunti dalla *Call for AI Ethics* della Pontificia Accademia per la Vita, dove alla base viene posto il mantenimento di un controllo umano significativo, evitando la sostituzione IA-uomo e la delega algoritmica, rispondendo pienamente al proprio do-

27 Di seguito alcuni dei principali documenti di orientamento etico per l'uso dell'IA: EU DIRECTORATE-GENERAL FOR RESEARCH AND INNOVATION, *Future of Work. Future of Society*, 2018; EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES, *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous Systems'*, 2018; THE EU HIGH-LEVEL EXPERT GROUP ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE, *Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, 2019; OECD, *Recommendation of the Council on Artificial Intelligence*, 2019; PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *The Rome Call for AI Ethics*, 2020; UNESCO, *Recommendation on the Ethics of AI*, 2021; AI SAFETY SUMMIT, *The Bletchley Declaration by Countries Attending the AI Safety Summit, 1-2 November 2023*, 2023.

vere di agenti morali responsabili ed evitando forma di deumanizzazione. A seguire vengono elencati: trasparenza, al quale potremmo integrare quello proposto da Luciano Floridi di “esplicabilità”, ovvero la capacità per l'uomo di comprendere il processo decisionale algoritmico; inclusione, imparzialità e non discriminazione, ovvero il rispetto del principio di uguaglianza sostanziale e dignità umana; sicurezza e affidabilità, ovvero la chiara collocazione degli autori responsabili dell'IA; il rispetto e la protezione della *privacy* come diritto fondamentale al quale si aggiunge il principio di giustizia ed equità di accesso. Se posti a confronto con i principi della Dottrina sociale e della Bioetica personalista, potremmo dire che attualmente, se non altro a livello superficiale, l'approccio tendenzialmente prediletto è quello personalista, poiché l'unico che deriva i propri canoni morali da quel che la persona è, rappresenta, impone sul profilo etico, sociale, biogiuridico. Il “controllo umano significativo” corrisponde alla visione di una libertà-per, di diritti-doveri, di obblighi positivi e negativi; significa parlare di persona come essere-in-relazione e di persona come agente morale responsabile. Allo stesso modo, i principi elencati precedentemente rientrano in quelli di proporzionalità rischi/benefici; di tutela dell'integrità psico-fisica in funzione del tutto, del bene-persona; di rispetto per l'autodeterminazione; di sussidiarietà, solidarietà, equità e giustizia; di uguaglianza sostanziale, basata sulla dignità intrinseca della persona per il fatto di appartenere alla specie umana. Ne deriva una visione antropologica forte; e ciò ha impatto anche sulla *governance*. Questo termine indica «processi o pratiche (istituzionalizzati) attraverso i quali le questioni di interesse comune/complesse (come le tecnologie emergenti) dovrebbero essere gestite, governate e regolamentate. Si tratta di un quadro di riferimento che abbraccia la tecnoscienza, l'etica e la regolamentazione: l'obiettivo è quello di stabilire e condividere principi/norme/regole, al fine di “governare” le tecnologie nella società. Ciò comporta l'identificazione di: chi governa (chi ha l'autorità istituzionale di valutare, decidere e governare), cosa deve essere governato (oggetto), come dovrebbe essere governato, chi è il destinatario del governo e quando



Ricerche

Giorgia Brambilla e Giulia Bovassi - Tecnologia, persona e bene comune: l'intelligenza artificiale tra Dottrina sociale della Chiesa e Bioetica

è necessario governare. La valutazione, la regolamentazione, il processo decisionale e l'elaborazione delle politiche (a livello locale, nazionale e internazionale) sono estremamente difficili in tali circostanze: è difficile pianificare e prevedere scenari a causa dell'accelerazione esponenziale della tecnoscienza»²⁸. L'etica degli algoritmi ("algoretica") rimanda al problema di come gestire l'IA al fine di conseguire il bene comune, ma qual è il significato, ammesso ci sia, globale di "bene comune"? Anche questo interrogativo è centrale ed è obiettivo della *governance*. Quest'ultimo è un termine che fa riferimento alla definizione data dall'*Organisation for Economic Co-operation and Development* (OECD) intendendo una nuova modalità gestionale. Il concetto viene agganciato al progresso tecnologico perché abbraccia un approccio pubblico e privato nella prevenzione, nella resilienza e nell'atteggiamento prudentiale. Nozione, il più delle volte, proposta in congiunzione con quella di "sviluppo", il che lascia intendere come debba declinarsi in un interesse esteso agli aspetti filosofici, etici, sociologici, psicologici e antropologici dell'umano. Ogni tecnologia progettata, a maggior ragione se si tratta di AI, collocata all'interno di un costruito sociale, uno spazio di identificazione, un vissuto storico e culturale; un sistema umano e in quanto tale carico di ripercussioni socio-politiche. *Governance* delinea le infrastrutture che consentono il funzionamento tra i sistemi e ciò che li abita. In questo scenario all'uomo viene richiesta una partecipazione attiva in quanto essere responsabile, a cui spetta il dovere di individuare, arginandoli, possibili abusi de-umanizzanti che la sola regolamentazione – proprio per l'entità tecnologica in sé – non può adempiere. *Governance*, allora, mette in comunicazione tra loro etica, politica, società, persona manifestando un bisogno pragmatico del contributo etico²⁹. Le sfide della *governance* sono quelle che mettono in comunicazione tra loro potere-persona-tecnologia e devono affrontare simultaneamente l'evoluzione tecnologica, le grandi domande

28 L. PALAZZANI, *For a 'good' governance of AI: the role of ethics and participatory guidelines*, in «BioLaw» 25 (2025), n. 2, p. 341.

29 Cfr. G. BOVASSI, *Attrazione digitale*, cit., pp. 107-108.

sull'uomo e un ritorno (inconsapevole) alla legge naturale. Per garantire l'efficacia della *governance*, possibile soprattutto grazie alla consapevolezza sull'efficacia del discorso morale, bisogna escludere l'idea che la tecnologia sia neutrale e che la civiltà digitale abbia come unica opzione quella di inseguirla, per inerzia, perché inevitabile e che tutto sia dovuto alla tecnologia. Guardare all'IA con questi occhi allora ci fa rientrare in un paradigma deterministico inospitale per l'etica e l'antropologia; all'opposto, considerare il potere trasformativo delle macchine permette di interpretare il cambiamento nel contesto radicalmente umano entro cui è situato. In quanto prodotto umano, l'algoritmo risponde a una specifica visione sull'uomo e dell'uomo, che delinea il *framework* etico di riferimento per l'intera società³⁰. Anche la *governance* risente della visione sull'uomo o in senso transumanista o in modo proporzionato. In conclusione, da questa breve riflessione ne consegue che l'etica dell'IA può essere un ottimo strumento per la definizione di misure di *soft-law* o *hard-law*, in grado di impattare significativamente su una cultura digitale, una responsabilità digitale e un contenimento digitale. Ancor più emerge il legame a oggi poco esplorato fra la Bioetica e l'Intelligenza Artificiale, la quale, con il suo sapere prudentiale, assieme al sapere sapienziale della Dottrina sociale, costituiscono il terreno fertile sul quale l'intera umanità sta fondando, più o meno consapevolmente, i principi morali per affrontare le sfide dell'IA.

30 Cfr. *Ibid.*, pp. 107-113.