



## EDITORIALE / EDITORIAL

*Francesco Compagnoni, O.P.*

## STUDI / CONTRIBUTIONS

La persona umana e la sua dignità  
nell'enciclica Magnifica Humanitas

*Francesco Compagnoni, O.P.*

Leo XIV on the Age of Artificial Intelligence

*Otfried Höffe*

Etica professionale nell'era  
dell'intelligenza artificiale

*Edoardo Mattei*

Il bello dell'infosfera

*Andrea Ricci Maccarini*

Utilitarianism and Economics

*Stefano Colombo*

## SPAZIO APERTO / OPEN SPACE

The "Catholic Social Teaching Toolbox"  
Programme (CST TX)

*Texts Presented by Student Participants*

*Helen Alford, O.P.*

Who Gets to Define the Good Life?  
Role Models, Knowledge, and the  
Conditions for Human Flourishing

*Maria Teresa Carere*

Afterthoughts: What the Angelicum  
taught me in a nutshell

*Maria Teresa Carere*

p. 2 Conspiracy thinking and democracy:  
a politico-theoretical reading in  
the light of Catholic Social Teaching

*Maurizio Cavaliere*

p. 30

p. 3 The Russian-Ukrainian war and  
the Role of Vatican Diplomacy

*Lidia Majda*

p. 32

p. 7 A Provident Reality: From Cultural  
Paranoia to a Theology of Presence

*Pablo Mariñoso de Juana*

p. 33

p. 14 La Santa Sede alle prove delle guerre jugoslave  
(1991-1995). *Diplomazia della discrezione e  
dottrina sociale tra Belgrado, Sarajevo e Dayton*

*Damiano Ranca*

p. 35

p. 19 The Four-Day Work Week:  
A Way to Promote the Dignity of  
Workers in the Slovak Workplace

*Jakub Ušák*

p. 37

p. 25 The American Experiment at 250.  
Keeping the Republic: Social and Moral Capital  
in Liberal Democracy

*Lorenzo Gallo*

p. 38

p. 26 Tommaso D'Aquino Filosofo - Convegno  
Internazionale Roma, Accademia Nazionale dei  
Lincei, Palazzo Corsini, 19-22 maggio 2026

*Tommaso R. M. Magarelli, O.P.*

p. 44

## COLLABORATORI / CONTRIBUTORS

p. 28

p. 47

**A**bbiamo inteso adeguare il contenuto di questo fascicolo di OIKONOMIA ai temi che Leone XIV ha messo recentemente in primo piano della considerazione del Pensiero Sociale Cristiano.

Il mio contributo sulla dignità umana nella recente enciclica sociale di Leone XIV, espone essenzialmente il contenuto teologico e filosofico della tradizione cristiana che ritiene l'uomo immagine di Dio Creatore e soggetto referente del Dio Redentore. L'idea di base consiste nell'affermare la sua fondazione ontologica, e non ritenerla solo un'idea regolativa o logicamente fondante, il che obbliga a prendere posizione sulla relazione della dignità umana con Dio. Inoltre sottolineo fortemente che il periodo attuale di difficoltà delle organizzazioni internazionali e multilaterali (ONU in primis) deve essere affrontato con molta decisione perché non possiamo lasciar distruggere quanto il XX secolo ha con sforzo secolare raggiunto in sede di diritti umani.

Essi rappresentano una svolta epocale per tutta l'umanità, paragonabile alla Rivoluzione Francese o alla Industrializzazione. È un tentativo storico di realizzazione della Dignità Umana, non perfetta ma, politicamente e giuridicamente, rilevante. Non dimentichiamo inoltre che i cristiani stessi nella loro storia hanno apprezzato in modo diverso la assolutezza della dignità dell'uomo cioè della Persona. In questo senso il personalismo cristiano del secolo scorso è stato una svolta fondamentale, come anche il Concilio Vaticano II.

Otfried Höffe ci offre una sua prima valutazione dell'enciclica Magnifica Humanitas. Il Filosofo di Tubinga è noto nel mondo accademico tedesco come specialista di filosofia pratica, specialmente in riferimento a Kant ed Aristotele. Diverse sue opere sono tradotte anche in italiano e trattano essenzialmente di autonomia della morale, di filosofia del diritto e di etica pubblica. Si distingue anche per il suo interesse ad un'etica mondiale ed ai diritti umani, entrambi fondati in prospettiva trascendentale kantiana. Il suo confronto con la dignità è quindi fondato e sviluppato in modo diverso dal mio approccio, pur giungendo a non poche convergenze nel campo dell'etica globale.

## Francesco Compagnoni, O.P.



L'Ingegnere Edoardo Mattei presenta nel suo testo un serio invito all'etica professionale seguendo le indicazioni dell'enciclica. Propone di rendere operativi 5 criteri presso i lavoratori dell'IA.

Il primo criterio è quello della progettazione come atto morale. Il secondo criterio è quello dell'accountability diffusa. Il terzo criterio è quello dell'utente come fine. Il quarto criterio è quello della sussidiarietà come metodo. Il quinto criterio è quello della destinazione universale dei beni cognitivi. Attualmente si sente parlare nell'ambito pubblico di deontologia professionale, ma troppo spesso ci si riferisce al solo campo giuridico. Mentre le etiche professionali comprendono anche gli aspetti più squisitamente morali e costituiscono la spina dorsale della presenza dei cattolici nella società europea ed italiana nel XX secolo. Basti pensare all'importanza sociale delle associazioni cattoliche in Europa tra le due guerre e negli anni '40 e '50. Erano estremamente efficaci nel presentare la Dottrina Sociale della Chiesa nel loro campo e nel realizzarla per quanto di loro competenza. In questo senso negli ultimi decenni è stata rilevante in Italia la presenza attiva di sanitari cattolici nel campo biomedico, sotto l'ispirazione di Mons. Sgreccia, o di economisti cattolici sulla scia delle diverse iniziative che si rifanno all'Economia sociale, oppure al Terzo Settore.

Lorenzo Gallo, nostro docente per tanti anni, ed ora residente stabilmente negli USA, ci offre una griglia di interpreta-

zione della vita pubblica del suo Paese di adozione. Chiaro il suo messaggio: anche Trump passerà.

Andrea Ricci Maccarini, docente presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna, ed esperto, collateralmente, di sistemi informatici, ci propone le proprie riflessioni sul Bello nell'era digitale, e mostra quanti effetti sociali quest'ultima ha già avuto nel campo dell'Estetica, che a prima vista sembrerebbe una *Turris Eburnea*.

Il giovane Tommaso Magarelli, ha partecipato all'impegnativo Convegno "Tommaso Filosofo" del maggio scorso presso l'Accademia dei Lincei. Con questo contributo di specialisti di diversi Paesi, l'alta cultura pubblica del nostro Paese ha festeggiato ufficialmente i diversi anniversari di questo suo Figlio Illustre. Sul sito dell'Accademia si possono reperire i video degli interventi.

<https://www.lincci.it/it/manifestazioni/tommaso-daquino-filosofo>

Da non trascurare poi - perché tutto volto al futuro e alla formazione di una nuova generazione di studiosi - la relazione del lavoro, vasto e pervasivo, che la Prof. Helen Alford ha guidato e realizzato con gli studenti della Facoltà di Scienze Sociali nel campo specifico e promettente del Catholic Social Teaching. Papa Francesco era molto appassionato a questo sforzo di approfondimento e di iniziazione. E, a quanto pare, Leone non è da meno.

## La persona umana e la sua dignità nell'enciclica Magnifica Humanitas

Francesco Compagnoni, O.P.

### 1. La persona

**I**l termine *persona* lo troviamo già nel titolo del documento pontificio, inteso come “tesoro” prezioso che dobbiamo custodire. Mentre nel testo del documento lo incontriamo decine e decine di volte, come è naturale, d'altronde.

Ma nel cap. 2, al paragrafo dedicato ai *Fondamenti della dottrina sociale*, i nn. 48-58 espongono quella che potremmo chiamare, in senso classico e corrente, una definizione e descrizione del “tesoro” da preservare e sviluppare.

L'intero discorso è articolato in tre punti: L'essere umano immagine del Dio Trinitario, L'uguale dignità di tutti gli esseri umani, L'altissimo valore dei diritti umani.

In questo discorso si procede dalla definizione essenziale della persona, alla sua socialità anti-individualista, al suo esplicito e storico riconoscimento nel fenomeno giuridico dei diritti umani.

Non si creda però che su questo punto sostanziale Papa Leone se la sia cavata con poche righe. Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*, n.26, aveva icasticamente affermato: «...cresce la coscienza dell'eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili». Affermazione messa, già allora nel 1966, all'interno di un contesto di diritti umani naturali.

Ma senza andare così indietro, non possiamo dimenticare *Dignitas Infinita*, documento del Dicastero vaticani per la dottrina della Fede del marzo 2024), e *Quo vadis humanitas*, della Commissione Teologica Internazionale, recentissimo: 9 febbraio 2026. Documenti che sono a loro volta opportunamente citati nella enciclica *Magnifica Humanitas* (MH) e che quindi costituiscono il terreno sul quale Papa Leone si muove.

Non intendo però sviluppare ulteriormente questo legame, perché si tratta di documenti di altri autori e di altro scopo. Infatti ritengo che anche nell'esame di documenti pontifici non debba mai venir meno l'approccio critico del testo.

Mi atterrò, nei limiti del possibile, all'analisi diretta del testo di MH e delle sue fonti ed implicazioni dirette.

### 2. Le radici cristiane

Tenendo presente il ruolo essenziale del *De Trinitate* di Agostino (354-430 d.C.) come fonte dell'uomo ad immagine del Dio trinitario, non dimentichiamo che i Padri latini come Leone (390-461 d.C.) e Gregorio Magno (540-604 d. C.) hanno ben chiaro che l'uomo in quanto è immagine di Dio possiede una doppia dignità, quella della Creazione e quella della Redenzione. Con questo loro approccio hanno invertito coscientemente l'ordine della classicità romana, dove la dignità era deliberata dal Senato a colui che in forza della propria virtù aveva compiuto grandi cose in favore dello Stato: *virtus > res gestae > dignitas*. Ad esempio il corteo trionfale dal Foro al Campidoglio per Cesare che con le sue capacità aveva conquistato le Gallie era il conferimento deliberato dal Senato, riconoscente in nome della Repubblica. Per i cristiani invece la *virtus* viene dalla Creazione/Redenzione e solo allora possiamo compiere grandi cose. Evidentemente cose di un certo genere, in sintonia con il Creatore e il Redentore.

Che questo non fosse solo una posizione dei due Pontefici romani, lo possiamo verificare leggendo la *IV Lettera* di San Colombano (540-615): “Se toglie la libertà, toglie la dignità”. Il monaco irlandese non casualmente corrispondeva con papa Gregorio. È qualcosa che potrebbe essere stato scritto, non solo da un missionario del VII secolo, ma anche da un cittadino del mondo di oggi: fu usata infatti come motto dai partigiani italiani antifascisti di quella zona montuosa attorno a Bobbio (PC) durante la seconda guerra mondiale.

Dottrina persistente, comunque, tanto che nel IX secolo il papa Nicolò I (820-867) scrive ai Bulgari, che stavano cercando a quale chiesa cristiana unirsi, che non debbono uccidere nessuno, nemmeno i criminali perché “Cristo è morto per tutti...”.

### 3. Tommaso d'Aquino

Qualche secolo dopo Tommaso d'Aquino (1225-1274) sviluppa organicamente nel proprio sistema teologico sia il concetto di persona umana immagine trinitaria che quello di dignità della stessa. Ma con sfumature non proprio secondarie rispetto alle posizioni di Papa Leone XIV.

Da giovane docente aveva insegnato e scritto:

«La somiglianza (**similitudo**) si considera in base alla forma. La forma del corpo umano, tuttavia, è l'anima razionale, nella quale consiste l'**immagine di Dio**; e quindi nel corpo umano non vi è solo la somiglianza di una traccia (**vestigium**), ma anche la somiglianza di un'immagine, in quanto dotato di anima. Infatti il corpo umano non ha un essere distinto dall'essere che l'anima gli conferisce, come se provenisse da un'altra forma, per cui avrebbe solo la somiglianza di una traccia, come nel caso dei corpi inanimati; poiché l'anima sarebbe allora un'entità in un soggetto, nella misura in cui il soggetto è chiamato entità sussistente in atto; il che appartiene alla natura di un accidente». (*In 3 Sent.*, d. 2, l. 3, q. 1, ad 2.; Parigi, 1252-1256)

Dieci anni dopo, mentre insegnava a Roma, scriveva:

«Se sia necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità ... Gli effetti assomigliano tutti in qualche modo alla loro causa, ma in gradi diversi. Infatti alcuni effetti stanno a rappresentare soltanto l'efficacia della causa, ma non la sua forma, come il fumo rappresenta il fuoco; e si dice che una tale maniera di rappresentare è un vestigio perché il **vestigio, o traccia**, serve a mostrare il percorso di un viandante, ma non a far conoscere chi egli sia. Altri effetti invece assomigliano alla causa per una somiglianza di forma, come il fuoco prodotto al fuoco che lo produce, e la statua di Mercurio a Mercurio stesso: e questa **somiglianza è chiamata immagine**. Ora, le processioni

delle Persone si presentano quali atti dell'intelletto e della volontà, come si disse [q. 27]: infatti il Figlio procede come Verbo dell'intelletto divino, e lo Spirito Santo come Amore della volontà. Quindi nelle creature razionali, in cui si trovano la volontà e l'intelligenza, si ha una rappresentazione della Trinità a modo di immagine, in quanto si riscontra in esse un verbo mentale e un amore che ne deriva. Invece troviamo in tutte le creature la rappresentazione della Trinità a modo di vestigio, in quanto si trovano in ogni creatura degli aspetti che è necessario attribuire, come alla loro causa, alle Persone divine. Infatti ogni creatura sussiste nel proprio essere, ha inoltre una forma che ne determina la specie, e infine ha un ordine verso qualcos'altro. Allora diciamo che in quanto essa è una sostanza creata rappresenta la causa o principio: e così indica la Persona del Padre, che è il principio senza principio. In quanto invece ha una data forma o specie rappresenta il Verbo, poiché la forma dell'opera d'arte deriva dal verbo mentale dell'artista. Infine in quanto la creatura dice ordine o tendenza offre una somiglianza con lo Spirito Santo, che è Amore: infatti l'ordine o attitudine di una creatura verso qualcos'altro deriva dalla volontà del Creatore». (*Summa Theologiae* I, 47, a.7; Roma 1265-1268)

Ricordiamo, se ce ne fosse bisogno, che per lui la persona anche nella *Summa Theologiae* (I, 29, a. 3) è *Subsistens in rationali natura*, un essere razionale sussistente in una natura razionale. Persona indica per Tommaso ciò che di più nobile esiste nell'universo, tanto da essere attribuito a Dio stesso.

Questo essere, creato ad immagine di Dio Trinitario e dotato di intelletto e volontà (che implica la capacità di amare), sarà il soggetto al quale sempre Tommaso si riferirà nello sviluppo della sua teoria morale: il soggetto delle virtù cardinali e teologali. Creato dal Dio Trinitario a sua immagine e ricondotto a Lui dalla Grazia di Cristo.

#### 4. Edith Stein, La Pira, Maritain

È interessante notare che Edith Stein (1891-1942), tomista dopo la conversione, sosterrà dal Carmelo di Colonia questa posizione di Tommaso riguardo alla persona umana riconosciuta Immagine del Dio Trinitario, ma la estenderà anche al resto del creato non razionale al quale Tommaso invece riconosce solo un

vestigium, traccia trinitaria ma non l'immagine, *imago*. (*Essere finito ed essere eterno*, 1936).

Quasi contemporaneamente a lei, un altro mistico e pensatore cristiano, Giorgio La Pira (1904-1977), scriverà nel 1943 a Firenze: *Il valore della persona umana*.<sup>1</sup> È un breve trattato di antropologia sulla scia di Tommaso.

Nel 1941, in polemica con lo stalinismo fascista, La Pira aveva già scritto: «“Sopra” la persona umana non c'è che la adorabile Trinità delle divine Persone». Ed ora nella conclusione del trattato *Il valore* sviluppa ulteriormente il proprio pensiero:

«È necessario oggi e sarà, forse, più necessario domani insistere con decisione sopra questo punto: *non homo civitati, sed civitas homini existit* (l'uomo non è per la città, bensì la città per l'uomo). La società ha, indubbiamente, delle leggi costitutive di solidarietà che saldamente la fondano e la organizzano: ma l'uomo, senza violarle e anzi docilmente attuandole, è destinato a trascenderle: il valore finale dell'uomo non sta nell'azione sociale, non sta nell'azione economica e neanche nell'azione culturale: sta in un colloquio interiore, tutto personale, che egli stabilisce, sotto l'impulso della grazia, con Dio: sul frontone dell'edificio dell'uomo è scritta, a caratteri che non si cancellano, la sentenza conclusiva di Agostino: *Fecit Deus creaturam rationalem ut Summum Bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo fruereetur* (Dio ha creato la creatura razionale affinché potesse comprendere il Bene Supremo, amarlo attraverso la comprensione, possederlo attraverso l'amore e goderne attraverso il possesso)».

L'accostamento da me proposto con Edith Stein è solido perché entrambi i pensatori si opponevano rispettivamente al nazismo e al fascismo che erano ideologie totalizzanti e negatrici della dignità della persona. E le facevano utilizzando le categorie cattoliche “in salsa tomista”. Come a quell'epoca stava facendo anche Jacques Maritain (1882 -1973) con il suo *Umanesimo Integrato* (1936).

Mi permetto di riprendere da La Pira anche l'affermazione «il valore finale dell'uomo non sta nell'azione sociale, non sta nell'azione economica e neanche nell'azione culturale», per sottolineare che intuitivamente la situazione attuale al riguardo non è molto diversa. L'economia, anzi, imperversa e con essa la IA.

Non dobbiamo inoltre trascurare i recenti sviluppi della teologia trinitaria che intende inserire nella definizione di persona umana anche la relazione, e che è rappresentata in Italia specialmente da Piero Coda e dalla sua scuola di *Ontologia Trinitaria* a Loppiano. Nella MH sono percepibili questi nuovi aspetti lungo tutto il testo, specialmente sotto forma di appello alla solidarietà, fratellanza, bene comune (cf. anche n. 50).

#### 5. Il fondamento della dignità

A questo punto del discorso interessa maggiormente la valutazione di questo testo pontificio preciso:

«52. Quando parliamo di dignità non usiamo tale parola sempre allo stesso modo: talvolta ci riferiamo alla **dignità morale**, cioè al modo in cui una persona orienta le proprie scelte e il proprio agire; altre volte pensiamo alla **dignità sociale**, cioè alle condizioni di vita della persona e al rispetto concreto che le viene riconosciuto dalla società; in altri casi ancora indichiamo la **dignità esistenziale**, vale a dire il modo in cui una persona percepisce il valore di sé e della propria vita. Queste dimensioni della dignità possono crescere o diminuire. Oltre a questi significati, però, vi è un livello più profondo, il più importante, che consiste nella **dignità ontologica**. È la dignità che appartiene a ogni essere umano semplicemente per il fatto di esistere, di essere stato voluto, creato e amato da Dio: nessun peccato, nessun fallimento, nessuna umiliazione, nessuna esclusione può intaccare il valore profondo di una vita umana che Lui ha voluto e chiamato all'essere».

Vediamo qui come Leone assuma la posizione oggi assolutamente condivisibile della intangibilità della persona umana, esattamente nel senso di impossibilità di toglierle la dignità ontologica. E per non restare nel vago, come spesso sono purtroppo i nostri discorsi astratti, vediamo che il testo passa immediatamente ad una positiva valutazione di Diritti Umani, come fatto storico e giuridico.

Gli altri tre significati, o meglio usi, del termine *dignità*, morale, sociale e esistenziale, non rientrano nella mia considerazione perché ognuno di loro andrebbe messo nel proprio contesto teoretico per coglierne appieno il significato. Direi comunque che sono in parte sovrapponibili e che non interferiscono con la dignità ontologica. A meno che non si voglia fare della retorica polemica.

«L'altissimo valore dei diritti umani: 54. La Chiesa riconosce con gratitudine che «il movimento verso l'identificazione e la proclamazione dei diritti dell'uomo è uno dei più rilevanti sforzi per rispondere efficacemente alle esigenze imprescindibili della dignità umana». E, come ha affermato Giovanni Paolo II, la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, proclamata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, continua ad essere ai nostri giorni una delle più alte espressioni della coscienza umana. Essa è «una vera pietra miliare sulla via del progresso morale dell'umanità». Per questo, nella prospettiva cristiana, i diritti umani non sono un'aggiunta esterna alla persona, ma una traduzione storica della sua dignità intrinseca, che la comunità internazionale è chiamata a tutelare e promuovere».

Chi «lavora coi diritti umani» coglie subito quanto queste affermazioni siano sostanziose. Dire che i diritti non sono un'aggiunta esterna alla persona, ma la traduzione storica della sua dignità intrinseca, significa presentarli come una espressione dal «famigerato» diritto naturale e ricorderà il suo eterno ritorno sottolineato in pieno nazismo (1936)<sup>2</sup> da Heinrich Rommen.<sup>3</sup>

A conferma di questa interpretazione, si possono portare almeno altre due citazioni da Papa Leone: il discorso ai Parlamentari e la citazione di Pio XII sulla famiglia.

«Per avere allora un punto di riferimento unitario nell'azione politica, piuttosto che escludere a priori, nei processi decisionali, la considerazione del trascendente, gioverà cercare, in esso, ciò che accomuna tutti. A tale scopo, un riferimento imprescindibile è quello alla *legge naturale*, non scritta da mani d'uomo, ma riconosciuta come valida universalmente e in ogni tempo, che trova nella stessa natura la sua forma più plausibile e convincente. Di essa già nell'antichità si faceva autorevole interprete Cicerone, il quale nel *De re publica* scriveva: «La legge naturale è la diritta ragione, conforme a natura, universale, costante ed eterna, la quale con i suoi ordini invita al dovere, con i suoi divieti distoglie dal male [...]». A questa legge non è lecito fare alcuna modifica né sottrarre qualche parte, né è possibile abolirla del tutto; né per mezzo del Senato o del popolo possiamo affrancarci da essa né occorre cercarne il chiosatore o l'interprete. E non vi sarà una legge a Roma, una ad Atene, una ora, una

in seguito; ma una sola legge eterna e immutabile governerà tutti i popoli in tutti i tempi» (Cicerone, *De re publica*, III, 22). La legge naturale, universalmente valida al di là e al di sopra di altre convinzioni di carattere più opinabile, costituisce la bussola con cui orientarsi nel legiferare e nell'agire, in particolare su delicate questioni etiche che oggi si pongono in maniera molto più cogente che in passato, toccando la sfera dell'intimità personale». (Discorso ai Parlamentari di 68 Paesi in occasione del Giubileo dei Governanti, 21 giugno 2025).

Chi non condividesse questa fondazione dei diritti umani, non può o non dovrebbe comunque indebolire il loro significato di fatto storico, giuridico. Se la teoria della legge naturale è una costruzione razionale, i diritti umani sono invece una realtà sociale tangibile. Tanto che oggi siamo tutti ben consci, vedendone le conseguenze nelle guerre e nella geopolitica, che la loro inosservanza ha portato alla crisi mondiale dell'ONU e della multilateralità in genere. Siamo tornati addirittura a prima della dichiarazione dell'illegittimità della guerra come mezzo della politica, il Patto Kellogg-Briand del 1928 a Parigi.

Sempre nella enciclica MH troviamo l'altro riferimento al diritto naturale. Al n. 24 è sotteso al discorso, ma al n. 32 la citazione di Pio XII equivale alla sua accettazione contenutistica. Ed infine al n. 165 troviamo: «La famiglia è un bene sociale primario. Fondata sull'unione stabile tra un uomo e una donna... Prima società naturale, dotata di diritti originali, la famiglia è la cellula fondamentale e insostituibile di ogni organizzazione comunitaria». Quest'ultimo testo è essenziale anche per capire la posizione di Leone XIV rispetto ai «nuovi diritti umani».

## 6. Perdita della dignità?

Dicevo prima che il discorso di Tommaso sulla dignità umana presenta «sfumature» rispetto alle posizioni attuali, ed ora posso dire chiaramente che «sfumature» non sono. Premesso che la questione dal punto di vista sociale non sembra centrale nel pensiero tommasiano<sup>4</sup> non possiamo non interessarcene perché attualmente non poche persone, e soprattutto poteri politici, assumono una posizione che limita la dignità ontologica assoluta della persona umana. Si pensi solo ai cosiddetti danni collaterali di guerra.

Tommaso dunque nel *Trattato della Giustizia* della sua Somma Teologica si chiede se lo Stato può lecitamente giustiziare un criminale. In realtà detta così è una domanda retorica, perché alla sua epoca si giustiziava ampiamente, ma il problema di Tommaso è di sapere su quale fondamento è giusta questa prassi?

La risposta è che il peccatore/delinquente grave ha perso la sua dignità/intoccabilità perché si è comportato come un animale senza ragione.

«Se sia lecito uccidere un peccatore. Al terzo va detto che un uomo, peccando, si allontana dall'ordine della ragione e quindi cade dalla dignità umana (*decidit a dignitate humana*), nella misura in cui l'uomo è naturalmente libero ed esiste per se stesso, e in un certo senso cade nella servitù delle bestie, cosicché è ordinato secondo ciò che è utile agli altri; secondo quanto si legge nel Salmo: l'uomo, pur essendo in onore, non ha compreso, è stato paragonato alle bestie insensate e reso simile a loro; e si dice in Proverbi 11: «Lo stolto servirà il saggio». E quindi, sebbene uccidere un uomo che rimane nella sua dignità sia di per sé un male, tuttavia uccidere un uomo peccatore può essere un bene, proprio come lo è uccidere una bestia, poiché un uomo malvagio è peggiore di una bestia e fa più male, come dice il filosofo, in I Politica e in VII Etica». (*Summa Theol.* II-II, q. 64 a.2 ad 3; 1271-72 a Napoli).

Un decennio prima:

«Per quanto riguarda il secondo punto, va detto che, proprio in quanto il moto della ragione è maggiormente presente nell'irascibile, i peccati dell'irascibile sono più gravi; ma i peccati del concupiscibile sono più vergognosi: poiché il discernimento stesso della ragione accresce la colpa, così come l'ignoranza la diminuisce. Tuttavia, l'allontanamento dalla ragione, in cui consiste l'intera dignità dell'uomo, appartiene alla turpitudine: da ciò è chiaro, già di per sé, che la facoltà concupiscibile è più corrotta, poiché si allontana maggiormente dalla ragione». (*De Veritate*, q. 25, a.6, ad 2; 1256-59 a Parigi)

Ma c'è ancora un altro testo significativo:

«Dobbiamo quindi considerare che l'uomo è più degno degli angeli dopo Dio, e che non dobbiamo in alcun modo sminuire la nostra dignità a causa (*propter*) del peccato e a causa (*propter*) dell'appetito disordinato per le cose corporee, che hanno per noi un valore mi-



nore e sono state create per servirci; ma dobbiamo comportarci nel modo in cui Dio ci ha creati. Poiché Dio ha creato l'uomo affinché avesse il dominio su tutto ciò che è sulla terra e fosse soggetto a Dio». (In *Symbolum Apostolorum*, art.1 in fine; 1273, a Napoli)

Ecco però un'altra possibile traduzione del concetto centrale «*et nullo modo dignitatem nostram diminuire propter peccata et propter inordinatum appetitum rerum corporalium*»:

«L'uomo perciò va considerato come la creatura maggiormente elevata in dignità, dopo l'angelo. Dobbiamo far sì che i desideri immoderati verso beni a noi inferiori non degradino questa dignità. Le creature sono al nostro servizio, ma occorre servirsene ragionevolmente, conforme ai fini stabiliti da Dio».

Il testo della *Summa Theol.* II-II dovrebbe essere dell'inizio degli anni 1270; quello del *De Veritate* di una dozzina di anni prima. La *Reportatio/Collatio* sul *Credo* non è databile con uguale precisione; secondo J.-P. Torrell sarebbe contemporanea alla II-II, ma è comunque di un genere letterario molto diverso dagli altri due.

Personalmente ritengo la seconda traduzione più corretta e che quindi il testo

dal *Trattato sulla Giustizia* rappresenti maggiormente la posizione dell'Aquinate, soprattutto perché è inseribile nel quadro generale di Tommaso circa i rapporti individuo e società. E non solo nel suo: direi che è congeniale al XIII secolo occidentale.

## 7. Il progresso della teoria morale

Ma perché questa lunga digressione tommasiana sulla dignità ontologica?

Per poter affermare che la posizione di Papa Leone, condivisa oggi ampiamente dagli ambienti cristiani, è il segno del progresso della teoria morale della nostra epoca rispetto ad autori seri e cristiani dei secoli passati.

Senza addentrarci in pur preziose descrizioni storiche, possiamo dire che la Stein, La Pira e Maritain, sono il risultato di una nuova svolta personalista cristiana, in parte da loro stessi realizzata. Sottolineo *cristiana*, perché essi rappresentano il Personalismo Cristiano. Il che significa che nella loro riflessione (oltre che nella loro vita) Cristo è un punto irrinunciabile della definizione e valutazione della persona umana. Sia come singolo individuo che socialmente. Anche che questa Immagine Trinitaria ha avuto ricadute sulla considerazione contemporanea della persona,

e **viceversa**. Lo stesso Dio Trinitario viene 'umanizzato': Tommaso diceva che persona indica ciò che di più nobile esiste nell'universo, tanto da essere attribuito a Dio stesso. Quindi noi in questo nuovo contesto storico possiamo pensare il Dio Trinitario non solo come *tremendum* ma anche come *amabile*.

Ed in questo modo **chiudiamo il cerchio e torniamo alla persona umana e alla sua dignità nell'enciclica MH** scritta da Papa Leone, frutto di una lunga ed unica storia cristiana.

## NOTE

1. Più volte ripubblicato, questa opera si può trovare on line sul sito della Fondazione Giorgio La Pira, insieme a molti altri suoi scritti ([https://media.fupress.com/files/pdf/24/3804/3804\\_17936](https://media.fupress.com/files/pdf/24/3804/3804_17936)) pp.825-910.
2. Lo stesso anno dell'apparizione di *Umanesimo Integrato* di J. Maritain.
3. Per l'inizio 2027 è annunciata la pubblicazione del nuovo libro di Amartya Sen: *The Cement of Humanity: The Power of Human Rights*. In Italia sarà tradotto da Mondadori.
4. F. Compagnoni, *La persona umana come soggetto politico nell'opera di Tommaso D'Aquino*, Divus Thomas, 2018, pp. 112-118.

## Leo XIV on the Age of Artificial Intelligence

Otfried Höffe

At a time when negative news is accumulating, the head of the Catholic Church has published an encyclical bearing the hope-awakening title *Magnifica Humanitas* (translated into English as "humanity in [all] its grandeur", but also implying "humaneness"). As a papal encyclical, it is addressed not to specialist theologians, but to all the faithful and, moreover, like Christianity in general, to "all people of good will".

Its subject matter, artificial intelligence, has long been a core theme of public debate, with new contributions arriving daily. In this discourse, extreme positions frequently take centre stage, as both enthusiastic proponents and fierce opponents—euphoric endorsement and prophetic warnings of an AI apocalypse—more readily attract attention than the objective alternative of knowledgeable and meticulous judgements. Yet, only the latter are rational: those reflections that consider both advantages and disadvantages, weigh them soberly, and first seek a neutral definition. Anyone reading the encyclical—whether Christian or non-Christian—can undoubtedly classify it among this type of text; indeed, one might even consider it exemplary. It not only eschews all alarmism but, crucially, operates at a deeper level than usual by asking which side, the proponents or the sceptics, bears the burden of proof. It answers with an attitude that transcends the opposing stances of trust and mistrust, consistently linking it to everyday virtues such as caution and prudence.

Even those who do not evaluate the text so positively should find it of interest for two reasons. It was authored not by just anyone, but by a person who presides over a global church of 1.4 billion members; furthermore, these reflections draw upon sources distinct from those of secular voices, such as entrepreneurs, politicians, and opinion leaders.

In a first step, I shall outline the extensive and, in many respects, intricate thematic field of the encyclical, before discussing several elements in greater detail in a second step, and finally offering a brief assessment.

### I. The Broad Thematic Field

The encyclical continues the tradition of Catholic social teaching applied to a far from traditional subject: artificial intelligence. This social teaching, defined as "reflection on society, the economy, and politics" (n. 3), began with the encyclical *Rerum Novarum* (1891) by Pope Leo XIII. Through its "principles for thought, criteria... and concrete guidelines for action" (n. 3), it sought then, as it does today, to identify and address "the challenges of the present" (n. 3) "in dialogue with the human sciences" (subtitle immediately before n. 23) within a Christian spirit.

Explicitly marking the 135th anniversary of *Rerum Novarum* ("Of New Things"), the current Pope, whose chosen name Leo evokes his relevant predecessor, has published his first encyclical. Written during the second year of his pontificate, signed on 15 May 2026, and presented ten days later, the document interprets the present as the age of artificial intelligence. It calls for the preservation of the *humanum* in these times, and to this end, familiarises itself with the capabilities of AI, delineates the threats it poses, and identifies the tasks required to overcome them.

Comprising 245 paragraphs, the document is well-composed, though it could admittedly have been formulated more concisely in places. A lengthy introduction is followed by five substantial chapters and an extended concluding section. There are no fewer than 224 endnotes, whose countless references to prior socio-ethical texts demonstrate how the reflections on this new field, artificial intelligence, seamlessly integrate into the established tradition, including works by the Doctors of the Church, Augustine and Thomas Aquinas (Only five authors fall outside this category, listed in the order they appear: V. Frankl, H. Arendt, Plato, and P. de Bérulle. In the main text, additional figures are mentioned, such as Romano Guardini, Beethoven, Picasso with his painting *Guernica*, Schindler as the titular figure of the film,

and other human role models like Martin Luther King Jr. and Mother Teresa of Calcutta).

While conventional authors tend to emphasise their originality, Leo XIV explicitly rejects this approach. Despite the paramount authority and significance vested in him as Pope, an intellectual humility comes to light, which, moreover, can already be found in his predecessors and in the Second Vatican Council. This does not, of course, imply a failure to deliver an "original contribution" to the respective challenges of the time, a point which the Pope also emphasises.

The attention that the encyclical has received so far is frequently confined to specific excerpts. To counteract the inherent risk of one-sidedness, we shall present its broad thematic scope. This task is facilitated by the outline placed before the "Introduction" in the encyclical. However, this structure is not sufficiently expressive on its own to prevent one-sided interpretations.

The 16 paragraphs of the "Introduction" state that the task of every generation is "shaping its own era" (n. 1) in such a way that "the dignity of every person is safeguarded, justice is promoted, and fraternity is made possible" (n. 1). The introduction considers history to be the "place where the Gospel challenges and directs human experience" (n. 2), and views today's *res nova*—the current innovation with its rapid and profound transformation of the world—as possessing a significance no less than that of a true epochal shift. In contrast to blanket critics of the development of "digitalisation, artificial intelligence (AI), and robotics" (n. 4), the Pope asserts that technology has in fact "significantly improved the living conditions of humanity" (n. 4). However, contrary to outright proponents, he notes that it also contains an "ambiguity" (n. 4).

The Pope identifies another novelty in the shift of the relevant actors: "In the past, it was largely up to the State to guide and direct innovation. Today, however, the main drivers of develop-

ment are private, often transnational" who possess unprecedented power superior to that of many governments (n. 5). Nevertheless, as we read in mid-June 2026, a government—in this case, that of the USA—can impose strict export controls on a company specialising in artificial intelligence, Anthropic, for two of its most powerful models, Mythos 5 and Fable 5.

To the question of which direction we as humanity and as peoples should take, the Pope responds with two biblical images: the Tower of Babel, "built on pride and the claim to self-sufficiency" (n. 7), and the reconstruction of the completely destroyed Jerusalem, "through the shared responsibility of all" (n. 8).

Under the rubric "Building for the Common Good", the encyclical outlines four requirements for a world in "in all its fullness" (Jn 10:10) (n. 11): communion with God, an acknowledgment of human limitation and weakness without viewing them as flaws, and a shared responsibility. According to this responsibility, everyone—"scientists and researchers" (notably mentioned first), "entrepreneurs and workers, educators and legislators, civil society, popular movements, and", mentioned only last, "faith communities" (n. 13)—should, in contrast to "naive enthusiasm" and "unfounded fears", commit themselves to the fourth requirement: employing a language that neither demeans nor sets people against one another (n. 14).

### **First chapter: "A Dynamic Approach Faithful to the Gospel"**

This traces in detail, through six argumentative steps, the path taken by Catholic social teaching in the "recent magisterium" of the Popes (nn. 37-44) and the "years of the Second Vatican Council" (nn. 33-36). At the outset of these 28 paragraphs, the "full autonomy" (n. 21) of both the ecclesial and the political communities is emphasised regarding the core task of developing "the contributions of philosophy and of the human and social sciences" to apply criteria of justice and peace to the "complex situations of our time" (n. 23). Social teaching, in turn, is viewed as that "process of shared discernment" which draws sustenance from the diverse cultures and traditions of the single human family (n. 27).

The subsequent outline of this

development—presumably so detailed because it is scarcely known outside specialist circles—first highlights the essential assertions of the encyclical *Rerum Novarum* (here condensed): the dignity of work and of the worker, the right to a just wage, the primacy of the human being over capital and profit, the defence of private property, and alternative forms of social cooperation to 'class struggle' (n. 30).

The next encyclical, *Quadragesimo Anno*, published in the midst of the Great Depression, denounces—according to Leo XIV—"the concentration of economic power in the hands of a few", criticises "both unlimited competition and collectivist projects that undermine . . . freedom", reaffirms the workers' right of association, and stresses "the requirement that wages be proportionate not only to performance but also to the needs of workers and their families" (n. 31). However, this raises the question of whether an employer can legitimately compensate a father of several children more highly than a childless bachelor for the exact same work. This seems to be a matter required of legislation, encompassing aspects such as child benefits, tax incentives, and pension advantages.

With John XXIII, the encyclical continues, the global dimension of social questions and the language of rights are more emphasised. The Pastoral Constitution of the Second Vatican Council, *Gaudium et Spes* ("Joy and Hope"), "addresses the major issues of marriage and the family, economic and societal life, the political community, war and peace", maintaining that "economic and institutional structures are just only to the extent that they serve the integral development of the person and promote the responsible participation of all" (n. 34).

In the encyclical *Sollicitudo Rei Socialis*, as explained by the text, Pope John Paul II laments the evils of underdevelopment and "denounced" the global economic, financial, and trade mechanisms controlled by stronger countries that suffocate weaker ones (n. 38). On the centenary of *Rerum Novarum*, he advocated—albeit not uncritically—for democracy and the market economy in light of the collapse of the Soviet system (n. 39).

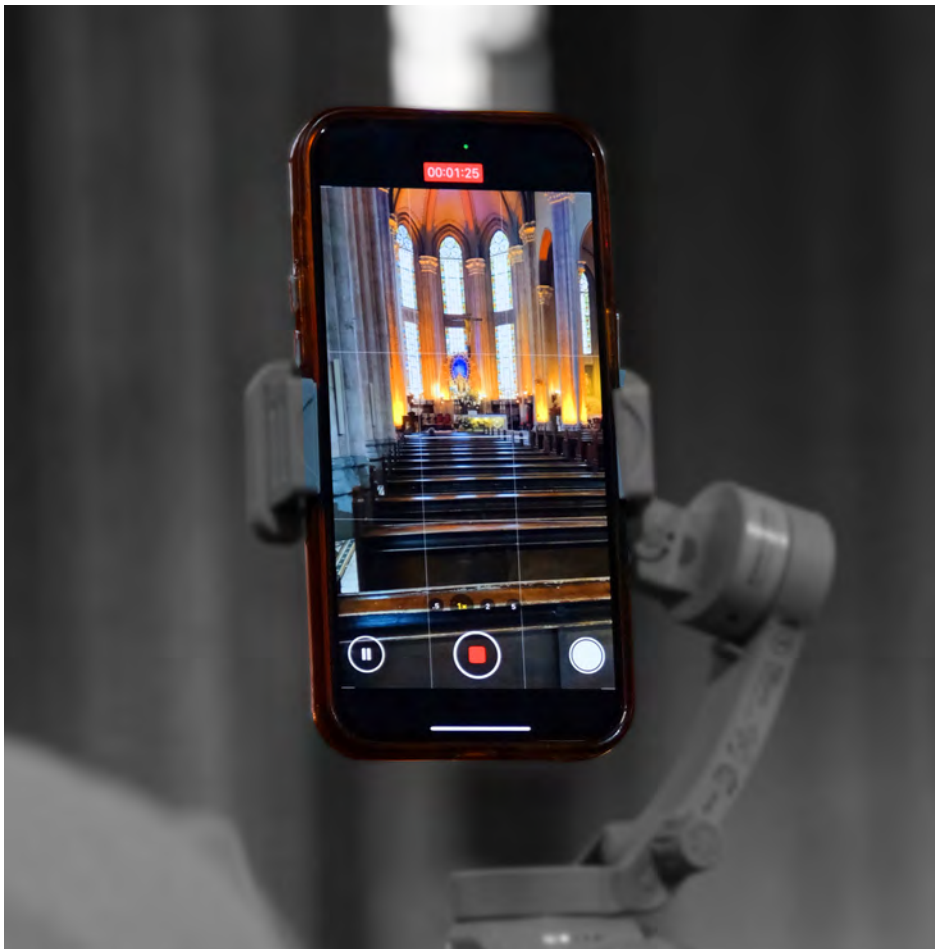
His successor, Benedict XVI, demands in *Caritas in Veritate* ("Charity in Truth") that economic progress include all nations, respect the limits of creation, and—not unproblematically for a secular constitutional state—accord a decisive role to charity in public life (n. 41). According to *Evangeliium Gaudium* ("The Joy of the Gospel") by his successor Francis, the Church must be capable of "listening to the cry of the poor, migrants, and the victims of new forms of slavery" (n. 42). In *Laudato Si'*, the demand for an "integral ecology" is added (n. 43).

### **Second Chapter: "Foundations and Principles of the Social Teaching of the Church"**

According to the 43 paragraphs of this chapter, social teaching is primarily concerned with three perspectives: the status that undoubtedly ennobles human beings—being the image and likeness of the Triune God (though the Trinity is, of course, not mentioned in the relevant passages of Genesis); the equal "ontological" dignity of all human beings as being "willed, created, and loved by God" (n. 52); and finally, the inalienable human rights, beginning with the—unquestionably controversial—"right to life, from conception to its natural end" (n. 55), an acknowledgment with which, admittedly, both major German churches struggled for a long time.

The subsequent principles do not begin with personhood, as is frequently the case, but rather with the common good—carrying a risk, which the encyclical largely evades, of assigning greater weight to the social dimension over personal responsibility. The common good must be pursued not only within a state but also within a global framework, given that "the earth's goods—soil, water, air, natural resources—are given by God to the entire human family" (n. 65). Among the goods universally intended for all human beings, the Pope explicitly and topically includes "new forms of property": "patents, algorithms, digital platforms, technological infrastructures and data" (n. 67). Consequently, he declares that these goods must not "remain concentrated in the hands of a few, without adequate forms of sharing and access" (n. 67). How this is to be achieved, however, remains—understandably?—unspecified.

Next appears a principle that one would wish to see carry great weight in



non-ecclesial debates as well: subsidiarity. According to this, "the role of individuals, families, local communities, and intermediary organizations should not be supplanted by higher authorities" (n. 68). The encyclical—wisely?—refrains from making any concrete proposal on how to prevent novel decision-making processes, such as "in the governance of data and algorithms", from being determined solely by a few actors (n. 72).

The third principle, that of solidarity, is said to be rooted in "human and supernatural fraternal bonds" (n. 73). It silently rejects the common understanding of one-sided assistance. It states that "each person, both individually and collectively" (n. 73), within the scope of their capabilities, must assume "responsibility for the life and the wounds of the brother and sister" (n. 74) and recently—undoubtedly an important point—ensure that not only the natural environment but "also the 'digital ecosystem' can be preserved" and shared collectively, rather than being "exploited" and "monopolized" (n. 76).

This is followed by the principle of social justice—particularly popular in German debates. This concerns "not only the behavior of individuals, but also...

the structures of society", which should enable "everyone—particularly the weakest—to live a truly dignified life" (n. 77). Two areas of responsibility are highlighted here: the digital revolution (n. 80) and the situation of "migrants, refugees, and those forced to move due to poverty, violence, climate change, and environmental disasters" (n. 81).

Under the heading "An examen for the Church", the encyclical demands for the Church itself—something frequently found lacking hitherto—a "culture of transparency, accountability, and evaluation" (n. 86). In other words, it calls for the greatest possible disclosure.

The second chapter concludes with the sentence: "In this way, the Church will be able to bear credible witness to society that seeking the common good together, with shared responsibility and fraternity, is not a utopia, but a real possibility" (n. 89). Is it unfair to ask at this juncture how this comports with the male privilege of ordination to the priesthood?

The subject matter that had previously been of only concurrent significance—artificial intelligence, alongside the cognitive sciences, nanotechnology, robotics, and biotechnology—becomes the main theme in the third chapter.

### Third Chapter: "Technology and Dominance. The Grandeur of Humanity in Light of the Promises of AI".

The 40 paragraphs of this chapter open with the section "The technocratic paradigm and digital power". Once again, technological progress is evaluated on the one hand as positive and "valuable" (n. 94). On the other hand, however, it is linked to the danger of advancing "without a corresponding ethical and social progress" (n. 94). Indeed, the necessary control frequently rests "not . . . with states, but with major economic and technological actors" (n. 95). These are well known to be the "Magnificent 7" (or Big Tech), without the Pope needing to name them: Apple, Microsoft, Alphabet, Amazon, Meta, Nvidia, and Tesla.

The subsequent section, "Artificial Intelligence", wisely avoids a "single, comprehensive definition", but offers a compelling description: AI "systems merely imitate certain functions of human intelligence. In doing so, they often surpass human intelligence in speed and computational capacity", which, however (condensed here), "remains entirely tied to data processing" (n. 99). The Pope rightly speaks, therefore, of only "so-called artificial intelligences". For they "do not undergo experiences, do not possess a body, do not feel joy or pain . . . and do not know from within what love, work, friendship, and responsibility mean. Nor do they have a moral conscience" (n. 99).

Furthermore, they "weaken personal creativity and judgement" (n. 100). Moreover, the omnipresent AI systems consume "enormous amounts of energy and water", thereby increasing carbon dioxide emissions, which necessitates "more sustainable technological solutions" (n. 101). Not least, AI has become a power that threatens to dominate us. "For this reason, merely regulating it is insufficient: it must be disarmed, welcoming and accessible" (n. 110). An option not mentioned here, functioning merely as an emergency brake, would be to disconnect the electricity supply.

Thereafter, the encyclical confronts two ideological currents: transhumanism, which seeks to enhance human capabilities through technology, and posthumanism, according to which "humanity surpasses itself in a new evolutionary stage" (n. 116). By contrast, authentic culture and art, the Pope explains, prevent the

normalisation of evil, citing three works of "almost prophetic significance" to illustrate this: "Beethoven's Ninth" (specifically the final chorus, "Ode to Joy") "as a desire for unity; (Picasso's) *Guernica* as a denunciation of dehumanisation; (the film) *Schindler's List* as a call not to consign the past to oblivion" (n. 122).

Towards the end of the third chapter, prominent institutions such as the Red Cross, the founding of the United Nations with the Universal Declaration of Human Rights, and the Geneva Refugee Convention are highlighted (n. 123), alongside exemplary individuals like Martin Luther King Jr., Mother Teresa of Calcutta, and Maria Montessori (n. 124). Following this, the Pope declares the true meaning of "more than human" (n. 126 & n. 127): the grace of God and a Christian humanism that "does not reject science and technology", but views them "with gratitude and realism and grounds them within a higher vocation" (n. 129).

#### **Fourth Chapter: "Safeguarding Humanity at a Time of Transformation: Truth, Work, Freedom"**

Applying what it considers to have been more general analyses up to this point, the Pope here directs a concrete gaze across 50 paragraphs at three subject areas.

Under the rubric "Truth as a Common Good", he takes a stance on current debates without needing to mention them explicitly, pleading that the power over the "collective imagination" held by digital platforms and media should "not become an instrument of excessive distraction, homogenization or dominance, but rather a setting within which inner freedom and critical thought can mature" (n. 136). We must establish norms, "so that the decision-making behind the content selection and dissemination" should be made more transparent, serious journalism strengthened, and the capacity to synthesize knowledge and verify facts cultivated within universities (n. 137). Injustice and abuse within the Church must also be brought to light (n. 138). Finally, the school is "not called to follow the pace of the digital world, but to offer that which the digital sphere by itself cannot provide, namely a shared time for learning and developing trustworthy relationships" (n. 147).

In the second area, "The dignity of

work at a time of digital transformation", work is not "merely a source of income", but must also be recognised as "a crucial sphere in which identity is formed, friendships and relationships are forged, practical responsibilities are learned, and one's vocation is discerned" (n. 167). Because of this significance, the "pursuit of greater profits cannot justify choices that systematically sacrifice jobs" (n. 152).

Regarding the financial sector, it is stated that it must not exist "for its own sake", but must rather stand "aimed at the development, creation and evolution of work" (n. 160). While one certainly need not contest this demand, a legitimate core function—the provision of an efficient credit system—is overlooked in this formulation.

According to the third main section,



The actual state of affairs regarding this matter is contested today. Proponents point to many newly created jobs, whereas critics fear that the net loss of employment will be greater. The Pope contents himself with an unquestionably sensible criterion: any introduction of automation and AI should "be accompanied by verifiable measures to protect the employment, retraining and participation of workers" (n. 156). Furthermore, "continuous training and professional transitions" are required (n. 156).

"Protecting freedom from dependencies and commercialization", there is an "urgent need" for the following for the sake of "inner freedom": "education in digital sobriety and the protection of minors, thus countering models that exploit vulnerability" (n. 170). To prevent new technologies from "business models that thrive on human weakness", there is a need for "clear rules, transparency, the possibility of recourse, and proportionate limits on the use of intrusive technologies" (n. 171).

Thereafter, the Pope engages once more in ecclesial self-criticism: slavery was condemned too slowly. "It was only in the nineteenth century that a formal, absolute, and universal condemnation of slavery was clearly articulated" (n. 176). In addition, he denounces a new form of colonialism. In doing so, he aptly speaks of "new 'rare earths' of power", referring to "health data, epidemiological profiles, genetic maps, and demographic information" (n. 178).

### **Fifth Chapter: "The Culture of Power and the Civilization of Love"**

This title alludes again to the antithesis between the Tower of Babel, with its principle of power, and the reconstruction of Jerusalem, governed by the principle of love. The Pope laments a "troubling revival of war as an instrument of international politics" (n. 190), visible, for instance, in the "growth of the military-industrial complex" (n. 193). Here, however, one notes the absence of a distinction between armaments serving self-defence and those in the service of aggression.

By contrast, unreserved agreement is merited by the observation: "In an increasingly interdependent world, peace is not simply one issue among others, but a prerequisite for the universal common good and a test of the moral maturity of peoples, especially of those who bear responsibility for governing" (n. 182). No less compelling is the statement: "The digital revolution is changing the nature of conflict. Alongside conventional warfare, there are hybrid forms such as cyberattacks, information manipulation, campaigns of influence, and the automation of strategic decisions" (n. 183).

The Pope regards the 2021 Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons as "an important step", yet is realistic enough to deem it "largely symbolic", since "the major nuclear powers have not agreed to it" (n. 194). With equal openness to reality, he points to "new armed operatives, such as jihadist groups, private militias and criminal networks", interpreting them as marking "the end of the state monopoly on violence" (n. 196).

For rational judgement-forming in an age shaped by AI, he designates three "concrete criteria": (1) The "decision to strike" must not be automated; rather, the "chain of responsibility must be identifiable and verifiable"; (2) "For irre-

versible decisions", speed and efficiency must "never be the supreme motivating force"; (3) The "identification and protection of civilians" (n. 199).

In the subsequent area, the significance of AI does not—yet?—seem to play the major role ascribed to it by the encyclical: "[c]ooperation for development, disarmament, conflict prevention, and the establishment of mutual trust are neglected in the name of power politics" (n. 203). This lesser significance may also apply where the Pope warns against a "historical nihilism" that indulges in the illusion that the atrocities of the 20th century could not recur, and finally, where he fears new, even more dangerous wars that no longer recognise ethical boundaries, as hospitals, schools, or vital infrastructure are bombarded (n. 204).

Against a "world in a state of perpetual conflict" (n. 210), which the Pope fears, he advocates for that "civilisation of love" spoken of in the title of this chapter which does not naively deny evil, but offers active resistance. He rightly declares that it is not only rulers, but rather everyone who can make a contribution here. An important element in this consists of a "culture of negotiation" to "gradually lead humanity away from the cycle of violence" (n. 221).

In the extended "Conclusion", the encyclical reaffirms several of its core insights and demands: in keeping with its title, "The Grandeur of Humanity", in the age of AI "we are called to cooperate in the work of creation, rather than be disinterested observers of technological processes that limit our freedom and responsibility" (n. 233). The Pope concedes that "machines excel in efficiency", but continues: "a human face that asks to be gazed upon remains the center of history" (n. 233). The corresponding world has "our relationship with God at its center. Our rule must be the acceptance of human limitations as a natural and positive reality, and should be characterised by shared responsibility and a language characterized by the Gospel", which is pre-eminently a language of love directed not least towards justice and peace (n. 236).

At the end, the encyclical outlines a four-part "program for a Christian life" (n. 243). In accordance with the familiar three theological virtues, it begins with faith in God, continues in the love "whi-

ch unites us into one ecclesial body", and the "hope which sustains our actions in the world" (n. 243). To this, it appends prayer—"so that", in the final words of the encyclical, "we may bear witness to the grandeur of humanity in which God has made his dwelling" (n. 245).

## **II. Particular Themes**

For a closer evaluation of the encyclical, one theme shall be selected from each chapter, the introduction, and the conclusion respectively; however, a prior question must be posed: if one were to synthesize all passages of the documents appearing in the text and delimited in the endnotes into a single programme within Catholic social teaching, and combine them with the thematic field of Artificial Intelligence, could the encyclical have been composed artificially—for instance, with ChatGPT—without the assistance of the author, Pope Leo XIV? In the event of a positive answer, ought one to admire the AI or rather be alarmed by its capabilities? Or is the answer negative because, as the Pope repeatedly points out, it lacks the human capacity for judgement indispensable for intelligent texts?

The Pope is not parsimonious in showing high esteem for artificial intelligence. While some might have anticipated an underlying tone of scepticism, he comprehensively and thoroughly delineates its great possibilities and its potential to improve human living conditions. Yet, he also emphasises that AI, rather than being invariably beneficial, can also bring about the opposite.

The Introduction elucidates this ambivalence via two images drawn from the Bible: the Tower of Babel and the collective reconstruction of the destroyed Jerusalem. Why the first image corresponds to the wrong path is not immediately self-evident. For why should it be a flaw that, as the relevant passage in Genesis (Ch. 11) states, "the whole earth had one language and the same words"?<sup>1</sup> As noted, one could see in this the symbol of a globally shared international law—hence, a rational institution. Furthermore, the continuation of the biblical passage—deciding to build a tower "to make a name for ourselves"—need not in itself constitute an offence. This occurs only because "its top may reach unto heaven", resulting in the license to do or omit whatever one pleases. To prevent this—humanity exalting itself above all

obligations—God decides to go down and "confuse their language there, so that they will not understand the speech of one another" (Gen 11:7).<sup>2</sup> According to the encyclical, the wrong path thus corresponds to the "pride and the claim to self-sufficiency" (n. 7) that dominates the building of the Tower of Babel, whereas the correct path lies in the reconstruction of a destroyed city undertaken through the shared responsibility of a people.

Later, this alternative is also interpreted as the antithesis between a culture of power and a civilisation of love. Applied to artificial intelligence, the Pope welcomes AI as forward-looking progress—provided that it does not develop the dangerous independent existence designated as a "culture of power", but instead submits to a control serving the common good of humanity, ambitiously termed the "civilization of love".

In the social teaching developed in the first chapter, the combination of self-assurance and self-limitation is striking. That "full autonomy" (n. 21) is conceded to both the ecclesial and the political communities does not imply that the Church must content itself with a gaze fixed on the hereafter, cultivate exclusively its specific features like liturgy and spirituality, and renounce all socio-ethical reflections on AI. Rather, it means that Church and politics may each pursue their own path, while being called to dialogue with one another.

The "autonomy of earthly realities" (n. 18), which the Pope emphatically acknowledges, undoubtedly encompasses the invention of AI and its continuous further development, as well as its consequences for the economy, society, and politics—such as the partly positive, partly negative transformation of the world of work. The autonomy of the Church, by contrast, consists in the right to examine artificial intelligence according to its own criteria, evaluating the extent to which it satisfies the guiding principle of humanity and the principles of the common good, subsidiarity, solidarity, and social justice.

From the second chapter, on the "Foundations and Principles of the Social Teaching of the Church", we highlight the core concept of the human being as the image and likeness of God. At first glance, this notion may appear difficult for non-believers to grasp; however, upon closer explanation, this is no longer the

case: the unique dignity of the human person, it is stated, does not depend—meaning it must not depend—"on a person's abilities, wealth, or position in life, nor on the right or wrong choices made" (n. 50).

This requirement aligns with key declarations of the United Nations and thus amounts to a globally recognised concept: that of inviolable human dignity and the human rights derived from it. Whether the corresponding documents, such as the constitution of Germany (its Basic Law), are religiously inspired or have a purely secular background, a fundamental consensus emerges here in which humanity ought to rejoice: regardless of other differences and the sometimes fierce controversies surrounding them, there is, encouragingly, a basic commonality.

It is self-evident that the Pope invokes "his" tradition, the (Judeo-)Christian one, in this context. He is, after all, primarily responsible for it, and addresses his encyclical to the members of "his" Church. On the other hand, he does not restrict the significance of his reflections to "his" audience, namely Catholics. Rather, since its inception, Catholic social teaching has addressed all Christians and, far beyond them, the whole of humanity. For this purpose, while the Pope takes biblical language as his starting point, he additionally invokes universally recognised principles by referencing human dignity and human rights.

Their more precise significance for artificial intelligence and its neighbouring developments—"cognitive sciences, nanotechnology, robotics, and biotechnology" (n. 93)—is examined in the third chapter: "Technology and Dominance". As the subtitle puts it, the crux of the matter is to recognise and acknowledge "the grandeur of the human person in light of the promises of AI". This task has two facets: human beings appears great—indeed, magnificent, in keeping with the title of the encyclical—because, with the digital revolution, they once again demonstrate their supreme creativity. Yet, the revolution also harbours excessive dangers, which human beings—constituting the second facet of their greatness and magnificence—are capable first of discerning, and subsequently of overcoming.

This discernment begins with an insight into the limits of capability, owing to which—though the Pope does not state

it so explicitly—artificial intelligence is not intelligence in the full sense of the word, but, at best, intelligence in inverted commas. In essence, it is nothing other than data processing, albeit in a form magnified to a near-monstrous degree. To cite just three examples, it can defeat chess grandmasters, solve mathematical problems that have hitherto baffled the greatest mathematicians, or compose so-called opinion pieces in national daily newspapers—a practice for which those responsible have, however, been sharply criticised.

Yet, AI lacks the capacity to experience, to feel joy and pain, and, possessing no conscience, to distinguish between good and evil. To take a recent example: certain companies promise that humanoid robots will soon be deployed in care homes. Whether this can be deemed humane is, however, highly open to doubt; for these supposedly human-like devices lack much of what characterises human beings and what those in need of care unquestionably require: a human face, in which one can, hopefully, discern understanding and compassion; human hands to press, stroke, or embrace someone depending on the situation; a human ear that listens; a human voice that offers comfort; and a human spirit that perceives and fulfils these and other tasks.

As is well known, monopoly-like conditions prevail among the corporations driving AI. The "Magnificent 7" (or Big Tech), as they are called—Apple, Microsoft, Alphabet, Amazon, Meta, Nvidia, and Tesla—possess an economic and, de facto, political power that a global community committed to legal rules and their effective enforcement cannot simply accept. However, it currently possesses scarcely any effective means of control (at most, as stated above, a government can prohibit the export of powerful AI programmes). The Pope perceives this problem. Without naming the Magnificent 7 explicitly, he emphatically denounces the contemporary world, "where data, computational resources and regulatory power remain in the hands of a few" (n. 109). This "new epistemic, economic, and political asymmetry" (n. 109) must first be exposed and subsequently—herein lies the second facet of human greatness—be effectively overcome in accordance with the principles of the common good, subsidiarity, solidarity, and social justice.

The fourth chapter, "Preserving the Human in Times of Change", refers to three factors for this purpose: "Truth, Work, Freedom". Of these, let us select the middle factor. Work has formed a core theme in Catholic social teaching since *Rerum Novarum*, being considered the key to understanding the social question, which, in the present day admittedly, manifests itself in a new guise.

The Pope's diagnosis in this regard is compelling. It concedes that "the convergence of automation, robotics and AI is rapidly transforming the very structure of work itself" (n. 150). Yet, it doubts the improvement for employees that is often promised. By taking over routine tasks, AI can in fact "de-skill workers, subject them to automated surveillance and relegate them to rigid and repetitive tasks". The consequence is grave: "workers' sense of *agency*" is undermined (n. 150). Critics add that artificial intelligence exerts pressure on wage income in many sectors, thereby jeopardising the financial foundations of the welfare state.

In the meantime, these consequences have been recognised even by groups hitherto considered unconditional proponents of these developments. It is customary for top universities in the USA to invite leading entrepreneurs, particularly from the AI sector, to graduation ceremonies. Whereas in the past they were thanked for their future visions with standing ovations, they have recently received vehement booing.

While with the rounds of layoffs in Silicon Valley, corporations support the widespread view of AI as a job killer, American labour market statistics do not. According to the latter, despite the negative economic consequences of the Iran war, numerous additional jobs were created, for instance, in May 2026—in many cases thanks to artificial intelligence. A realistic assessment of AI, therefore, remains open to both evidence and counter-evidence.

According to current experience, formal qualifications are losing significance, whilst AI competencies are becoming more important—a shift that results in a new gender inequality, given that men use AI significantly more frequently and intensively than women. Artificial intelligence can be deployed with particular success in certain tasks, such as interpreting, translation, text composition, and the distribution of services,

but, as anticipated, scarcely at all in the construction industry.

The fifth chapter demonstrates the encyclical's broad awareness of problems, being dedicated to a theme that is scarcely present in public debates: under the alternatives of "The Culture of Power and the Civilization of Love", it discusses the even more dramatic consequences of AI for warfare. The first three pieces of evidence referred to at the outset are by now familiar: "cyberattacks, information manipulation, influence campaigns". The fourth, however, is not yet so: "the automation of strategic decisions", for which AI is said to be an "accelerating factor". Here, however, scepticism arises.

The latest examples of warlike events—Putin's invasion of Ukraine and its defence, Hamas's terrorist attack on Israel and its offensive response, and the US attack on Iran and its counter-strikes—are manifestly underpinned by political decisions. Thus, the automation of strategic decisions constitutes a future danger rather than a contemporary reality.

Conversely, the continuation of the text is plausible. It wisely perceives not merely the negative but also the positive facet of AI, with which the Pope even begins: "While AI can enhance the defence and protection of civilians, it can also lower the threshold for the use of force, shield people from responsibility, and foster a culture in which the enemy is reduced to a statistic and the victim to 'collateral damage'" (n. 183). However, if one considers the command posts that Hamas has positioned beneath hospitals and schools, or the aggressive behaviour of Israeli settlers against Palestinians, these situations too appear to concern genuine political decisions rather than AI-driven or AI-supported ones.

Regardless of whether the "culture of power" outlined belongs already to the present or only to the future, the therapy proposed against it is convincing. To be sure, in accordance with ecclesial tradition, it may be termed the "civilisation of love". It would be sensible, however, to disentangle the two guiding concepts that the Pope considers here to be "intertwined": justice and charity (n. 186).

Both individual States and any potential international legal order are coercive institutions. Their coercion can be justified only if it is more advantageous for every individual and for nations than that coercion-free ("masterless") coe-

xistence in which, however, no one—especially the vulnerable, upon whom the Pope repeatedly places emphasis—is protected from the violent encroachments of others. To guarantee this, not under fortunate circumstances but as a matter of principle, democratic constitutional States are established with the task that is also extremely important to the Pope: the protection of human dignity and of fundamental and human rights.

Charity goes significantly beyond this. According to the New Testament, it demands, for example, loving even one's enemies and blessing those who persecute you. Such behaviour may be honourable, perhaps even exemplary, but it can hardly be demanded of every human being and their States. This does not, of course, preclude the task of "transforming mere armed coexistence into a community with a shared future" (n. 186), as the encyclical puts it. A first step in this direction—for some, even the only realistic step—amounts, to mention this institution once more, to international law, especially if it is increasingly and effectively enforced.

Drawing a balance is frequently difficult, but in this case it is hardly so. Irrespective of doubts that may arise here and there, one must credit the encyclical *Magnifica Humanitas* with addressing, in accordance with its title's claim, one of the most pressing contemporary problem areas: the "age of artificial intelligence". Above all, it discusses this theme far more comprehensively and with a greater awareness of the problems than most contemporary contributions. Thus, regarding AI, it perceives not only its technical aspect and its current state, but also points to its near-limitless dynamism. In particular, it attends to the economic, social, and political consequences, guarding against both an excess of fear and pure euphoria. It recognises both sides—the opportunities and the dangers—and finally demonstrates, in a very detailed and thorough manner, how a humanity that is therefore to be esteemed as magnificent can master the digital revolution in a manner consistent with human dignity.

## NOTES

1. Translation taken from the New Revised Standard Version.
2. Translation taken from the New Revised Standard Version.

## 1. Il problema: l'etica come guardrail

Nel dibattito contemporaneo sull'intelligenza artificiale, la questione etica viene quasi invariabilmente posta in questi termini: come garantire che sistemi già progettati e funzionanti non producano effetti indesiderati? La risposta prevalente è quella dei guardrail, filtri e vincoli applicati a valle di un processo progettuale già concluso secondo logiche di efficienza, scalabilità e profitto. Questa impostazione, per quanto comprensibile nella sua origine pragmatica, rivela una debolezza strutturale che la Dottrina Sociale della Chiesa (d'ora in poi DSC) consente di identificare con precisione: le scelte valoriali sono già incorporate nella fase progettuale, con o senza consapevolezza, e nessun correttivo esterno può sanare un difetto che è genetico.

La recente enciclica di Leone XIV *Magnifica Humanitas* (2026) offre su questo punto una diagnosi lucida. Al n. 104 afferma che un sistema progettato in modo da trattare alcune vite come meno degne «non è un semplice strumento: introduce già un criterio che contraddice la dignità inalienabile della persona».<sup>1</sup> La conseguenza teorica è di portata notevole: il discernimento etico non può limitarsi a domandarsi se usiamo un certo sistema per uno scopo buono o cattivo, *ma* deve interrogarsi su come esso venga progettato e quale idea di persona risulti inscritta nei dati e nei modelli che lo guidano. Al n. 109, l'enciclica radicalizza ulteriormente questa posizione affermando 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».

Questa posizione magisteriale chiede di essere sviluppata sul piano dell'etica professionale applicata. Chi progetta sistemi di intelligenza artificiale, chi gestisce piattaforme digitali, chi sviluppa modelli di business nell'economia digitale non si trova semplicemente di fronte a scelte tecniche neutrali cui applicare successivamente criteri etici: si trova di fronte a scelte che sono già, costitutivamente, scelte antropologiche. Il modo in cui un algoritmo seleziona, classifica,

amplifica o sopprime contenuti e persone esprime una visione dell'umano prima ancora di produrre un effetto. Il modo in cui una piattaforma monetizza l'attenzione degli utenti incorpora una gerarchia di valori prima ancora di generare un profitto. Riconoscere questa dimensione costitutiva è il primo compito di un'etica professionale all'altezza della trasformazione digitale in corso.

Il presente contributo si propone di offrire due categorie analitiche, sviluppate nella mia ricerca a partire dal patrimonio della DSC, che consentono di affrontare questo compito con rigore: le strutture di peccato digitali e l'opzione preferenziale per l'utente. A queste categorie si affiancherà, come caso esemplare di tentativo virtuoso di traduzione pratica, il progetto COLNISSAR promosso da Entopan e dall'Harmonic Innovation Group, che ha esplicitamente assunto la DSC e il magistero di Leone XIV come fondamento dichiarato e costitutivo della propria architettura progettuale.

## 2. Strutture di peccato digitali

Il concetto di strutture di peccato è un contributo del magistero sociale di Giovanni Paolo II. Nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) le strutture di peccato vengono definite come quei meccanismi, assetti istituzionali e sistemi economici che, indipendentemente dalle intenzioni dei singoli attori, producono sistematicamente effetti contrari al disegno di Dio sull'uomo e sulla società.<sup>2</sup> L'intuizione fondamentale è che il male non si riduce alle scelte individuali: si sedimenta in strutture, si cristallizza in istituzioni, si riproduce in meccanismi che assumono una logica propria, indipendente dalla volontà di chi vi opera dentro.

La *Magnifica Humanitas* riprende questa categoria e la porta esplicitamente dentro il dominio digitale.<sup>3</sup> Al n. 108 afferma che chi controlla dati, infrastrutture e capacità di calcolo può «orientare processi democratici e incidere sulle dinamiche economiche a proprio vantag-

gio, contraddicendo la giustizia sociale e la solidarietà tra i popoli». Al n. 104 osserva che certi sistemi algoritmici possono produrre «nuove forme di scarto» che «vengono ammantate di neutralità e oggettività, davanti alle quali è impossibile protestare».

Nella mia ricerca chiamo «strutture di peccato digitali» quegli assetti progettuali, algoritmici e di governance delle piattaforme che producono sistematicamente effetti contrari alla dignità umana indipendentemente dalle intenzioni dei singoli sviluppatori o gestori.<sup>4</sup> La definizione ricalca quella magisteriale, *ma* la specifica nel dominio digitale attraverso tre caratteristiche. La prima è la sistematicità: non si tratta di errori occasionali o di usi impropri, *ma* di meccanismi che producono effetti lesivi in modo stabile e prevedibile. La seconda è l'anonimizzazione della responsabilità: le strutture di peccato digitali operano spesso rendendo impossibile identificare un responsabile specifico, distribuendo la causalità tra progettisti, addestratori, gestori e utenti in modo tale che ciascuno possa sempre rinviare ad altri. La terza è l'autoreferenzialità: come le strutture sociali di peccato descritte da Giovanni Paolo II, quelle digitali tendono a riprodursi e a rafforzarsi, incorporando i propri difetti nei dati di addestramento, nelle metriche di ottimizzazione, nelle architetture di incentivo.

La *Magnifica Humanitas* al n. 109 identifica con precisione la condizione affinché questa dinamica possa essere invertita: la giustizia deve essere «condizione previa da praticare nel loro stesso disegno». Questo significa che l'etica non può essere introdotta come correttivo a posteriori di sistemi già strutturati secondo logiche contrarie, *ma* deve essere inscritta nella fase generativa della progettazione. Detto altrimenti: la lotta contro le strutture di peccato digitali non è questione di policy, di regolazione esterna o di codici etici aggiuntivi, *ma* di progettazione, del *by design*.

Esempi concreti di strutture di peccato digitali non mancano nella letteratura e

# Etica professionale nell'era dell'intelligenza artificiale

Edoardo Mattei

nella prassi. Gli algoritmi di engagement progettati per massimizzare il tempo di permanenza sfruttando meccanismi psicologici di dipendenza costituiscono una struttura che produce sistematicamente danno all'utente indipendentemente dall'intenzione del singolo ingegnere che ne ha scritto il codice.<sup>5</sup> I sistemi automatizzati di selezione del personale addestrati su dati storici che riflettono discriminazioni di genere o di provenienza riproducono e amplificano quelle discriminazioni strutturalmente.<sup>6</sup> Le architetture di raccolta dati progettate per rendere il consenso informato praticamente impossibile nella prassi, pur rispettando la lettera delle normative, costituiscono una struttura che viola sistematicamente la libertà dell'utente.<sup>7</sup> In tutti questi casi, il problema non è l'intenzione malvagia di singoli attori, *ma* la struttura stessa che è stata progettata, spesso in buona fede, senza assumere la dignità dell'utente come vincolo generativo.

Simmetricamente, nella mia ricerca chiamo «strutture di grazia digitali» quegli assetti progettuali, algoritmici e di governance che incorporano la promozione della dignità umana come vincolo costitutivo dell'architettura, non come correttivo esterno.<sup>8</sup> Dove le strutture di peccato digitali trattano la dignità come un costo da gestire dopo aver ottimizzato gli altri parametri, le strutture di grazia digitali la assumono come parametro primario dell'ottimizzazione stessa. Il passaggio dal guardrail all'*ethical by design*, dalla compliance alla progettazione orientata al bene, è il passaggio dalle strutture di peccato a quelle di grazia.<sup>9</sup>

Questo passaggio ha conseguenze dirette per l'etica professionale di chi opera nel settore digitale. La *Magnifica Humanitas* al n. 111 afferma con chiarezza che «gli sviluppatori portano un particolare peso etico e spirituale, poiché ogni scelta progettuale esprime una visione dell'umanità». E al n. 105 richiama l'esigenza che «siano chiare le responsabilità in tutti i passaggi: da chi progetta e addestra i sistemi fino a chi li utilizza e a chi decide di affidare ad essi le scelte concrete». La responsabilità professionale, in questo orizzonte, non è riducibile alla conformità normativa: è responsabilità per le strutture che si contribuisce a costruire.

### 3. L'opzione preferenziale per l'utente

La DSC ha progressivamente sviluppato, a partire dal magistero di Giovanni Paolo II e attraverso quello di Francesco,

il principio dell'opzione preferenziale per i poveri come criterio fondamentale di discernimento etico-sociale. Nella sua formulazione magisteriale più consolidata, questo principio chiede che le scelte personali, istituzionali e politiche assumano come punto di vista privilegiato quello dei più vulnerabili, non dell'attore medio o del soggetto più forte.<sup>10</sup> La *Magnifica Humanitas* lo riprende e lo declina esplicitamente nel dominio digitale ai nn. 78-80, chiedendo che un ordine sociale giusto nell'era digitale «protegga i più piccoli e i più fragili» e contrasti le logiche algoritmiche che riproducono discriminazioni e esclusioni.

Nella mia ricerca sviluppo questo principio magisteriale in una categoria specifica per le professioni digitali: l'opzione preferenziale per l'utente.<sup>11</sup> Con questa espressione intendo l'obbligo deontologico del professionista digitale — progettista, sviluppatore, imprenditore, gestore di piattaforma — di assumere come criterio primario di ogni scelta progettuale la tutela e la promozione dell'utente più vulnerabile e non dell'utente medio né del cliente pagante né dell'azionista.

L'utente più vulnerabile non è un caso limite o un'eccezione, è il criterio di verifica della qualità etica di un sistema. Un algoritmo di engagement che funziona bene per l'utente adulto equilibrato, *ma* produce dipendenza nel minore, isolamento nell'anziano solo, radicalizzazione nell'utente psicologicamente fragile, non è un buon algoritmo con qualche effetto collaterale: è un algoritmo progettato male, perché non ha assunto la vulnerabilità come parametro costitutivo. Un sistema di credito automatizzato che produce risultati equi per i profili finanziari ordinari, *ma* discrimina sistematicamente le fasce più deboli non è un sistema neutro che andrebbe regolato meglio: è un sistema che ha incorporato strutturalmente una gerarchia di valori contraria all'opzione preferenziale per i più fragili.

L'opzione preferenziale per l'utente si declina in obblighi concreti diversificati per categorie professionali. Per il progettista e lo sviluppatore di sistemi di intelligenza artificiale, essa richiede che la fase di definizione dei requisiti includa sistematicamente la mappatura degli utenti più vulnerabili e la valutazione dell'impatto specifico su di loro, e che le metriche di successo del sistema comprendano indicatori di equità e protezione dei fragili accanto alle metriche di per-

formance e scalabilità. Per il gestore di piattaforma digitale, richiede che l'architettura degli incentivi non sia progettata per sfruttare le vulnerabilità psicologiche degli utenti ai fini della massimizzazione del tempo di permanenza, e che i meccanismi di moderazione e di protezione siano proporzionalmente più robusti per le categorie più esposte.<sup>12</sup> Per l'imprenditore digitale, richiede che il modello di business non si fondi strutturalmente sulla monetizzazione delle debolezze degli utenti, e che la redditività sia valutata anche in termini di impatto sulle fasce più vulnerabili della base utenti.

Il principio di sussidiarietà<sup>13</sup> offre alla categoria dell'opzione preferenziale per l'utente una fondazione ulteriore nella DSC. La *Magnifica Humanitas* al n. 71 afferma che la sussidiarietà «chiede che tali processi non si impongano dall'alto in modo opaco e unilaterale, ma siano orientati al bene comune mediante trasparenza, responsabilità e forme reali di partecipazione». Applicata alle professioni digitali, la sussidiarietà chiede che l'utente — e in particolare l'utente più vulnerabile — non sia ridotto a destinatario passivo di sistemi decisi altrove, ma sia messo nelle condizioni di comprendere, contestare e orientare almeno in parte i meccanismi che incidono sulla propria vita digitale. Il n. 164 dell'enciclica traduce questo principio in criteri operativi concreti: trasparenza e accountability nelle decisioni algoritmiche, comprensibilità e contestabilità delle decisioni automatizzate che incidono su persone concrete.

La questione del lavoro offre un'ulteriore declinazione dell'opzione preferenziale per l'utente, questa volta riferita non all'utente finale, *ma* al lavoratore come soggetto vulnerabile nell'ecosistema digitale. La *Magnifica Humanitas*, riprendendo la tradizione inaugurata con la *Laborem exercens*, segnala che nell'economia digitale «i lavoratori sono spesso costretti ad adattarsi alla velocità e alle richieste delle macchine, piuttosto che siano queste ultime a essere progettate per aiutare chi lavora». <sup>14</sup> L'opzione preferenziale per l'utente, applicata al contesto lavorativo, chiede che ogni introduzione di automazione sia accompagnata da «scelte verificabili di tutela dell'occupazione, di riqualificazione e di partecipazione dei lavoratori». <sup>15</sup>

La dimensione della destinazione universale dei beni completa il quadro. La

*Magnifica Humanitas* al n. 67 afferma esplicitamente che «tra i beni che sono universalmente destinati a tutti, dobbiamo annoverare anche le nuove forme di proprietà: brevetti, algoritmi, piattaforme digitali, infrastrutture tecnologiche, dati». <sup>16</sup> E al n. 108 chiede che la proprietà dei dati «non possa essere affidata solo a privati, *ma* vada regolamentata», perché «essi sono frutto del contributo di molti». <sup>17</sup> L'opzione preferenziale per l'utente, in questa prospettiva, include l'obbligo professionale di non trattare i dati prodotti dall'utente come proprietà esclusiva del gestore della piattaforma, *ma* come bene che deve ritornare in qualche forma all'utente stesso e alla comunità.

#### 4. COLNISSAR come caso di progettazione armonica

Le categorie analitiche sviluppate nelle sezioni precedenti — strutture di peccato digitali, strutture di grazia digitali, opzione preferenziale per l'utente — trovano un caso esemplare di tentativo di traduzione pratica nel progetto COLNISSAR, promosso da Entopan e dall'Harmonic Innovation Group sotto la guida di Francesco Cicione. COLNISSAR si presenta come «la prima infrastruttura di Intelligenza Artificiale Armonica Generale (HAI-GI), pensata con approccio *Ethical by design*, con lo sviluppo del paradigma dell'Innovazione Armonica come sfondo teorico e il magistero sociale della Chiesa cattolica come riferimento dichiarato e costitutivo». <sup>18</sup>

È necessario precisare che COLNISSAR è attualmente in fase di ricerca fondazionale (TRL 1), con una roadmap che prevede la versione Alpha per dicembre 2026 e il lancio al mercato per dicembre 2027. <sup>19</sup> Ciò significa che le affermazioni che seguono riguardano scelte progettuali documentate e dichiarate, non una pratica consolidata e verificabile empiricamente. Il valore del caso, in questa sede, è dunque quello di un esempio virtuoso di intenzione etica progettuale fondata esplicitamente sulla DSC: un caso che mostra come le categorie qui proposte possano operare come criteri costitutivi della progettazione, non come correttivi successivi.

Il primo elemento rilevante è la posizione dell'etica nell'architettura del sistema. Il *Manifesto COLNISSAR* afferma che il progetto è strutturalmente incompatibile con la «trasformazione delle persone in consumatori passivi di contenuti prodotti dall'algoritmo», e che questa incompatibilità non è un vincolo esterno, *ma* «una legge interna» del

sistema. <sup>20</sup> La documentazione tecnica specifica che «l'etica non è un vincolo aggiunto, è la struttura generativa del modello». <sup>21</sup> Il confronto esplicito con l'AI convenzionale, che usa «guardrail e filtri post-hoc» come «vincoli esterni che bloccano», contrappone a questo approccio un'architettura in cui l'etica è «iscritta prima dell'output». <sup>22</sup> Questa scelta progettuale corrisponde precisamente a quanto la DSC chiede: la giustizia come «condizione previa da praticare nel disegno» dei sistemi, non come correzione a valle.

Il secondo elemento è la scelta sulla proprietà e sulla governance. Il *Manifesto COLNISSAR* critica esplicitamente le «proposte fiscali di redistribuzione a valle» — robot tax, fondi pubblici, diritti all'IA — non perché siano sbagliate, *ma* perché «lasciano intatto il problema strutturale: chi possiede la tecnologia ne possiede gli effetti». La risposta proposta è «la diffusione strutturale della proprietà a monte», attraverso forme cooperative, mutualistiche, fondazionali e benefit, con un mission lock giuridicamente inamovibile. <sup>23</sup> Questa scelta rispecchia direttamente il principio della destinazione universale dei beni applicato alle infrastrutture cognitive, come richiesto da *Magnifica Humanitas* nn. 67 e 108.

Il terzo elemento è la trasparenza come vincolo strutturale. COLNISSAR afferma di rifiutare «categoricamente la logica della black box», adottando «meccanismi strutturali di accountability — model cards, datasheets, audit logs immutabili, valutazioni indipendenti pubbliche». <sup>24</sup> Questa scelta corrisponde all'esigenza espressa dalla *Magnifica Humanitas* al n. 164 di rendere le decisioni algoritmiche «comprensibili, contestabili e sottoposte a controllo, perché la persona non sia ridotta a profilo». La trasparenza non è qui una concessione alla regolazione esterna, *ma* un vincolo che il sistema si impone dall'interno come condizione della propria legittimità.

Il quarto elemento è la posizione rispetto all'utente più vulnerabile. Il *Manifesto COLNISSAR*, nell'articolo dedicato all'AI Sapienziale, afferma che il sistema «è strutturalmente progettato per essere incompatibile» con la «trasformazione delle persone in consumatori passivi», e che «senza il contributo umano attivo, il sistema non funziona». L'utente non è il destinatario passivo di contenuti ottimizzati per massimizzarne l'engagement, *ma* «soggetto costitutivo del processo». Questa scelta progettuale è la traduzione operativa dell'opzione preferenziale per

l'utente: il sistema è progettato intorno alle esigenze del soggetto umano, non intorno alla massimizzazione di metriche di performance.

Il quinto elemento è la scelta del modello di business. Il *Manifesto* afferma che «lo sviluppo, la manutenzione e l'evoluzione di COLNISSAR saranno affidati a una comunità no-profit strutturata in fondazioni, istituzioni accademiche, soggetti benefit e mutue, vincolati da uno statuto perpetuo di missione». La sostenibilità economica è perseguita attraverso «licenze enterprise per usi commerciali, servizi a valore aggiunto, partnership industriali e istituzionali», *ma* «l'eccedenza è dono, non profitto: ritorna alla comunità in sapere accessibile, opportunità democratiche, giustizia distributiva». Questa struttura imprenditoriale realizza concretamente ciò che la DSC chiama «funzione sociale della proprietà» applicata alle infrastrutture cognitive dell'era digitale.

Il riferimento esplicito della documentazione COLNISSAR al magistero di Leone XIV merita un'attenzione specifica. Il *Manifesto* cita la *Magnifica Humanitas* e afferma che «per COLNISSAR questo sforzo di riflessione non è un manifesto tra altri: è fondamento dichiarato e costitutivo dell'intero progetto». <sup>25</sup> La nota vaticana *Antiqua et Nova* (2025) e il magistero di Leone XIV sono citati non come cornice retorica, *ma* come «fondamento sapienziale costitutivo», di cui COLNISSAR «traduce i principi etico-antropologici in architettura industriale, infrastrutturale e finanziaria». <sup>26</sup> Questa dichiarazione di posizionamento è essa stessa significativa: rappresenta un caso in cui un soggetto imprenditoriale assume pubblicamente e operativamente la DSC come criterio progettuale, non come ornamento retorico.

Il caso COLNISSAR permette anche di illustrare la distinzione tra strutture di peccato e strutture di grazia digitali in termini concreti. I sistemi descritti nella sezione 2 come strutture di peccato (algoritmi di engagement che sfruttano vulnerabilità psicologiche, sistemi di selezione automatizzata che riproducono discriminazioni, architetture di dati che rendono impossibile il consenso reale) sono strutture in cui l'etica opera come guardrail, come filtro applicato dopo che le scelte progettuali fondamentali sono già state compiute secondo logiche contrarie. COLNISSAR si propone come struttura di grazia non perché sia esente da rischi o limitazioni, *ma* perché incorpora la dignità dell'utente e i principi della DSC

nella grammatica profonda del sistema, nel dataset, nell'architettura di addestramento, nella governance proprietaria, nel modello di business. Questa differenza non è di grado, *ma* di posizione: l'etica non corregge il sistema, lo costituisce.

### 5. Verso un'etica professionale digitale fondata sulla DSC

Le considerazioni sviluppate nelle sezioni precedenti consentono di abbozzare i tratti di un'etica professionale digitale fondata sulla DSC, con particolare attenzione alla figura dell'imprenditore digitale.

Il primo criterio è quello della progettazione come atto morale. L'etica professionale nell'era dell'IA non inizia quando il sistema è già funzionante e occorre valutarne gli impatti: inizia nel momento in cui si definisce l'architettura, si sceglie il dataset, si stabilisce la metrica di ottimizzazione, si disegna il modello di business. Ogni scelta progettuale è già una scelta antropologica. Il professionista digitale che non si pone domande etiche in questa fase non è neutrale: ha già risposto alle domande etiche incorporando nei propri sistemi una visione dell'umano che quasi sempre coincide con quella dominante nel settore, fondata sull'efficienza, sulla scalabilità e sulla massimizzazione del profitto. La *Magnifica Humanitas* chiede di rovesciare questa sequenza: assumere i principi della DSC come parametri della progettazione, non come criteri di valutazione ex post.

Il secondo criterio è quello dell'accountability diffusa. La categoria delle strutture di peccato digitali non dissolve la responsabilità individuale: la ridistribuisce lungo tutta la catena progettuale. Chi definisce i requisiti, chi scrive il codice, chi gestisce l'addestramento, chi decide il modello di business, chi investe, chi acquista: ciascuno porta una quota di responsabilità per le strutture che contribuisce a costruire o a sostenere. La *Magnifica Humanitas* al n. 105 chiede che «siano chiare le responsabilità in tutti i passaggi», e al n. 111 rivolge un appello specifico agli sviluppatori come portatori di «un particolare peso etico e spirituale». Un'etica professionale fondata sulla DSC traduce questo appello in pratiche concrete: valutazioni di impatto umano e sociale integrate nel ciclo di sviluppo, meccanismi di segnalazione e contestazione interni alle organizzazioni, responsabilità documentata e verificabile per ogni scelta progettuale rilevante.

Il terzo criterio è quello dell'utente

come fine. L'opzione preferenziale per l'utente chiede che il professionista digitale assuma l'utente, in particolare l'utente più vulnerabile, come fine della propria attività, non come mezzo per generare valore per altri soggetti. Questo ha conseguenze concrete su ogni dimensione del lavoro professionale. La metrica di successo di un sistema non può essere solo il tempo di permanenza, il numero di transazioni, il tasso di conversione, deve includere indicatori di qualità dell'esperienza dell'utente, di protezione dei soggetti fragili, di reale accrescimento dell'autonomia e della libertà dell'utente stesso. Il modello di business non può fondare strutturalmente la propria redditività sulla monetizzazione delle vulnerabilità degli utenti, deve cercare allineamento tra il valore generato per l'utente e quello generato per il soggetto economico.

Il quarto criterio è quello della sussidiarietà come metodo. La *Magnifica Humanitas* al n. 71 chiede che le scelte che incidono sulla vita delle persone in ambito digitale non vengano imposte «dall'alto in modo opaco e unilaterale», *ma* siano «orientate al bene comune mediante trasparenza, responsabilità e forme reali di partecipazione». Per l'imprenditore digitale, questo si traduce nell'obbligo di progettare sistemi che aumentino l'autonomia dell'utente, non la sua dipendenza; che rendano comprensibili le logiche che lo riguardano, non le offuschino; che consentano una contestazione reale, non solo formale. La governance dell'intelligenza artificiale, in questa prospettiva, non è una questione solo regolatoria: è una questione di architettura progettuale.

Il quinto criterio è quello della destinazione universale dei beni cognitivi. Nell'economia della conoscenza e dell'intelligenza artificiale, i beni cognitivi (dati, modelli, infrastrutture, conoscenze) tendono alla concentrazione in poche mani con una forza superiore a quella dei beni materiali, perché i costi marginali di riproduzione tendono a zero mentre le rendite di scala tendono all'infinito. La DSC e la *Magnifica Humanitas*<sup>27</sup> chiedono di resistere a questa tendenza strutturale attraverso scelte attive: modelli di proprietà diffusa, architetture open source, governance comunitaria, meccanismi di redistribuzione del valore generato dai dati degli utenti.<sup>28</sup>

La *Magnifica Humanitas*, al n. 47, rivolge esplicitamente alle accademie e

alle università l'invito a «ridare slancio» ai principi della DSC, «ripensandoli in modo aderente all'oggi ed efficace nel fronteggiare la rivoluzione digitale».<sup>29</sup> Questo contributo ha cercato di rispondere a quell'invito su un terreno specifico: quello dell'etica professionale nelle industrie digitali. Le categorie delle strutture di peccato digitali e dell'opzione preferenziale per l'utente non pretendono di esaurire il campo, *ma* di offrire strumenti analitici che consentano di passare dal livello dei principi generali a quello delle scelte concrete che professionisti, imprenditori e investitori compiono ogni giorno nell'ecosistema digitale.

La domanda che la DSC pone al tempo dell'intelligenza artificiale non è se usare le nuove tecnologie o meno: è se esse «rendano la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, più umana», se la rendano «più degna dell'uomo».<sup>30</sup> Rispondere a questa domanda richiede professionisti che abbiano interiorizzato i principi della DSC come criteri del proprio agire quotidiano, non come ornamento retorico delle proprie presentazioni istituzionali. Imprenditori che progettino strutture di grazia invece di strutture di peccato. Sviluppatori che esercitino l'opzione preferenziale per l'utente invece di ottimizzare esclusivamente per la *retention*. Investitori che valutino il successo anche in termini di impatto sulla dignità umana invece che di soli ritorni finanziari. È a questo compito che la DSC chiama oggi chi opera nelle professioni digitali.

### NOTE

1. Leone XIV, *Magnifica Humanitas* (15 maggio 2026), n. 104: «Se un sistema viene concepito o impiegato in modo da trattare alcune vite come meno degne, o da escluderle senza possibilità di appello, esso non è un semplice strumento: introduce già un criterio che contraddice la dignità inalienabile della persona».
2. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987), nn. 36-37: AAS 80 (1988), 561-564.
3. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 36, che cita Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 36.
4. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 36: AAS 80 (1988), 561. Il concetto è ripreso in Id., *Centesimus annus* (1 maggio 1991), nn. 38-39: AAS 83 (1991), 840-841.
5. Il concetto di «strutture di peccato» è elaborato da Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis*, nn. 36-37, e

- ripreso nell'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Libertatis conscientia* (22 marzo 1986), n. 74: AAS 79 (1987), 586. Per l'applicazione al dominio digitale si veda E. Mattei, *Agency Partecipata e Tomismo Digitale. Fondamenti per una teologia sistematica digitale*, Phronesis, Roma 2026, cap. 4.
6. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 102: «Decisioni delicate che toccano il lavoro, il credito, l'accesso ai servizi e la reputazione delle persone rischiano di essere affidate completamente a sistemi automatizzati che non conoscono la compassione, la misericordia, il perdono e, soprattutto, l'apertura alla speranza di un cambiamento della persona».
  7. Ibid., n. 103.
  8. Ibid., n. 95.
  9. Per «strutture di grazia digitali» si intende, in analogia con la categoria magisteriale delle strutture di peccato, quegli assetti progettuali, algoritmici e di governance che incorporano la promozione della dignità umana come vincolo generativo dell'architettura stessa, non come correttivo esterno. Il concetto è sviluppato in E. Mattei, *Agency Partecipata e Tomismo Digitale*, cit., cap. 4.
  10. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 42: AAS 80 (1988), 572-574.
  11. Il concetto di «opzione preferenziale per l'utente» è sviluppato dall'autore in E. Mattei, *Agency Partecipata e Tomismo Digitale*, cit., cap. 5, come specificazione professionale dell'opzione preferenziale per i poveri nel contesto delle professioni digitali.
  12. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 80: «Un ordine sociale giusto nel tempo del digitale è quello che garantisce a tutti un accesso equo alle opportunità, protegge i più piccoli e i più fragili, contrasta l'odio e la disinformazione, sottopone a controllo pubblico l'uso dei dati e delle tecnologie».
  13. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 187.
  14. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 150. Il testo cita Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, n. 67: AAS 117 (2025), 188-189.
  15. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 156: «ogni introduzione di automazione e di IA 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».
  16. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 67: «Tra i beni che sono universalmente destinati a tutti, dobbiamo annoverare anche le nuove forme di proprietà: brevetti, algoritmi, piattaforme digitali, infrastrutture tecnologiche, dati».
  17. Ibid., n. 108: «la proprietà dei dati non può essere affidata solo a privati, ma va regolamentata. Essi sono frutto del contributo di molti e non possono essere venduti o affidati a pochi».
  18. F. Cicione, *Per un'Intelligenza Artificiale Generale Armonica al servizio della persona, della comunità e del futuro. Manifesto COLNISSAR*, Entopan / Harmonic Innovation Group, 2026, Proemio. Documento disponibile su <https://colnissar.ai>.
  19. Ibid., art. I.
  20. Ibid., art. VII.
  21. Ibid., art. VIII.
  22. Entopan / Harmonic Innovation Group, COLNISSAR. *Roadmap di sviluppo*, 2026 (documento pubblico disponibile su <https://colnissar.ai>), sezione 02.
  23. *Manifesto COLNISSAR*, art. II: «COLNISSAR è strutturalmente progettata per essere incompatibile con questa deriva [la trasformazione delle persone in consumatori passivi]. [...] L'AI propone, la persona discerne; l'AI genera, l'esperto valida; l'AI suggerisce, la comunità delibera. L'architettura è disegnata in modo tale che, senza il contributo umano attivo, il sistema non funziona. Non come correttivo, ma come legge interna».
  24. *Manifesto COLNISSAR*, art. III: «Ogni decisione rilevante dell'AI deve essere spiegabile, auditabile e contestabile dalla comunità che la utilizza. Rifiutiamo categoricamente la logica della black box».
  25. *Manifesto COLNISSAR*, Proemio. Il documento afferma che il magistero di Leone XIV «non è un manifesto tra altri: è fondamento dichiarato e costitutivo dell'intero progetto».
  26. *Manifesto COLNISSAR*, Epilogo: «COLNISSAR traduce i principi etico-antropologici [del magistero] in architettura industriale, infrastrutturale e finanziaria. È la prima e, a oggi, l'unica iniziativa di Intelligenza Artificiale Generale Armonica che si presenti pubblicamente in continuità operativa dichiarata con questo magistero».
  27. Ibid., n. 67: «Tra i beni che sono universalmente destinati a tutti, dobbiamo annoverare anche le nuove forme di proprietà: brevetti, algoritmi, piattaforme digitali, infrastrutture tecnologiche, dati».
  28. Ibid., n. 108: «la proprietà dei dati non può essere affidata solo a privati, ma va regolamentata. Essi sono frutto del contributo di molti e non possono essere venduti o affidati a pochi».
  29. Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 47: «vorrei incoraggiare accademie e università a ridare slancio a tali principi [della Dottrina sociale], ripensandoli in modo aderente all'oggi ed efficace nel fronteggiare la rivoluzione digitale».
  30. Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 15: AAS 71 (1979), 286-287: «L'IA rende la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, più umana? La rende più degna dell'uomo?». Citato in Leone XIV, *Magnifica Humanitas*, n. 129

### Bibliografia

Cicione, F. (2026). *Per un'Intelligenza Artificiale Generale Armonica al servizio della persona, della comunità e del futuro. Manifesto COLNISSAR*. Entopan / Harmonic Innovation Group. Disponibile su <https://colnissar.ai>.

Congregazione per la Dottrina della Fede. (1986). Istruzione *Sollicitudo Rei Socialis* (22 marzo 1986). AAS 79 (1987), 554-599.

Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione. (2025). Nota *Antiqua et Nova* (14 gennaio 2025). AAS 117 (2025), 159-210.

Entopan / Harmonic Innovation Group. (2026). COLNISSAR. *Roadmap di sviluppo*. Documento pubblico disponibile su <https://colnissar.ai>.

Giovanni Paolo II. (1981). Lettera enciclica *Laborem exercens* (14 settembre 1981). AAS 73 (1981), 577-647.

Giovanni Paolo II. (1987). Lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987). AAS 80 (1988), 513-586.

Giovanni Paolo II. (1991). Lettera enciclica *Centesimus annus* (1° maggio 1991). AAS 83 (1991), 793-867.

Leone XIV. (2026). Lettera enciclica *Magnifica Humanitas* (15 maggio 2026). AAS [in corso di pubblicazione].

Mattei, E. (2022). *I Vangeli narrano il digitale. Lettura biblica per l'era digitale*. EDB, Bologna.

Mattei, E. (2024). *Elementi di cultura digitale cristiana*. Phronesis, Roma.

Mattei, E. (2026). *Agency Partecipata e Tomismo Digitale. Fondamenti per una teologia sistematica digitale*. Phronesis, Roma.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. (2004). *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

STUDI  
CONTRIBUTIONS

**L**e tecnologie digitali, in particolare i sistemi di intelligenza artificiale, stanno modellando in modo profondo la nostra percezione della realtà, della società e di noi stessi. Tra i campi in cui l'IA generativa sta portando importanti trasformazioni, quello estetico in particolare risulta ancora poco approfondito sul piano delle monografie sistematiche, sebbene stia fiorendo un'ampia letteratura su riviste specializzate di articoli che di volta in volta seguono lo sviluppo e l'impatto degli strumenti di intelligenza artificiale generativa in campi specifici come quello del marketing e della pubblicità<sup>1</sup>, del fashion design<sup>2</sup>, del cinema e produzione video<sup>3</sup>. Mentre approcci più generali al rapporto tra IA generativa e senso estetico e artistico sono stati forniti dai lavori di Manovich.<sup>4</sup>

In queste analisi emergono con una certa costanza alcuni aspetti degni di interesse: le IA generative offrono una maggior efficienza nei processi pre-produttivi e una maggior velocità nell'esecuzione delle operazioni più tecniche di creazione dell'immagine finale<sup>5</sup>, al costo tuttavia di una minore originalità e di una marcata tendenza alla convergenza della novità media dei contenuti, dovuta alla ricombinazione di dati già esistenti nei *dataset* di addestramento<sup>6</sup> – al punto di sottolineare che talvolta le allucinazioni delle IA possono causare “incidenti creativi” stimolando per caso nuove direzioni di ricerca.<sup>7</sup>

Curiosamente, analizzando l'evoluzione dell'informatica degli ultimi decenni, il successo degli algoritmi di IA si fonda su sviluppi che hanno portato a un decentramento delle fonti informative aumentando ipoteticamente la multiformità dei costumi e delle opinioni, aprendo dunque a una maggior varietà e originalità delle produzioni artistiche. Sebbene infatti i principali paradigmi teorici oggi utilizzati per le IA generative risalgano alla metà del secolo scorso – il primo modello matematico di un neurone biologico è nel 1943<sup>8</sup> e il termine *machine learning* è del 1959<sup>9</sup> – il loro utilizzo operativo non avrebbe avuto successo senza altri due fondamentali elementi: da una parte l'invenzione di Internet, che ha permesso l'acquisizione di enormi moli di dati di

vario tipo, e, dall'altra, l'aumento esponenziale delle capacità di calcolo, necessarie all'elaborazione dei dati stessi per l'addestramento dei sistemi.

Internet in particolare ha reso visibile l'*infosfera*, una categoria sociologica nata tra gli anni '70 e '80 del secolo scorso ad opera di un economista inglese, Kenneth Boulding<sup>10</sup> ma divenuta centrale nell'opera di un sociologo statunitense, Alvin Toffler<sup>11</sup> che la colloca in una prospettiva storico-genetica, mostrandone l'interazione con le trasformazioni sociali (*sociosfera*) e tecnologiche (*tecnosfera*). Toffler individua tre ondate, corrispondenti ad altrettante grandi epoche in cui l'*infosfera* subisce trasformazioni radicali. Nella prima, legata alla società agricola, essa è povera di fonti ed è caratterizzata dalla presenza di poche figure informative prossime – la famiglia, il villaggio, le autorità religiose. Nella seconda, che coincide con l'industrializzazione e con la nascita dei mass media, la produzione centralizzata di immagini e valori su larga scala, attraverso stampa, cinema, radio e televisione, contribuisce a standardizzare i modelli culturali ed estetici tramite un numero limitato di canali monopolistici. Infine, con la terza ondata, tra la fine del XX secolo e l'inizio di quello successivo, si assiste a un drastico aumento e a un decentramento dei canali comunicativi.

Toffler anticipa così la rivoluzione digitale, parlando di media “demassificati” che moltiplicano le fonti e frammentano il flusso informativo, descrivendo la terza ondata nel 1980, ben prima di Internet e dei *social network*, in un senso che pare anticiparli con ciò che definisce “la cultura del blip”:

«Oggi, in luogo di masse di persone che ricevono tutte gli stessi messaggi, vi sono gruppi demassificati più piccoli che ricevono e si inviano reciprocamente una considerevole mole di immagini prodotte da loro stessi. Via via che l'intera società evolverà verso la crescente diversificazione indotta dalla Terza

## Il bello dell'infosfera

Andrea Ricci Maccarini

Ondata, i nuovi media rifletteranno e accelereranno questo processo. Ciò spiega, in parte, perché le opinioni su qualunque argomento stiano diventando meno uniformi. L'opinione collettiva si frantuma. A livello personale siamo tutti assediati e assaliti da immagini spezzettate, contraddittorie o scollegate, che fanno vacillare le nostre vecchie idee e si presentano alla nostra mente in rapida sequenza: compaiono per un tempo brevissimo e... “blip”... “blip”... vengono sostituite dalla successiva. Noi viviamo, in realtà, in una “cultura del blip”». <sup>12</sup>

La questione allora è comprendere come l'*infosfera* della *terza ondata*, caratterizzata da una moltiplicazione e da una frammentazione delle fonti informative, porti in realtà a una sorta di “omologazione” dell'estetica.

Le risposte si trovano a monte dei sistemi di IA generativa attuali: una prima è rinvenibile nel funzionamento dei *recommendation systems* attivi dalla nascita dei *social network*, il cui compito è selezionare i contenuti visibili agli utenti secondo i loro gusti; in tal senso le piattaforme di servizi online non si limitano a raccogliere dati, bensì li analizzano tramite algoritmi che misurano le preferenze degli utenti attraverso interazioni, visualizzazioni e *like*. Questi metadati vengono impiegati per proporre all'utente contenuti in linea con i gusti già espressi e il risultato è una doppia omologazione: una *omologazione personale*, per cui ciascun utente riceve contenuti sempre più simili a ciò che ha già apprezzato, restringendo progressivamente il proprio orizzonte estetico, e una *omologazione collettiva*, secondo cui le nuove produzioni creative dei sistemi di IA generativa costruiscono immagini, testi e video calcolando l'output statisticamente più gradito sulla base di miliardi di esempi provenienti anche dai *social network* e dunque influenzati dai sistemi di raccomandazione, facendo convergere



il gusto medio dell'intera base di dati<sup>13</sup>.

Ma esiste un secondo livello di analisi del problema, più ampio, affrontato da un punto di vista filosofico e sociologico da Byung-Chul Han, che nel suo saggio del 2015 osservava come il gusto contemporaneo sia stato pesantemente influenzato dalla tecnologia digitale e dalla cultura del consumo, le quali hanno portato a un'idea del bello definito come "levigato", rappresentato da un'estetica che ha eliminato ogni asperità, negatività e resistenza, per risultare immediatamente consumabile, ovvero gradevole e senza sforzo nella sua fruizione. In tal senso risultano emblematiche le immagini continuamente filtrate e ritoccate artificialmente tipiche dei *social network*. Il punto, secondo l'autore sudcoreano, è che la negatività rimossa costituiva una dimensione essenziale del bello inteso come *sublime*.

Il *sublime* è quella sensazione che si prova nel contatto con qualcosa di totalmente altro, di indefinibile e di incontrollabile, per questo il bello in quanto sublime mantiene una distanza, conserva sempre una parte segreta percepita ma non pienamente intesa, collocata a una profondità che non può essere consumata immediatamente, e forse nemmeno mai completamente. Per Han, il bello autentico implica una dimensione di alterità che eccede l'esperienza immediata e non si lascia ridurre a consumo. Il bello quindi può *non* essere levigato, cioè può anche disturbare, spiazzare e sorprendere, situandosi al di là del semplice impatto visivo, uditivo o tattile sperimentato nell'immediatezza della sensazione. Questa concezione estetica è prettamente attuale:

«L'estetica del bello è un fenomeno genuinamente moderno. Solo nell'estetica della modernità il bello e il sublime non sono più in rapporto fra loro. Il bello viene isolato nella sua positività. Il soggetto fortificato della modernità positivizza il bello trasformandolo in oggetto di piacere. Il bello viene perciò opposto al sublime che, a causa della sua negatività, non suscita sulle prime alcuna immediata sensazione di piacere. [...] Per Edmund Burke, il bello è soprattutto il levigato. I corpi che causano piacere al tatto non dovrebbero offrire alcuna

resistenza: devono essere levigati. Il levigato è dunque una superficie ottimizzata, priva di negatività, e causa una sensazione del tutto scevra di dolore e resistenza».<sup>14</sup>

Il bello levigato non provoca né dolore né piacere autentico: genera soltanto un *like* immediato, un consumo rapido e indolore. È un bello privo di sostanza, che non lascia traccia nella memoria e non produce contemplazione né trasformazione in chi lo osserva. Il collegamento con la cultura del *blip* di Toffler appare evidente: le immagini che scorrono nei *feed* non sono soltanto frammentate nel tempo, ma anche levigate nella forma, ottimizzate per essere semplicemente gradite.

Precisa Han che non si tratta superficialmente di contrapporre semplicemente il bello al brutto, perché l'industria dell'intrattenimento ha incorporato la bruttezza e il disgusto nell'offerta algoritmica, rendendoli merci di consumo<sup>15</sup>. L'autore descrive piuttosto una "salvezza del bello" che passa per il recupero di quella negatività e resistenza che l'estetica levigata ha eliminato. Il vero bello – quello che trasforma, che eleva, che genera desiderio autentico – è sempre stato caratterizzato da una certa opacità e da una distanza che rivela velando. L'esperienza estetica intensa – la mancanza di fiato davanti a un paesaggio, la commozione che si rinnova davanti a un'opera d'arte – è precisamente esperienza di qualcosa che eccede, e che proprio per questo non può essere ridotto a dati né replicato algoritmicamente, anche perché l'algoritmo riproduce sempre a partire da una base dati definita e dunque mai "totalmente altro".

Rispetto alla capacità dell'IA generativa di replicare qualsiasi stile con un'abilità tecnica che può superare quella di un essere umano che Manovich definisce "manierismo computazionale"<sup>16</sup>, ciò che è da recuperare è piuttosto l'intenzione, il sentimento vissuto, il riferimento a un senso di infinito che eccede la base di dati. L'esperienza umana è caratterizzata dalla consapevolezza, almeno parziale, di un limite: l'essere umano è cosciente che qualcosa sfugge sempre alla piena comprensione, e permane un margine di indeterminatezza rispetto alle nostre capacità conoscitive. In questo senso, la creatività non consiste soltanto nella combinazione di elementi dati, ma anche

nella tensione verso ciò che non è ancora pienamente definito o delimitabile. I sistemi di IA generativa, al contrario, operano entro uno spazio di possibilità determinato dai dati su cui sono addestrati: possono elaborare in modo estremamente sofisticato grandi quantità di informazioni, ma questa elaborazione rimane strutturalmente vincolata a tale spazio. Ne consegue che ciò che eccede radicalmente questo orizzonte – ciò che si presenta come "altro", opaco o non pienamente modellabile – difficilmente può essere ricondotto a una semplice procedura di generazione a partire da un *dataset*.

In conclusione, la terza ondata descritta da Toffler sembra realizzare un paradosso solo apparente: la moltiplicazione e la frammentazione delle fonti informative non producono necessariamente una maggiore differenziazione estetica, ma tendono piuttosto, attraverso le logiche algoritmiche che regolano la selezione e la generazione dei contenuti, a una convergenza verso forme sempre più omogenee e immediatamente consumabili. In questo contesto, la riflessione di Han permette di mettere a fuoco un aspetto più profondo del problema: l'estetica contemporanea non riguarda soltanto le modalità di produzione delle immagini, ma il rapporto stesso tra esperienza e senso, visibile e invisibile. Se i sistemi di IA generativa operano all'interno di uno spazio di possibilità determinato dai dati disponibili, la questione diventa allora comprendere se e in che misura sia ancora possibile per l'esperienza estetica mantenere quella dimensione di alterità e di eccedenza che ha storicamente caratterizzato il bello. È in questa tensione – tra calcolo e opacità, tra convergenza statistica e apertura all'indeterminato – che si gioca oggi, forse, il destino dell'estetica nell'infosfera digitale.

#### NOTE

1. V. SONI, *Adopting Generative AI in Digital Marketing Campaigns: An Empirical Study of Drivers and Barriers*, in «Sage Science Review of Applied Machine Learning» 6, no. 8 (2023): 1–15.
2. P. M. CHAUVIN, H. CASELLES-DUPRÉ ET AL., *Weaving the Future: Generative AI and the Reimagining of Fashion Design*, in «Tisser Le Futur: L'IA Générative et Le Design de Mode»,

Sorbonne Université, Paris, France 2025. G. RIZZI AND P. BERTOLA, *Exploring the Generative AI Potential in the Fashion Design Process: An Experimental Experience on the Collaboration between Fashion Design Practitioners and Generative AI Tools*, in «European Journal of Cultural Management and Policy» Volume 15-2025 (2025).

3. L. ZHANG AND C. HUR, *The Impact of Generative AI Images on Consumer Attitudes in Advertising*, in «Administrative Sciences» 15, no. 10 (2025).
4. L. MANOVICH, *L'estetica dell'intelligenza artificiale*, A cura di Valentino Catricalà, Luca Sossella, Roma 2020. L. MANOVICH E E. ARIELLI, *Artificial Aesthetics: Generative AI, Art and Visual Media* 2024.
5. P. M. CHAUVIN, H. CASELLES-DUPRÉ ET AL., *Weaving the Future*, p. 8.
6. V. SONI, *Adopting Generative AI in Digital Marketing Campaigns*, p. 6. E. ZHOU E D. LEE, *Generative artificial intelligence, human creativity, and art*, in «PNAS Nexus» 3, fasc. 3 (1 marzo 2024).
7. P. M. CHAUVIN, H. CASELLES-DUPRÉ ET AL., *Weaving the Future*, p. 7.
8. W. S. MCCULLOCH E W. PITTS, *A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity*, in «The bulletin of mathematical biophysics» 5, fasc. 4 (1 dicembre 1943): 115–133.
9. A. L. SAMUEL, *Some Studies in Machine Learning Using the Game of Checkers*, in «IBM Journal of Research and Development» 3, fasc. 3 (luglio 1959): 210–229.
10. K. E. BOULDING, *Economics as a Science*, McGraw-Hill, New York 1970. Boulding utilizzava il termine per indicare quella parte essenziale della sfera sociale contenente l'insieme delle informazioni – valori etici, estetici, comportamentali – che regolano la vita degli individui al di là della risposta istintiva agli stimoli biologici.
11. A. TOFFLER, *La terza ondata*, Sperling & Kupfer, Milano 1989.
12. A. TOFFLER, *La terza ondata*, p. 211-212.
13. In effetti, il modello economico delle piattaforme digitali si fonda interamente su questa logica: i servizi gratuiti non generano profitto dalla sottoscrizione degli utenti, ma dai dati e dalle preferenze che questi rilasciano – venduti ad aziende di marketing o impiegati nell'addestramento delle IA.
14. B. C. HAN, *La salvezza del bello*, Tradotto da Vittorio Tamaro, Nottetempo, S.l. 2025, cap. 3.
15. B. C. HAN, *La salvezza del bello*, cap. 1.
16. L. MANOVICH E E. ARIELLI, *Artificial Aesthetics*, p. 10.

STUDI  
CONTRIBUTIONS

It is not uncommon for economics to be accused of having no ethical basis. This accusation, however, is unfounded: the ethical roots of economics can be traced back to utilitarianism. The aim of this short essay is to show that neoclassical economics is intrinsically utilitarian, and to point out some problems related to the use of this moral doctrine in economics.

Utilitarianism describes human behavior as a continuous search for the maximization of one's own utility (or "happiness") under the constraints imposed by the circumstances. This is the descriptive component of utilitarianism, which aims to explain human behavior. The second component, which we can call ethical or normative, while also based on the concept of utility, aims instead to explain which choices are *right* and which are *wrong*. Utilitarianism is therefore (also) a moral doctrine.

Utilitarianism can be traced back to the English philosopher and jurist Jeremy Bentham (1748-1832): "*Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne*" (1780). Even more explicitly, in another passage, Bentham states: "*it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong*" (1776).<sup>1</sup> Therefore, for Bentham, an action is *right* if it generates the greatest benefit for the greatest number of people; if an action does not satisfy this condition, it is *wrong*. In the subsequent utilitarian tradition, which has continued uninterruptedly from Bentham up until today,<sup>2</sup> the notion of utility as well as the way in which it enters the concept of *right* have undergone many variations. However, utilitarianism remains anchored in the following principle: the evaluation of the righteousness of an action is linked exclusively to the utility generated by that action.

Utilitarianism plays a central role in economics. It entered economics with the

## Utilitarianism and Economics

Stefano Colombo



so-called Neoclassical Revolution (end of the 19th century), when economics ceased to be a speculative science and aspired to become a scientific discipline. Economics started using mathematical tools and formal models: in that context, the descriptive simplicity of utilitarianism turned out to be very useful for neoclassical economists.<sup>3</sup>

However, in this early phase of development of neoclassical economics, it is only the descriptive component of utilitarianism that plays an important role. The first neoclassical economists, in fact, aspired to make economics a neutral science with no ethical implications. For instance, León Walras (1834-1910), perhaps the most influential of all neoclassical economists, stated: "*Si l'économie politique pure, ou la théorie de la valeur d'échange et de l'échange, c'est à dire la théorie de la richesse sociale considérée en elle-même, est, comme la mécanique, comme l'hydraulique, une science physico-mathématiques, elle ne doit pas craindre d'employer la méthode et le langage mathématique*" (1874).

Economics absorbed the normative aspect of utilitarianism only later, around the twenties of the twentieth century, when discussing the *goals* of economic policies. For example, is it *right* to lower

taxes? Here the question is no longer to explain what happens in the event of a tax reduction (descriptive component of the analysis), but whether what happens is *right* or *wrong* (normative component of the analysis). A moral problem therefore emerges.

The question was mainly raised by the so-called School of Cambridge, first with Arthur Cecil Pigou (1877-1959) and then with Lionel Robbins (1898-1984). For Pigou, "*the goal sought is to make more easy practical measures to promote welfare—practical measures which statesmen may build upon the work of the economist*" (1920). Therefore, the aim of any economic policy should be to increase *welfare*. Robbins takes up Pigou's idea (the goal is to increase welfare), but without defining welfare as an objective and measurable quantity, but only as the result of individual choices aimed to maximize individual utility according to subjective orders of preference that constitute the *datum* of the economic problem. This approach marks, in economics, the birth of *welfarism*.

To what extent does *welfarism* differ from *utilitarianism*? According to Amartya Sen (1933-...), *welfarism* is one of the three components of utilitarianism, the other two being

consequentialism (to which we will return later), and utility summations (i.e. the fact that what matters is the *total* sum of utility, and not the way in which it is distributed). It is precisely the possibility or not of carrying out a sort of "algebra of happiness" (i.e. the sum of individual utilities) that constitutes the major difference between welfarism and utilitarianism. The summability of individual utilities is in fact one of the characteristics of Bentham's approach, but it is later abandoned by welfarism (and also by more mature forms of utilitarianism). The summation of individual utilities requires that utility is measurable. In this case, utility can also be used for interpersonal comparisons. Starting from the work of Vilfredo Pareto (1848-1923), however, the concept of utility becomes purely ordinal: i.e., utility cannot be used to calculate the sum of individual utilities (no summability), and it is usable only for intrapersonal but not interpersonal comparisons. The abandonment of the cardinalist claim of Benthamian utilitarianism gives rise to the famous Pareto criterion: situation A is said to be Pareto-superior to situation B if no one prefers situation B to situation A and at least one subject prefers situation A to situation B. From the notion of Pareto-superiority derives in turn that of Pareto-optimality: a situation is Pareto-optimal if there is no other situation that is Pareto-superior to it. The following moral criterion, widely used in economics, descends from the Pareto principle: an action that leads to a situation that is Pareto-superior than the existing one is *right*; an action that leads to a situation that is Pareto-inferior than the existing one is *wrong*.<sup>4</sup> Furthermore, welfarism (in the Pareto sense) differs from utilitarianism as it does not necessarily refer to *utility*, but only to *preferences*: in fact, in order to apply the Pareto criterion it is only necessary to ask *what* each subject prefers (and not *why* he prefers it).

Nevertheless, welfarism constitutes an evolution of the utilitarian principle rather than a refusal of it. This is for at least three reasons. First, welfarism, like utilitarianism, assumes that each individual behaves in order to maximize his utility.<sup>5</sup> Welfarism maintains at the individual level the idea that an individual seeks the greatest possible degree of utility, while at the social level it rejects



that an aggregation of individual utilities can ever be achieved: only preferences, i.e. choices, are observed, not the degree of utility generated by each choice. Secondly, for welfarism, a situation is *good* as it is *preferred* by everyone. Therefore, as for utilitarians, individual preferences constitute the ultimate reference for distinguishing what is *right* from what is *wrong*. For welfarists as well as for utilitarians, there is no notion of *right* that transcends the individuality of subjects. In fact, if subject X prefers situation A but subject Y prefers situation B, the Pareto criterion does not provide a moral evaluation about the two situations. Thirdly, welfarism shares with utilitarianism the same consequentialist approach: the righteousness of an action is evaluated only on the basis of the consequences it generates, and not on the basis of the characteristics of the action itself (in this case we would in fact refer to “deontological” ethics): in other words, if an action increases the welfare of all (i.e. if the consequence of the action is the passage from a situation A to a situation B that is Pareto-superior to A), then this action is *right*.

It is not possible to address here all the implications of welfarism/utilitarianism for economics. I will only briefly focus on consequentialism. For economists who adhere to this ethical paradigm, the evaluation of right and wrong is linked to the consequences generated by the action. This requires a calculation of the possible consequences of the action: such a calculation must necessarily be carried out *ex ante*, that is, before the action is taken. This has two implications that are worth emphasizing here. First, an action that is morally just *ex ante* can prove to be unjust *ex post*. Hence, the concepts of right and wrong depend on the instant in which the evaluation takes place. To clarify this point, consider the following example. An economist is called upon to answer this question: is it right or wrong to lower taxes? In compliance with the Pareto criterion, his answer might be: “since I believe that lowering taxes will increase everyone's welfare, then lowering taxes is *right*”. Now let's assume that taxes are actually lowered, but, contrary to the economist's expectations, everyone's welfare worsens: hence, lowering taxes *proves to be wrong*. Therefore, the same action (lowering taxes) is *right ex ante*

and *wrong ex post* for the same subject who expresses the moral judgment (in this example, the evaluating economist). Second: the *ex ante* evaluation of what is right and what is wrong is based on the evaluator's expectations. This raises another question: on what are the evaluator's expectations based? They can be based on personal experience, widespread opinion, other people's judgments, etc., but in any case, they are probabilistic in nature, since no subject can perfectly predict the consequences of an action. Therefore, not only can an action be *right ex ante* and *wrong ex post*, but also any *ex ante* righteousness is uncertain (even at the moment in which it is formulated), because it is based on expectations. Alessandro Manzoni (1785-1873), one of the most acute critics of utilitarianism, stigmatizes this limitation as follows: “*Moral science alone would have probability as its universal and perpetual condition! That is to say, it would be condemned to doubt on all points and forever! But if it were, to call it science would be nothing but a contradiction. Partial and accidental doubt limits science: universal and necessary doubt negates it*” (1855, p.365).

In conclusion, the utilitarian ethical component of economics must be the subject of careful reflection. In this short essay, we have pointed out two aspects of the utilitarian doctrine that are particularly relevant from a Christian perspective, namely, that for utilitarians, the concept of *just* is:

- i) contingent to the instant of evaluation, and
- ii) probabilistic in nature (and therefore intrinsically uncertain).

## NOTES

1. A similar statement can be found also in “*Dei Delitti e delle Pene*” by Cesare Beccaria (1738-1794). For Beccaria, the goal of an action must be the realization of “*maximum happiness divided by the greatest number*” (1764). Although Bentham does not explicitly recognize the similarity of his normative principle with that of Beccaria, nevertheless he recognizes his debt to Beccaria's philosophy.
2. Just to name a few of the most influential utilitarian philosophers: John Stuart Mill (1806-1873), Henry Sidgwick (1838-1900), George

Edward Moore (1873-1958), John Harsanyi (1920-2000), and Peter Singer (1946-...).

3. One of the fathers of the neoclassical revolution in economics, Stanley Jevons (1835-1882), sums up the acceptance of utilitarianism by economic theory by stating: “[Economic] theory...is entirely based on a calculus of pleasure and pain” (1871).
4. It is interesting to observe, however, that the summability of individual utilities has not disappeared at all from economics textbooks: the notion of *consumer surplus*, which all economics students learn in the first year, is indeed based on the assumption that it is possible to measure the monetary equivalent of any benefit and cost, and then to add individual utilities to give rise to the overall consumer surplus. Alfred Marshall (1842-1924), that popularized the notion of consumer surplus, was indeed aware that the abandonment of the cardinalist principle would have made it very difficult to establish the “rightness” of any economic action.
5. As Portinaro argues: “*only by moving from the utilitarian paradigm can one try to pose the problem of the “Pareto optimum” or allocative efficiency*” (p.38).

## Bibliography

- Beccaria, C., (1764), *Dei delitti e delle pene*, Marco Coltellini, Livorno.
- Bentham, J., (1776), *A Fragment on Government*, Giuffrè, Milano, 1990.
- Bentham, J., (1780), *An introduction to the principles of morals and legislations*, Utet, Milano, 1998.
- Jevons, W.S., (1871), *The theory of Political Economy*, Palgrave Macmillan, London, 2013.
- Manzoni, A., (1855), *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1910.
- Pigou, A.C., (1929), *The Economics of Welfare*, Macmillan, London, 1952.
- Portinaro, P.P., (2017), *Sofismi e derivazioni: Bentham e Pareto, Accademia delle Scienze di Torino- Quaderni 27*: pp. 31-55.
- Reichlin, M., (2013), *L'utilitarismo*, Il Mulino, Bologna.
- Samek Lodovici, G., (2004), *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano.
- Walräs, L.M., (1874), *Elements of Economie Politique Pure*, Homewood, Illinois, US, 1954.

## The “Catholic Social Teaching Toolbox” Programme (CST TX)

*Texts Presented by Student Participants*

Helen Alford, O.P.

The 2026 Toolbox cohort was different from the ones that we have had up to now.<sup>1</sup> In the past, the programme was focused on students from Central and Eastern Europe. This year, we opened it up to students from across the whole of Europe. We had a very varied and interesting group: a Slovak man, interested in work-life balance; a Polish woman, interested in the diplomatic role of the Holy See in the Russian-Ukrainian War; an Italian doctoral student working on conspiracy theories in political life; A Dutch woman, preparing to start a doctorate in psychology on sexual harrasment and the #MeToo movement; a Spanish theologian interested in the impact of faith on public life, and a younger

Italian student, at the second cycle level, working on the War in the Balkans in the 1990s and the role of the Holy See in its resolution. The papers they present here reflect their interests and, in some cases, reflect on their experience in the Toolbox programme. It is clear that they were all able to gain deeper or different insights into their areas of research by studying the courses offered in the Faculty of Social Sciences by Toolbox. All of them make reference to the importance of Catholic social teaching for their research. For more information see: <https://angelicum.it/news/cst-tx-2026/>

### NOTE

1. For more general information about the Toolbox programme, see the presentation of the texts of the 2025 cohort in the October 2025 edition of OIKONOMIA: <https://www.oikonomia.it/2025/ottobre/introduction-create-tx-toolbox/>



## Who Gets to Define the Good Life? Role Models, Knowledge, and the Conditions for Human Flourishing

Maria Teresa Carere

Who do we aspire to become? For readers at the Angelicum, there is perhaps one obvious answer that supersedes all others: Jesus Christ. Yet other saints, popes, clergy, family members, friends, scientists, politicians, authors, athletes, or artists may also come to mind. We admire them because of their prudence, bravery, humility, kindness, or wisdom. By following their example, however, we do not merely attempt to become like them. Rather, they help us discover what kind of person we ought to become.

Role models are figures we aspire to emulate. They embody an interpretation of the Good life: a conception of what human flourishing entails (Manne, 2018; Srinivasan, 2021). Plato's allegory of the cave can be read as an image of the movement from an imperfect

understanding of reality toward a fuller apprehension of the Good (Plato, trans. 1991; Manne, 2018). Yet interpretations of the Good are not fixed or inevitable; they are shaped by historical, cultural, social and political circumstances (Bregman, 2014; Hamad, 2020).

Consider, for example, our relationship to work. In the nineteenth century, leisure was often a sign of wealth and status, while labour was associated with necessity (Veblen, 1899). Thorstein Veblen (1899) even described leisure as the "honorific sign" of the elite, a way to demonstrate one's elevated social standing through "conspicuous consumption." Today, the social norm has largely been inverted: being busy

frequently signals importance and value (Bregman, 2014). Work has increasingly become connected not only to economic survival but also to identity and personal meaning (Bregman, 2014). What counts as a successful or flourishing life is therefore continuously interpreted and reinterpreted.

This raises an important question: who has the authority to define what the Good life is? Some individuals and groups possess greater epistemic authority than others (Manne, 2020; Srinivasan, 2021). They are regarded as reliable "knowers" whose interpretations of reality carry more weight (Manne, 2020). Scientists, artists, politicians, and other public figures who achieve success are often



assumed to possess exceptional insight, judgment, or sensitivity (Manne, 2018; Srinivasan, 2021). Their success is interpreted not merely as the result of talent, opportunity, or circumstance, but as evidence that they understand something fundamental about truth, beauty, or human flourishing (Profeta, 2026; Todorova, 2026).

However, the connection between success and knowledge should make us ask who determines what counts as knowledge and who is recognized as a legitimate knower (Manne, 2020; Srinivasan, 2021). The same mechanisms that elevate certain individuals as role models can also reduce others to people who supposedly lack understanding (Bregman, 2014; Manne, 2018).

This becomes apparent in how contemporary societies respond to social problems. Some behavioural interventions can be understood as resting on a Socratic assumption: if people act wrongly, they do so because they lack the correct knowledge (Manne, 2020; Srinivasan, 2021). Therefore, providing education or information should enable them to make better decisions. While knowledge is undoubtedly important, this assumption may overlook other explanations for human behaviour, such as the material conditions of poverty or the structural protections afforded to certain "golden boys" (Bregman, 2014; Manne, 2018).

Aquinas offers a more nuanced perspective through his concept of *malitia*. Human beings do not always act wrongly because they do not know what is right. They may know what is good and still choose otherwise because their desires, interests, or sense of power—their "apparent good" (*bonum apparens*)—outweigh their moral obligations (Aquinas, ST I–II, q. 78; Manne, 2020; Paoli, 2014; Srinivasan, 2021). Wrongdoing is therefore not always a matter of ignorance; a person may knowingly pursue an apparent good—such as status, pleasure, or power—even when doing so conflicts with the good of another person (Manne, 2020; Srinivasan, 2021).

This distinction is relevant in discussions surrounding #MeToo. Sexual harassment cannot always be understood simply as a failure to understand consent or changing norms around sexual behaviour (Fischel, 2019; Srinivasan, 2021). In

some cases, the issue may not be that individuals lacked information, but that they prioritized their own desires, status, or access to power over another person's autonomy (Manne, 2020; Srinivasan, 2021). If the diagnosis is merely a "lack of knowledge," the solution becomes education alone (Manne, 2020). Yet effective interventions may also require changing the environments that enable harmful behaviour: workplace cultures, unequal power relations, and the absence of meaningful consequences (Fischel, 2019; Manne, 2018).

A similar problem appears in discussions of poverty. People living in poverty are often portrayed as lacking financial literacy or the skills necessary to improve their circumstances (Bregman, 2014). This interpretation assumes that better information will lead to better decisions. However, research on scarcity suggests that people experiencing poverty may make rational decisions within extremely constrained circumstances (Mullainathan & Shafir, 2013, as cited in Bregman, 2014). Their difficulty is not necessarily a lack of knowledge, but a lack of "mental bandwidth" or space to act upon that knowledge (Bregman, 2014).

George Orwell (1933) described this experience during his own period of poverty as a form of "tunnel vision": when survival becomes the immediate priority, the future becomes harder to consider (as cited in Bregman, 2014). A person who chooses immediate relief over long-term planning may not be irrational; they may be responding to circumstances that limit the choices available to them (Bregman, 2014).

Therefore, interventions aimed at improving human behaviour should not only ask: "What knowledge do people lack?" They should also ask: "What conditions prevent people from acting according to what they already know?" (Bregman, 2014; Manne, 2020). For people experiencing poverty, this may require reducing scarcity and creating the material conditions necessary for long-term decision-making (Bregman, 2014). To prevent sexual harassment, this may require not only education but also social environments where equality, accountability, and respect are structurally supported (Fischel, 2019; Manne, 2018).

Ultimately, the issue is not simply

whether people know better and can do better. It is also about epistemic authority: who is allowed to make claims about reality, whose experiences are taken seriously, and whose knowledge or testimony is dismissed (Dotson, 2011; Srinivasan, 2021). Justice requires recognizing people's phenomenological experiences as meaningful sources of knowledge about their own lives (Dotson, 2011; Hamad, 2020; Manne, 2020). This does not mean accepting every interpretation without question, but rather acknowledging that people should have the right to make epistemic claims about their own reality, avoiding the "testimonial quieting" that occurs when their status as knowers is denied (Dotson, 2011; Manne, 2020).

A truly inclusive society therefore requires more than the transmission of correct information. It requires the recognition of people as knowers, as well as the social and material conditions that allow them to pursue the Good life (Bregman, 2014; Dotson, 2011; Manne, 2020; Srinivasan, 2021).

## References

- Aquinas, T. (1981). *Summa theologiae: A concise translation* (T. R. Heath, Trans.). Christian Classics. (Original work published ca. 1265–1274).
- Bregman, R. (2014). *Gratis geld voor iedereen: En nog vijf grote ideeën die de wereld kunnen veranderen* [Free money for everyone: And five more big ideas that can change the world]. De Correspondent.
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236–257.
- Fischel, J. J. (2019). *Screw consent: A better politics of sexual justice*. University of California Press.
- Hamad, R. (2020). *White tears, brown scars: How white feminism betrays women of color*. Catapult/Trapeze.
- Manne, K. (2018). *Down girl: The logic of misogyny*. Oxford University Press.
- Manne, K. (2020). *Entitled: How male privilege hurts women*. Crown.
- Orwell, G. (1933). *Down and out in Paris and London*. Victor Gollancz.
- Plato. (1991). *The Republic* (G. M. A. Grube, Trans.; C. D. C. Reeve, Ed.). Hackett. (Original work published ca. 375 BCE).
- Srinivasan, A. (2021). *The right to sex*. Bloomsbury Publishing.
- Veblen, T. (1899). *The theory of the leisure class: An economic study of institutions*. Macmillan.

What did I do today? I still have not finished my essay, did not have enough time to do the laundry, forgot to call my friend. I should have gone to bed earlier, so that I would have woken up earlier and gotten more done.

Even when I go hiking or swim in the sea, I wonder whether I have spent enough time at the beach to justify paying for the bus ticket.

At the end of the day, I tend to evaluate my day in terms of how productive I was. This often translates into neoliberal ideals of efficiency and time management and—since I study at university—scientific output. Then, of course, what I do is always evaluated against what other people do. How far along are they with their essays and readings? *"Wait, they finished everything and also got to go to the beach—I really have to learn to work faster, more efficiently. What grades did they eventually get?"*

Can you relate? If so, know that this mentality, or relationship to time and time management, is perhaps not as obvious as it may seem.

Indeed, for people in the Middle Ages, time used to belong only to God. People lived within a more vague, uncertain, and non-unified notion of time, characterized by overlapping "durations" rather than a single linear stream (McLuhan, 1962). Decisions to work, eat, rest, or pray were made in line with circadian or agrarian rhythms and the changing seasons. During this era, manual labor was often viewed through the lens of active and contemplative stages of a perfect life, where the "Martha" (active) stage was seen as the necessary state of a soul living in time and space (White, 1969). It was enough to have sufficient food and clothing to sustain the family, in line with an economy of modest needs.

For people in the seventeenth century, time became more divided, objectified, and controlled. This era was marked by a new passion for exact measurement and quantification that began to dominate all speculative inquiry (Nef, 1958). Where church bells were rung by ropes, Christiaan Huygens helped develop mathematical clocks, which allowed for

the introduction of "certain hours" that had mathematical precision (McLuhan, 1964). These mechanical clocks regulated both time and behaviour, introducing a supposed "correct time" for activities such as work and prayer. Time is thus no longer something that is merely lived, but also something that is produced and controlled.

This shift can be further understood in terms of discipline and management, as described by Michel Foucault (1977). Indeed, as mechanical clocks introduced time schedules, work rhythms, and controlled daily routines, they dictated not just what people did, but also when and for how long. The clocks thus not only functioned to measure time, but also to discipline people.

In a way, time got reinvented, as well as revalued. Time increasingly became viewed as a scarce resource. You had to use your time on earth wisely, and idly wasting time increasingly came to be viewed as a sin, while saving time became a sign of virtue or even spiritual grace (Noble, 1997). Mechanical clocks—perhaps like many, if not all technologies—encourage us to become more efficient, productive, and sometimes competitive. In doing

so, the world and the human being him or herself are reduced to a "standing-reserve" (*Bestand*), a resource to be ordered and enhanced for maximum yield (Heidegger, 1977). After all, those who manage their time well are seen as contributing more to the common good than their supposedly "lazy" counterparts, who, in earlier centuries, were even compared to animals for their lack of time-discipline. Time management thus becomes tied to production, as well as to ideas of success, morality, and even personal value. What to do?

The courses at the Angelicum offered ways to help us articulate the "unsaid, the formerly unsayable", so that possibilities for solutions became more apparent (Pippin, 1995). With regard to time management, the course *The Challenges of Modern Technology* discussed Heidegger's concept of *Gelassenheit* ("releasement"). He proposed an alternative way of relating to time, which ultimately could also change your relationship to others as well as yourself (Heidegger, 1966).

We can say both "yes" and "no" to technology. We can say "yes" by using the clock to manage our time, even to the extent of instrumentalizing

## Afterthoughts: What the Angelicum taught me in a nutshell

Maria Teresa Carere



ourselves towards achieving a certain goal. We can colour-code our schedules, time ourselves when studying for an exam, and optimise our routines. That said, we can also try to simultaneously say "no" to technology (Heidegger, 1966). These actions require becoming aware of the moments in which we instrumentalize ourselves—moments of "calculative" or "technological thinking" where everything is reduced to a "standing-reserve" (*Bestand*) to be ordered and enhanced for maximum yield (Heidegger, 1977). This awareness allows for a different attitude: a form of temporary distance from the unspoken requirement to instrumentalize ourselves. This distance, the temporary letting go of technological thinking, creates space for different ways of interacting with the world.

Instead of continuously trying to optimize how we manage our time, we can engage in "marginal practices"—we spend time with people not to network but to build friendship. We go for a walk to enjoy nature rather than to become more productive, and we sleep or rest not because it will improve tomorrow's performance, but because these activities carry meaning in themselves (Dreyfus, 1995). Precisely in these moments, it becomes clear that not everything has to be reduced to efficiency or control.

These moments of leisure and connection temporarily replace the technological thinking that has come to dominate our lives. They may be moments in which we place our trust in God again, reflecting a pre-modern understanding where time belonged only to God (White, 1962). In such moments, we treat ourselves and others more like an end in themselves than a means to an end. We accept that we will never have ultimate control, acknowledging that history is an ontological dispensation beyond human control (Heidegger, 1977).

Even though I still cannot—and perhaps do not want to—say "no" to technological thinking completely, I still try to manage my time efficiently. How else would I navigate today's world? The mere realization of having the possibility to say "no" already sets you free (Heidegger, 1966). It is already a way of acknowledging that I am a human being with a social nature, in need of connection, fun, rest, and pleasure—

qualities that are specifically human and transcend mere biological or technical processes. I feel more comfortable saying "no", without feeling that it says something negative about myself.

While this is not a definitive solution, but rather a moment of "releasement" (Heidegger, 1966), it is a welcome, temporary interruption of the dominant framework through which I usually evaluate my day. Life happens, and I am becoming more accepting that I have to surrender control, rather than continuously trying to control myself or the situation. Those moments in which I decide to continue sleeping after my alarm goes off, go for a walk instead of trying—and failing—to work on my essay, or play football with friends instead of studying for an exam, should perhaps not simply be read as failures to control myself or the situation. In terms of the "saving power of insignificant things," these activities constitute what Dreyfus (1995) describes as "marginal practices"—actions that are inherently meaningful precisely because they are not efficient. They also remind me of who I really am, and what I need or desire most.

This leads me to one final lesson: the "perfect" decision does not exist. Perhaps all I can do, whether in evaluating my day or my semester, is to accept and embrace the complexity of life, knowing that I am limited. As happy as I am with my life, I will still make mistakes. Perhaps the ancient Greeks were right: wisdom is gained through suffering (*pathei mathos*), an insight often lost in the linear, "typographic" logic of modernity (McLuhan, 1962). I do not need to—nor can I—construct a plastic narrative in which I am always "good", preventing conflict and, therefore, suffering. By always trying to control myself or the situations I find myself in, by trying to escape every small problem, am I not falling into the trap of "calculative thinking" and trying to escape life itself (Heidegger, 1966)?

Perhaps, then, the question is no longer "What did I do today?", essentially checking whether I had a productive day, but rather: What did I learn? Who did I connect with? What am I grateful for? This shift represents a move toward "meditative thinking", which keeps our essential nature alive by allowing us to experience the world without the constant

need to "use" it (Heidegger, 1966). The best approach to life is perhaps—at least sometimes—to simply dive in head first, not because everything will work out, but because life is meant to be lived rather than controlled. This aligns with the idea that the ultimate value of our tools and knowledge is not just to extend our power, but to give us the means to "assume responsibility for our actions" in an unpredictable world (Dumouchel, 1995). As Father Benedict's homily during the final Mass invited us to do: thoughts, doubts, regrets? Leave them at the altar.

## References

- Dreyfus, H. L. (1995). *Heidegger on gaining a free relation to technology*. In A. Feenberg & A. Hannay (Eds.), *Technology and the politics of knowledge* (pp. 97–107). Indiana University Press.
- Dumouchel, P. (1995). *Gilbert Simondon's plea for a philosophy of technology*. In A. Feenberg & A. Hannay (Eds.), *Technology and the politics of knowledge* (pp. 255–271). Indiana University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975)
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927)
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on thinking* (J. M. Anderson & E. H. Freund, Trans.). Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.
- Huygens, C. (1673). *Horologium oscillatorium*.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy: The making of typographic man*. University of Toronto Press.
- Noble, D. F. (1997). *The religion of technology: The divinity of man and the spirit of invention*. Alfred A. Knopf.
- Pippin, R. B. (1995). *On the notion of technology as ideology*. In A. Feenberg & A. Hannay (Eds.), *Technology and the politics of knowledge* (pp. 43–61). Indiana University Press.
- White, L., Jr. (1962). *Medieval technology and social change*. Oxford University Press.
- White, L., Jr. (1969). *Cultural climates and technological advance in the Middle Ages*. In C. M. Cipolla (Ed.), *The Fontana economic history of Europe* (Vol. 1). Fontana.

The “Catholic Social Teaching – Toolbox” program gave me the possibility to achieve the goal I had been aiming at for a long time: to combine the perspective of political science and the moral-theological approach of CST to an understanding of conspiracy theories. It allowed me to open up new research possibilities regarding the impact of the widening gap between politics and morality, understanding the relevance of prudence and discernment in public choice.

First of all, conspiracism – my PhD topic – should not be interpreted exclusively as a pathological deviation<sup>1</sup> but as one of the structural tensions of contemporary democracies<sup>2</sup>. In particular, my work’s focus is on the widening gap between democratic ideals and the practical exercise of political power<sup>3</sup>. The first part of the CST tripartite method – gained through an intense deepening of a number of disciplines – consisted in an analysis that has shown that conspiracy narratives are often rooted in experiences of institutional opacity, declining trust, communicative polarization, and the perceived exclusion of citizens from meaningful participation in public life. It suggests that conspiracy thinking should ultimately be evaluated as an epistemic problem *and* a moral and social question concerning the values of democratic regimes. From the perspective of Catholic Social Teaching and the normative part of the CST method, the central issue is not only whether specific conspiracy narratives are factually true or false, but whether the relationship between citizens, institutions<sup>4</sup>, and truth remains ordered toward the common good. In this sense, the value of truth emerges as the decisive principle. Since truth is not an instrument of domination or ideological affirmation – as Machiavellian ways of doing politics seem to suggest – but the necessary foundation of justice, freedom, and social trust<sup>5</sup>, public life cannot survive without it. Truth, indeed, is the real antidote to manipulation, propaganda, or to the permanent suspicion<sup>6</sup> typical of conspiracy theories that, paradoxically,

ground their existence on the search for truth, advocating for transparency and the moral credibility of institutions. When public authority appears opaque, technocratic, or detached from the concrete life of citizens, distrust becomes socially fertile. So conspiracist narratives reveal, at least partially, a broader crisis concerning the credibility of authority and the fragmentation of shared moral references<sup>7</sup>.

The principle of human dignity further clarifies the ethical limits of both conspiracist communication and institutional responses to it. Since every person retains the right and the duty to seek truth, to participate in public life, and to formulate critical judgment, democratic societies cannot respond to conspiracism just with exclusion or censorship, especially when these mechanisms risk deepening the social marginalization of already excluded people, reinforcing their distrust. CST instead calls for forms of dialogue capable of recognizing the moral seriousness of public participation<sup>8</sup>.

Equally relevant is the principle of the common good<sup>9</sup>. Conspiracy thinking becomes socially destructive when it dissolves the possibility of cooperation and reciprocal trust; however, democratic systems themselves weaken the common good whenever they sacrifice participation, accountability, and truthful communication in favour of purely procedural or technocratic governance. The persistence of conspiracism therefore reflects the unresolved moral contradictions of contemporary democracies which rely on the historically and philosophically widening gap between social sciences and morality.

CST shows that political and cultural renewal cannot be achieved *exclusively* through the centralized control of information or through expert authority detached from society, since democratic life requires communities capable of educating persons to critical judgment and discernment. The reflections

## Conspiracy thinking and democracy: a politico-theoretical reading in the light of Catholic Social Teaching

Maurizio Cavaliere

of authors we had the possibility to analyse, namely Von Ketteler, Rosmini, Toniolo – the very grounds of Christian Social Thought – showed us the danger of relying on any political attempt to present party-oriented public choices as *necessary* ones, as if accountability, protected by the smokescreen of “technical choices”, represented a danger to the existence of democracy itself, since “no other feasible options” are deemed available. Getting a deeper understanding of their thought made it possible to have a more solid ground for our public discernment toward the common good and for politics in general.

Thomistic reflections on the the a-morality of the object, compared to the inherent responsibility of the agent in using it<sup>10</sup>, is surprisingly useful – for a PhD student in political science – if associated with the virtue of prudence, as it emerges from *Centesimus Annus*. In this document, John Paul II clearly warns the West of the danger of banishing morality from the political arena and, above all, he draws attention to the hazardous idea of the perfect recipe for the perfect organization of society. Such an absolute assumption legitimizes “necessary” evil, making violence and deceit a fair price to pay in order to bring that organization into being<sup>11</sup>. To prevent these substantial risks occurring, due to the separation between politics and morality, CST seems to be one of the best remedies.

I am glad to have taken part in such a precious opportunity, which allowed me to develop new interests in moral theology and political theology, opening new paths of research even in political science. I consider it, without doubt, to have been one of the most educational, enriching and amazing scholarships for which I have applied. Mostly, I would like to stress the generosity of the Angelicum, of Sister Helen Alford O.P., and of all the professors, and to thank them for the availability and humanity they showed us during these amazing months. The effort was intense,



the program at times demanding, but eventually I can affirm – as we say in Italy – that the Toolbox is like Naples: you cry two times, when you get there and when you depart (and this is not a conspiracy theory!).

#### NOTES

1. Cfr. Hofstadter R., *The Paranoid Style in American Politics*, Harper's Magazine, 1964.
2. Di Cesare, D., *Il complotto al potere*, Einaudi, 2021, pp. 18, 22.
3. Origgi G., *Caccia alla verità. Persuasione e propaganda ai tempi del virus e della guerra*, Egea, 2022, pp. 37, 50–51.
4. Mancosu, M., Vassallo, S., & Vezzoni, C. (2017). *Believing in Conspiracy Theories: Evidence from an Exploratory Analysis of Italian Survey Data*, in *South European Society and Politics*, 22(3), 327–344. <https://doi.org/10.1080/13608746.2017.1359894>
5. Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2004, no. 198; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q. 109, a. 3.
6. John XXIII, *Pacem in Terris* (1963), nos. 1–3.
7. Paul VI, *Populorum Progressio* (1967), nos. 32, 35.
8. United Nations. *Universal Declaration of Human Rights*. 10 December 1948, art. 21; John XXIII, *Pacem in Terris* (1963), no. 26; Second Vatican Council, *Gaudium et Spes* (1965), nos. 75
9. Second Vatican Council, *Gaudium et Spes* (1965), nos. 35, 63.
10. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, q. 18, a. 2 ad 2, I–II, q. 18, a. 7, <https://carimo.it/somma-teologica/somma.htm>
11. John Paul II, *Centesimus Annus* (1991), no. 25.

The modern world has faced numerous challenges since the emergence of multipolarity in 2014. One of the key aspects worth analysing in this context is the role of Vatican diplomacy in the current political landscape. Since the outbreak of the full-scale Russian - Ukrainian war in 2022, the role of Vatican diplomacy has been widely discussed around the world, not only within Catholic circles. In my PhD project, I investigate the complexity and uniqueness of Holy See diplomacy and its contribution to the peace process in the ongoing war until the end of Pope Francis' pontificate.

I use the term "Vatican diplomacy" because it is widely recognised in the discourse of the secular media and political actors. However, the more accurate term for describing the Church's socio-political role in international affairs is the diplomacy of the Holy See (Morss, 2015). While the Vatican City State is a sovereign state with defined borders, its own legal system, and governmental institutions that guarantee the independence of the Catholic Church, the Holy See is a sovereign subject of international law headed by the Pope (Morss, 2015).

Participation in the CST Toolbox programme provided me with a unique opportunity to understand the relationships between the various Vatican institutions, the Pope, and the institutions of the Holy See. Drawing on both the academic literature and the insights gained through interviews and discussions conducted during the study visits, I decided to structure my doctoral research around three thematic areas: an analysis of Pope Francis' statements and actions concerning the war in Ukraine, the diplomatic initiatives and official visits undertaken by the Secretary of State, Cardinal Pietro Parolin, and the diplomacy of mercy, that is, the humanitarian initiatives carried out by the Papal Almoner, Cardinal Konrad Krajewski, and by the Dicastery for the Service of Charity, which he headed during the period 2022-2026.

In research on international relations, a well-defined theoretical framework is of fundamental importance. A particularly

valuable theoretical framework from the perspective of the Catholic understanding of international relations is proposed by Pope Leo XIV in the encyclical "Magnifica Humanitas". The Pope introduces the concept of *healthy realism*, which he explains as follows: "Authentic realism does not give up on changing the world; indeed, it starts by clearly identifying interests, fears, constraints and power dynamics, precisely in order to determine what can be achieved, and the measures needed to achieve it. It does not reduce politics to morality; neither does it surrender to violence" (Magnifica Humanitas, 218). I have chosen this theoretical framework - the Catholic understanding of realism - as the conceptual framework for my research.

My participation in the CST Toolbox 2026 programme was an exceptional period of spiritual, intellectual, and academic growth. Spending a semester at the Angelicum enabled me to make significant progress on my doctoral research project. Every component of the programme made a valuable contribution to deepening my research on Holy See diplomacy. The intensive study of Catholic Social Teaching and Christian social thought provided me with a comprehensive understanding of the principles, values, and historical development of the Church's social mission, from Pope Leo XIII's "Rerum Novarum" (1891) to Pope Leo XIV's "Magnifica Humanitas" (2026). It also allowed me to become familiar with the

biographies of numerous individuals who have made significant contributions to the proclamation of the Social Gospel, as well as with the various schools of thought concerning the Church's social role and the diverse approaches to its implementation. The complementary courses offered valuable insights into the application of the principles of CST within the contemporary social sciences, while the programme of visits to Vatican dicasteries and institutions provided a unique opportunity to gain first-hand knowledge of how the Vatican's institutional structures operate in practice.

Without doubt, my experience in the CST Toolbox programme has been the most significant milestone in my academic journey. It also became a form of personal retreat, offering me an opportunity to reflect on the Social Gospel in relation to my own life and inviting me to integrate my academic work with its practical application.

### Bibliography

Morss, J. R. (2015). The International Legal Status of the Vatican/Holy See Complex. *European Journal of International Law*, 26(4), 927–946. <https://doi.org/10.1093/ejil/chv062>

Pope Leo XIV. (2026, May 15). *Magnifica humanitas: On safeguarding the human person in the time of artificial intelligence*. The Holy See. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>

## The Russian-Ukrainian war and the Role of Vatican Diplomacy

Lidia Majda



## Introduction

In an era marked by rapid secularization and cultural fragmentation, significant strands of contemporary Christian thought have succumbed to a hermeneutic of suspicion, viewing modern society as an inhospitable wasteland and the Church as a beleaguered fortress. This paper argues that such reactive alienation stems from a distorted temporal and ecclesiological perspective that reduces faith to an escape vessel and divine action to a distant eschatological promise. By proposing an epistemological shift toward a “Covenant Gaze,” this paper demonstrates how secularization acts not as a catastrophe, but as a purifying crucible that strips away comfortable cultural Christianity. Drawing upon the inductive methodology of Catholic Social Teaching—See, Judge, Act—and synthesizing dogmatic principles with social reality, we articulate an architectural “Triptych of Hope” anchored in Providence, Pronoia, and Enthusiasm. Ultimately, this framework reveals that work and political engagement are not secular distractions, but the primary battlegrounds of divine-human co-creation, offering a theology of presence capable of transforming cultural paranoia into incarnational hope.

### I. The Shipwreck of Modernity and the Hermeneutic of Suspicion

A pervasive narrative within contemporary religious discourse interprets the modern secular landscape through a metaphor of catastrophic failure. Under this paradigm, the world is characterized as a dialectical shipwreck, an inhospitable territory hostile to the Christian faith, while the Church is reimagined as a defensive fortress whose principal duty is to protect divine grace from historical contamination. This posture relies upon a rigid traditional disconnect that alienates the sacred from the temporal realm, reducing the rich mystery of ecclesial communion to a mere lifeboat designed to rescue a

select few from an irredeemable cultural storm.

Such a hermeneutic of suspicion generates what may be called modernity’s hopeless trio: abandonment, paranoia, and apathy. Abandonment arises from the conviction that God has retreated from the public square, leaving human institutions to be governed solely by blind forces of individualism and structural injustice. Paranoia naturally follows, fostering a siege mentality that perceives every secular development as an existential threat to truth. Finally, this defensive posture culminates in moral and civic apathy, as believers disengage from historical responsibility, preferring passive expectation over active historical witness. This triad distorts the core of the Christian movement, replacing the expansive joy of the Gospel with a reactive, fear-driven insularity.

### II. Secularization as a Purifying Crucible: The Epistemological Paradigm Shift

Far from signaling the defeat of faith, the collapse of Christendom offers a profound opportunity for theological renewal. Secularization functions as a purifying crucible that systematically strips away naive optimism, worldly privilege, political power, and comfortable cultural Christianity. When faith is no longer sustained by social convention or institutional dominance, it is forced to rediscover its intrinsic supernatural vigor. As Pope Benedict XVI observed in *Spe Salvi*, a demanding and hostile world is not evidence of divine absence; rather than destroying hope, such historical pressure awakens a deeper, tested and creative, virtue.

This realization necessitates an epistemological paradigm shift from the traditional disconnect to what can be described as the “Covenant Gaze”. Whereas the traditional disconnect views historical reality as an enemy territory to be avoided or conquered, the Covenant Gaze contemplates the world

as the primary stage for a true encounter between God and humanity. In this view, grace does not require protection from history; rather, history itself—in all its secular complexity—becomes the primary vehicle through which grace is mediated and rendered visible. Consequently, the Christian vocation shifts from escaping into a disembodied, future eschatology to fully inhabiting the immanent present, discerning within the actual conditions of human existence the active movement of the Creator. forces of individualism and structural injustice. Paranoia naturally follows, fostering a siege mentality that perceives every secular development as an existential threat to truth. Finally, this defensive posture culminates in moral and civic apathy, as believers disengage from historical responsibility, preferring passive expectation over active historical witness. This triad distorts the core of the Christian movement, replacing the expansive joy of the Gospel with a reactive, fear-driven insularity.

### III. The Methodological Catalyst: The Inductive Hermeneutic of Social Teaching

To operationalize the Covenant Gaze within the rigorous framework of social science, one must adopt the classic inductive methodology of Catholic Social Teaching first canonized by Saint John XXIII in *Mater et Magistra*: See, Judge, Act. This method serves as a catalyst that bridges contemplative insight with socio-political reality, ensuring that theological reflection remains inextricably linked to concrete human experience.

The first stage, to See, demands reading the “signs of the times” through the eyes of faith, as urged by the Second Vatican Council in *Gaudium et Spes*. It rejects the cynical assumption that secular spaces are godless voids, recognizing instead that the contemporary secular arena is a privileged space of divine revelation. The second stage, to Judge, involves

## A Provident Reality: From Cultural Paranoia to a Theology of Presence

Pablo Mariñoso de Juana

evaluating socio-economic conditions through the theological architecture of Christian hope, discerning where human structures honor or obscure the divine plan. Finally, to Act requires translating this theological judgment into the “social flesh” of daily work, institutional reform, and political participation. Through this tripartite process, theology moves beyond abstract speculation to become an incarnational force within human history.

#### **IV. A Shift in Temporal Perspective and the Architectural Triptych of Hope**

Central to this theological renewal is a fundamental recalibration of temporal consciousness. A passive, distant, and disembodied eschatology operates under the grammar of “God will provide,” deferring divine intervention to a remote future and leaving the present abandoned to worldly entropy. Conversely, a deeply incarnational theology operates under the present reality that “God provides” right now, working quietly and continuously through the complex, secular dynamics of daily existence. This shift grounds the permanent principles of Catholic Social Teaching in three distinct, interconnected theological panels that form an architectural “Triptych of Hope”: Providence, Pronoia, and Enthusiasm.

The first panel, Providence, addresses God’s active governance of history. It asserts that human society has not been abandoned to the blind tyranny of market forces or ideological power struggles. In Catholic Social Teaching, Providence finds its socio-economic expression in the principles of the Common Good and the Universal Destination of Goods, as articulated in *Mater et Magistra* and Saint John Paul II’s *Centesimus Annus*. Because God governs creation toward a meaningful end, social structures must be ordered to create conditions that allow every person to flourish, ensuring that the material and spiritual fruits of creation reach all people rather than remaining monopolized by a privileged few.

The second panel, Pronoia, articulates the specific mode of divine intervention. Opposing the myth of a magical Deity who intervenes via exogenous disruption, Pronoia affirms that God provides from within and from below, utilizing human freedom and localized agency as the authentic channels of divine care. This

immanent model finds its direct reflection in the dual principles of Subsidiarity and Solidarity. As highlighted in Pius XI’s *Quadragesimo Anno*, Subsidiarity dictates that higher social structures must respect, preserve, and empower local agency, refusing to crush grassroots initiatives under bureaucratic centralism. Simultaneously, as Saint John Paul II emphasized in *Sollicitudo Rei Socialis*, Solidarity demands a firm and persevering commitment to the good of the neighbor, recognizing that God’s immanent care manifests precisely through our concrete bonds of mutual responsibility.

The third panel, Enthusiasm, recovers the radical root of its Greek etymology: *en-theos*, or “God within us”. This panel grounds the absolute, non-negotiable foundation of all social justice: the Sacred Dignity of the Human Person. Tracing its magisterial lineage back to Leo XIII’s *Rerum Novarum*, Catholic Social Teaching establishes the golden rule that economic systems, technology, labor markets, and political apparatuses exist to serve the human person, and must never reduce the person to a mere utility or instrument of production. Because the divine presence dwells within the human subject, any structural violation of personal dignity constitutes a direct offense against the indwelling God.

#### **V. Supplying the “Social Flesh”: Work and Politics as Sacramental Battlegrounds**

The synthesis of dogmatic theology and Catholic Social Teaching demonstrates that secular spheres of life are not distractions from spiritual perfection; they are the primary battlegrounds of the Covenant. The present moment itself is a sacrament—a visible sign of an invisible, active grace. Mystical intuition must therefore acquire “social flesh,” embodying divine love within the tangible structures of human labor and political governance.

Human work represents the practical, daily exercise of the Covenant Gaze. Far from being a mere economic necessity or an unavoidable punishment, work is a profoundly theological act wherein the human person operates as a co-creator with God. Drawing upon Saint John Paul II’s *Laborem Exercens*, the worker does not merely produce goods or accumulate capital; through subjective labor, human beings participate in the

ongoing unfolding of divine Providence, shaping the material world and building up creation. In this light, manual, intellectual, and technical labor become a liturgy of ordinary life, transforming daily toil into an altar of divine co-operation.

Similarly, if the world is a sacrament of divine presence, then the political arena stands as one of the highest and most demanding expressions of Christian charity. Politics is the structural translation of theological hope into historical justice. Rather than retreating into partisan cynicism or ideological warfare, Christian presence in the public sphere must cultivate what Pope Francis in *Fratelli Tutti* and the council fathers in *Gaudium et Spes* term “Social Friendship”. Social friendship serves as the indispensable antidote to modern individualism, reconstructing fragmented societies into genuinely fraternal communities capable of honoring the common dignity of all inhabitants.

#### **VI. Conclusion: Inhabiting the Earth to Open Heaven**

The essential task of contemporary theology is not to gaze longingly at heaven as an escape from an agonizing earth, but rather to inhabit the earth deeply and courageously in order to open it up to heaven. The hermeneutic of suspicion, with its accompanying anxiety and defensive withdrawal, misreads the secularized world as a hopeless shipwreck, failing to perceive the quiet, constant work of the Spirit within historical reality.

Catholic Social Teaching provides the intellectual and spiritual key required to transform cultural paranoia into a joyful, transformative presence. By understanding Providence as history’s true engine, Pronoia as the grace operating through human freedom and subsidiarity, and Enthusiasm as the divine dignity residing within every human person, the Church ceases to act as an isolated fortress. Instead, it becomes a light capable of discerning grace in the secular present. Through the sanctification of work and the practice of political charity, believers fulfill their fundamental vocation: to inhabit the immanent realities of this world so thoroughly that the world itself becomes transparent to the glory of God.

## La Santa Sede alle prove delle guerre jugoslave (1991-1995). *Diplomazia della discrezione e dottrina sociale tra Belgrado, Sarajevo e Dayton*

Damiano Ranca

### Introduzione

**T**rentacinque anni fa, il 25 giugno 1991, la penisola balcanica occidentale precipitava in una serie di conflitti armati di sanguinosa portata. L'indipendentismo di Slovenia e Croazia e il contrapposto disegno della "Grande Serbia" innescarono la dissoluzione della Jugoslavia e una lunga scia di bombardamenti, violenze e pulizia etnica. In quel contesto, un attore solitamente ai margini dell'architettura di sicurezza europea assunse un ruolo di primo piano: la Santa Sede, che agì per via diplomatica con determinazione e perseveranza, non solo per evitare inutili sofferenze alla popolazione civile, ma anche per richiamare la comunità internazionale alle proprie responsabilità di fronte all'ultimo grande dramma umanitario europeo del Novecento. Un ruolo cercato e assunto senza esitazioni, sia per la sua peculiare missione di pace, sia per una carenza di interessamento di molti altri attori internazionali. Eppure storiografia e opinione pubblica hanno spesso sottostimato questa azione. Si propone qui una rilettura, alla luce della storia delle relazioni diplomatiche e della dottrina sociale della Chiesa (DSC).

### Un rapporto anomalo: la Santa Sede e la Jugoslavia di Tito

Le relazioni tra Santa Sede e Jugoslavia furono interrotte dal 1952 al 1970, dopo che Belgrado dichiarò che il mantenimento di normali rapporti diplomatici «non aveva più alcuna ragion d'essere»<sup>1</sup>. Le cause erano insieme dottrinali – legate alla gestione del clero e alla vicenda del vescovo Stepinac – e politiche, nella volontà di Tito di controllare una propria Chiesa jugoslava. Fu proprio la rottura di Tito con Mosca, nel 1948, ad aprire però uno spazio di dialogo: attraverso il lavoro discreto del cardinale segretario di Stato Agostino Casaroli, si giunse a un *modus vivendi*, suggellato dal Protocollo di Belgrado del 1966 e dal ristabilimento della pronunzia apostolica nel 1970. L'incontro fra Tito e Casaroli del 26 agosto di quell'anno fu definito «disteso e cordiale», con un «apprezzamento del

maresciallo per l'azione del Papa» che appariva «evidente e sincero»<sup>2</sup>. Decisivo fu l'interesse della Santa Sede, nella temperie post-conciliare di apertura al «mondo esterno», per il Movimento dei Paesi non allineati, di cui la Jugoslavia era guida: l'ex presidente del governo federale jugoslavo, Mitja Ribičič, arrivò a definire la Santa Sede «il nostro miglior alleato», soprattutto per la difesa dei diritti delle minoranze etniche<sup>3</sup>. Un rapporto costruito non sul piano confessionale, ma su una comune sensibilità per la pace e la dignità delle minoranze; principi che, vent'anni più tardi, avrebbero orientato la lettura vaticana della crisi jugoslava.

### Il riconoscimento di Slovenia e Croazia: una scelta di diritto internazionale

Il 13 gennaio 1992 la Santa Sede divenne uno dei primi Stati a riconoscere ufficialmente l'indipendenza di Slovenia e Croazia, anticipando di due giorni gli Stati membri della Comunità europea. Un riconoscimento preparato fin dal 3 luglio 1991, quando i rappresentanti vaticani presso la CSCE giudicavano inaccettabile una unità della Jugoslavia ottenuta come risultato dell'azione delle forze armate<sup>4</sup>. Le ragioni di quello che viene definito uno «strappo»<sup>5</sup> alla prassi diplomatica della Santa Sede non si esauriscono in un favore confessionale verso due Repubbliche a maggioranza cattolica, lettura incompleta proposta talvolta dalla storiografia. Tre motivazioni complementari spiegano meglio la decisione: anzitutto una scelta di solidarietà verso le popolazioni e le vittime del conflitto; in secondo luogo il tentativo di trasformare quella che appariva come una guerra civile interna in una vera guerra fra Stati sovrani, riportandola così sotto la responsabilità del diritto internazionale e della comunità delle nazioni; infine la prima formulazione, dal cardinale segretario di Stato Angelo Sodano, del «diritto e dovere di ingerenza»<sup>6</sup> in situazioni di aggressione. Categorie che vanno lette

nella grammatica della DSC, oltre che in quella del diritto internazionale: la solidarietà, per la Chiesa, non è «un sentimento di vaga compassione», ma una «determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune»<sup>7</sup>. Da questa determinazione, non da un calcolo geopolitico, discese la rapidità del riconoscimento della Santa Sede.

### La guerra in Bosnia-Erzegovina: la «diplomazia della discrezione»

Soggetto di diritto internazionale che non negozia confini né dispiega truppe, la Santa Sede affrontò la guerra bosniaca sul piano dei principi morali, nei limiti dell'articolo 24 del Trattato del Laterano, che la impegna a restare estranea alle competizioni temporali fra Stati riservandosi il diritto di «far valere la sua potestà morale e spirituale». Fu il cardinale Sodano, il 6 agosto 1992, al termine di un incontro con Giovanni Paolo II a Castel Gandolfo, a precisare quel principio davanti alla tragedia di Sarajevo: «Gli Stati europei e le Nazioni Unite hanno il dovere e il diritto di ingerenza, per disarmare uno che vuole uccidere. Questo non è favorire la guerra, ma impedire la guerra»<sup>8</sup>. Parole rafforzate il giorno successivo da un comunicato della Sala Stampa vaticana: «Si è complici del male anche tacendo»<sup>9</sup>. Come ha ricordato monsignor Nikola Eterović, quelle dichiarazioni nascevano dalla «tragica situazione della popolazione di Sarajevo, mentre la cosiddetta Comunità internazionale assisteva passivamente all'inaudita tragedia della popolazione civile»<sup>10</sup>.

Oltre a dichiarazioni di principio, proclami morali o questioni di riconoscimento, la Segreteria di Stato fu maggiormente attiva anche sul campo di battaglia e sul piano degli aiuti umanitari durante il conflitto bosniaco. L'azione della Santa Sede fu sollecitata soprattutto dalle notizie che giungevano dal territorio attraverso la rete capillare di parrocchie, diocesi e vescovi. Si susseguirono, pertanto, appelli e denunce anche nelle

sedi degli organismi internazionali, come l'ONU e la CSCE, dove la Santa Sede era membro osservatore nella prima e membro effettivo nella seconda. Anche il Santo Padre, Giovanni Paolo II, moltiplicò gli appelli pubblici e i gesti pastorali: il 12 novembre 1992 scrisse ai vescovi di Bosnia-Erzegovina assicurando il proprio sostegno «sia per contribuire a porre fine al conflitto, sia per intensificare l'arrivo degli aiuti umanitari»<sup>11</sup>; il primo dicembre convocò, con i presidenti delle Conferenze episcopali europee, una giornata di preghiera per la pace ad Assisi, il 10 gennaio 1993.

Il momento più emblematico di questa diplomazia resta, a ogni modo, il viaggio apostolico a Sarajevo, annunciato per il settembre 1994 e rinviato all'ultimo momento per l'assenza di garanzie di sicurezza. Secondo monsignor Eterović e documenti governativi e diplomatici rinvenuti ai *The National Archives* di Londra, a far desistere il Pontefice non fu il timore per la propria incolumità, ma «la possibilità che qualche fedele potesse essere ucciso in tale occasione: ciò per Lui era più importante che la sua sicurezza personale». Rinunciato il viaggio, Giovanni Paolo II celebrò comunque, da Castel Gandolfo, una Messa per la pace nei Balcani. Sullo sfondo restava una distinzione che la Santa Sede non avrebbe mai abbandonato: quella fra la pace come assenza di guerra e la pace come frutto della giustizia.

### Dayton: una pace necessaria, non ancora giusta

Gli Accordi di Dayton, nel novembre 1995, posero fine alle ostilità e ricevettero un apprezzamento formale della Santa Sede, in quanto portava a termine la cruenta guerra in Bosnia-Erzegovina. Ma, come ricorda monsignor Eterović, negli ambienti vaticani «permanevano forti riserve circa il suo contenuto e circa la funzione dello Stato», nella consapevolezza che l'Accordo «non era giusto». Dayton fu definito, in ambienti vicini alla Santa Sede, una vera e propria «“camicia di forza” imposta ai tre popoli della Bosnia ed Erzegovina»<sup>12</sup>, che lasciava aperte le questioni del ritorno dei rifugiati e della riconciliazione fra le comunità. Diversamente dalla diplomazia statunitense, per la quale «nessun interesse nazionale vitale degli Stati Uniti era direttamente toccato»

dall'unità o meno della Bosnia<sup>13</sup>, e vicina alla diplomazia della Comunità/Unione europea<sup>14</sup>, la Santa Sede ribadì sempre «l'importanza della Bosnia ed Erzegovina unita, fondata sulle norme del diritto internazionale e sul rispetto dei diritti e dei doveri dei tre popoli costitutivi»<sup>15</sup>: una posizione attenta alle persone prima che agli Stati, radicata nei principi della dignità umana e della solidarietà più volte richiamati dal magistero.

Fu lo stesso Giovanni Paolo II, nel viaggio apostolico a Sarajevo del 12-13 aprile 1997, a indicare la via che restava da percorrere: «“Perdoniamo e domandiamo perdono”, [...] Non possiamo non intraprendere il difficile, ma necessario pellegrinaggio del perdono, che porta ad una profonda riconciliazione», nell'auspicio che «Sarajevo diventi per tutta l'Europa un modello di convivenza fra popoli di etnie e religioni diverse»<sup>16</sup>.

### Conclusione

Dal riconoscimento di Slovenia e Croazia al giudizio sospeso su Dayton, l'azione della Santa Sede nelle guerre jugoslave mostra una coerenza che va oltre la cronaca diplomatica: una “diplomazia della discrezione” capace di parlare il linguaggio del diritto internazionale senza abbandonare quello, più esigente, della dottrina sociale della Chiesa. Senza eserciti né interessi economici nella regione, libera nei fini quanto vincolata nei mezzi, la Santa Sede poté permettersi una franchezza preclusa ad altri attori, ricordando alla comunità internazionale – con le parole di Sodano – che «si è complici del male anche tacendo».

### NOTE

1. AGOSTINO CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino, Einaudi, 2000, p. 199.
2. *Ivi*, p. 245.
3. JURE RAMŠAK, *The Crumbling Touchstone of the Vatican's Ostpolitik: Relations between the Holy See and Yugoslavia, 1970-1989*, in *The International History Review*, Vol. 43, n. 4, 2020, pp. 856-857.
4. MARIO AGNES (a cura di), *La Crisi Jugoslava: Posizione e azione della Santa Sede (1991-1992)*, in «Quaderni de L'Osservatore Romano», Vol. 18, Città del Vaticano: Libreria editrice

vaticana, 1992.

5. ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA, *Le religioni e la dissoluzione della Jugoslavia*, in ANTONIO D'ALESSANDRI (a cura di), *Dopo la Pioggia: Gli Stati della ex Jugoslavia e l'Albania (1991-2011)*, Lecce: Argo, 2011, p. 474.
6. Dalla dichiarazione del cardinale segretario di Stato Angelo Sodano del 6 agosto 1992 riferendosi alla guerra in Bosnia-Erzegovina, apparsa l'8 agosto 1992 su *L'Osservatore Romano*, citata in *Dossier su Chiesa e guerra in Bosnia-Erzegovina*, in «Aggiornamenti Sociali», n. 1, 1993, pp. 73-74.
7. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 dicembre 1987, n. 38.
8. Dalla dichiarazione del cardinale segretario di Stato Angelo Sodano, cit.
9. Dal comunicato della Sala Stampa vaticana del 7 agosto 1992 circa la posizione della Santa Sede sulla guerra in Bosnia-Erzegovina, apparso l'8 agosto 1992 su *L'Osservatore Romano*, citato in *Dossier su Chiesa e guerra in Bosnia-Erzegovina*, cit., pp. 74-75.
10. Intervista a Monsignor Nikola Eterović, condotta dall'autore nel giugno 2026.
11. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai vescovi della Bosnia-Erzegovina*, 12 novembre 1992.
12. Intervista a Monsignor Nikola Eterović; il virgolettato si riferisce alle parole del cardinale Vinko Puljić, già arcivescovo di Vrhbosna Sarajevo.
13. RICHARD C. HOLBROOKE, *To end a war*, HOLBROOKE, New York: The modern library, 1999, p. 365.
14. Per una visione comparata dell'intervento della Comunità/Unione europea e Santa Sede durante le prime guerre jugoslave, si veda la tesi magistrale dell'autore, DAMIANO RANCA, *Dal nazionalismo all'europeismo? L'idea d'Europa alla prova delle guerre jugoslave*, 16 luglio 2026.
15. Intervista a Monsignor Nikola Eterović.
16. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante il viaggio apostolico a Sarajevo*, 13 aprile 1997.

Slovakia has the second worst work-life balance of all European Union countries (Remote 2024). This stems from various cultural, legal, social and economic factors. Thanks to Slovak history, a fear of authorities, in this case employers or superiors, is deeply embedded in our collective consciousness. While labour laws are reasonably solid on paper, Slovakia still lacks Sunday rest legislation or modern work-life necessities like the right to disconnect or the regulation of after-hours communication. With a third of Slovak households living on the edge of poverty, the third lowest wages in Europe (OECD 2024) and raging inflation, the average Slovak has a hard time implementing any work-life balance in practice. Workers may legally have the right to rest, but many feel unable to disconnect from work in practice. The combination of these factors creates an environment where unhealthy work patterns become normalized.

Key experiments on a four-day work week have shown promising results for better work-life balance while retaining productivity. My research has focused on work-life balance through the lens of Catholic Social Teaching (CST). As CST wisely offers principles rather than definitive particular solutions, a four-day work week is not proposed explicitly as a solution. However, the CST framework is clear: human dignity and dignity of work, solidarity, common good, rights and responsibilities of workers and a human-centred economy are all involved.

Looking into encyclicals, we find quite a robust foundation on which the case for a four-day work week could be made. Already the first social encyclical states that “leisure and rest should be proportionate” to the work done. The most work-focused encyclical *Laborem exercens* emphasises the subordination of work to the family, one of the reasons why workers should have one extra free day.

CST also warns against work being considered “a simple commodity or an impersonal element of the apparatus for productivity”. The subjectivity of work and human beings as an end is what CST

defends. The Compendium of the Social Doctrine of the Church goes even further, declaring that “rest from work is a right”. Free time should be long enough for a worker to be able to “tend to their family, cultural, social and religious life.”

We “can and must take on in a creative and responsible fashion the present innovations and re-organizations, so that they lead to the growth of the person, the family, society and the entire human family.” Contrary to popular belief, innovations that lead to promoting human development are not in conflict with economic efficiency. As four-day work week experiments in multiple workplaces have shown, not only the wellbeing of workers improved but also overall productivity.

There is a pretty solid basis for work-life balance in CST, but how is it to be addressed in practice? I have identified two levels on which it needs to be addressed if the situation in Slovakia is to be improved. In a nutshell, these are the levels:

The first level, more indirect, is the level of real, applicable freedom to choose one's job, employer, workplace. As a lot of Slovak workers are poor, they do not have the financial freedom to demand better conditions from employers. This will not change without overall economic progress in the country.

The second level which needs to be addressed is the general awareness that there are alternatives to the current structure of working life. For Catholics, this means understanding CST and its ideal of work. Without awareness, there will hardly be a demand for better working conditions and pressure on employers to take their workers' well-being seriously.

Now let me come to another point: besides trying to fix the modern workplace, how was Rome for me? My four-months of work in Rome were a great opportunity and privilege. I would not ever have imagined that I would have the chance to study my passion full-time in one of the most beautiful cities in the world and the

centre of Western civilization, and at the university named after the most important Christian philosopher. And, even more than that, I was here at the time that Pope Leo XIV was preparing his social encyclical.

The environment at the Angelicum was really inspiring, especially after the reconstruction of the cloister. The biggest value for me was that I could not only read and study CST materials, but that I could discuss and ask professors questions. This helped me to dive really deeply into topics and achieve greater understanding. Moreover, weekly visits to various dicasteries and embassies gave me a chance to meet inspiring people and learn about the daily functioning of these institutions.

Now I leave Rome, but I do not think Rome will ever leave me. The unique experience and memories, the knowledge and relationships, will stay with me for a long time.

### Bibliography

- Rerum Novarum. *Rerum Novarum*. Vatican, 1891.
- Laborem Exercens. *Laborem Exercens*. Vatican, 1981.
- Compendium of the Social Doctrine of the Church. Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2004.
- OECD. *Better Life Index*, available at: [OECD Better Life Index](#)
- Remote. *European Life-Work Balance Index*, 2024, available at: [Remote Work-Life Balance Index](#)

## The Four-Day Work Week: A Way to Promote the Dignity of Workers in the Slovak Workplace

Jakub Ušák

*"The American Proposition rests on the more traditional conviction that there are truths; that they can be known; that they must be held..."—*

John Courtney Murray.

## Introduction

July 4, 2026, marked the 250th anniversary of the Declaration of Independence, a milestone that invites reflection not only on the origins of the United States but also on the enduring significance of the American constitutional experiment. More than a historical commemoration, the anniversary offers an opportunity to reconsider one of the most influential political experiments in modern history and, through it, to reflect on the future of constitutional liberal democracy itself. The Declaration of 1776 marked not only the birth of a new nation but also the emergence of a constitutional model that profoundly influenced the development of liberal democracies around the world.<sup>1</sup>

Few nations have inspired such sharply contrasting judgments as the United States. To some, it represents one of history's most successful experiments in constitutional liberty; to others, it symbolizes the contradictions and failures of modern democracy. Yet beyond these competing narratives lies a more fundamental question: **how has the American constitutional experiment endured for two and a half centuries despite a catastrophic civil war, severe economic depression, profound social conflict, and unprecedented technological transformation?**

This article argues that the durability of the American Republic cannot be explained by constitutional design alone. The Constitution established the institutional framework of liberty, but its resilience depended equally upon two less visible foundations: **social capital**—generated by families, religious communities, voluntary associations, and other intermediary institutions—and **moral capital**, the shared ethical convictions that enable a free society to govern itself before it is governed by law.<sup>2</sup>

The same perspective also offers a framework for understanding the challenges confronting liberal democracies

today. As social cohesion weakens and moral consensus erodes, constitutional institutions alone become increasingly insufficient to preserve civic trust, democratic participation, and the rule of law. The recent emergence of artificial intelligence did not create this crisis; nevertheless, it has significantly accelerated many of its underlying dynamics by reshaping communication, public discourse, and human relationships.

The question, therefore, is not simply whether the American experiment has succeeded. Rather, it is whether the moral and cultural foundations that sustained it remain sufficiently strong to preserve constitutional freedom in the twenty-first century. The answer, perhaps inevitably, is both affirmative and cautionary. America has demonstrated an extraordinary capacity for institutional self-correction, yet the conditions that once made that resilience possible can no longer be taken for granted. The American experience thus becomes more than a national story: it offers a lens through which to reflect on the future of constitutional democracy itself.<sup>3</sup>

## 1. The Intellectual and Moral Foundations of the American Experiment

The American Republic was born in 1776, but the principles that inspired it matured over more than two millennia. The originality of the Founding Fathers consisted not so much in inventing a new political philosophy but rather in weaving together into a constitutional order, capable of reconciling liberty with law, individual rights with civic responsibility, and democracy with limited government, three enduring traditions—the classical heritage of Greece and Rome, the Judeo-Christian moral vision, and Enlightenment political thought.<sup>4</sup>

Understanding these foundations is essential for evaluating the American experiment after 250 years. The central questions remain those that have

accompanied Western political thought since antiquity: What is the source of political authority? Is government accountable to a higher law? Can liberty survive without virtue? Philadelphia did not invent these questions, yet it gave them one of their most enduring constitutional expressions.

## The Classical Heritage

The first roots of the American experiment reach back to ancient Greece. Athens offered the earliest sustained experience of democratic self-government while also revealing democracy's fragility. Institutions alone could not preserve freedom without civic virtue and commitment to the common good.<sup>5</sup>

Rome transformed these insights into a more durable constitutional tradition. Above all, Cicero argued that authentic law reflects an objective moral order accessible to human reason rather than the will of rulers: "True law is right reason in agreement with nature; it is of universal application, unchanging and everlasting."<sup>6</sup>

Law, therefore, precedes political power and binds rulers as well as citizens.

## The Judeo-Christian Contribution

Christianity transformed the classical heritage by grounding human dignity in the belief that every person is created in the image of God.<sup>7</sup> Political authority thus became morally limited, since every ruler, like every citizen, remained subject to a higher law.

St. Thomas Aquinas completed this synthesis through the doctrine of natural law, arguing that human reason can recognize universal moral principles because it participates in the Creator's eternal law.<sup>8</sup> This intellectual tradition forms the indispensable background of the Declaration of Independence's appeal to "the Laws of Nature and of Nature's God."<sup>9</sup> As the Declaration's principal drafter, Thomas Jefferson gave classic expression to the convergence of

# The American Experiment at 250. Keeping the Republic: Social and Moral Capital in Liberal Democracy

Lorenzo Gallo

classical philosophy and biblical faith: rights are not granted by governments but recognized because they arise from the nature of the human person and, ultimately, from the Creator.

### **The Enlightenment and Constitutional Liberty**

The third pillar of the American experiment emerged from the political philosophy of John Locke. Building upon the natural-law tradition, Locke argued that governments exist by the consent of the governed to protect pre-existing rights and lose their legitimacy when they fundamentally violate that trust.<sup>10</sup> Jefferson's affirmation of the rights to "life, liberty, and the pursuit of happiness" clearly reflects this influence while placing it within a broader moral vision.

The American Founding, however,

cannot be reduced to Enlightenment liberalism alone. Its originality lay precisely in the convergence of the three traditions described above. Classical republicanism contributed civic virtue and constitutional balance; Christianity affirmed the dignity of the person and the existence of a higher moral law; the Enlightenment articulated the principles of consent, individual liberty, and limited government. Together they found institutional expression in the Constitution of 1787 through federalism, the separation of powers, and a carefully balanced system of checks and balances.<sup>11</sup>

### **Franklin's Enduring Challenge**

Benjamin Franklin captured the significance of that achievement at the close of the Constitutional Convention. As he left Independence Hall on September 17, 1787, Elizabeth

Willing Powel asked him whether the Convention had produced "a republic, or a monarchy?" Franklin's celebrated reply has become one of the defining summaries of constitutional government: "A republic, if you can keep it."<sup>12</sup>

Franklin understood that constitutions cannot preserve themselves. Institutions may restrain power, but they cannot create the civic virtue upon which republican government ultimately depends. Rights require responsibility, and liberty requires self-government.

More than two centuries later, Franklin's warning remains remarkably contemporary. The question is no longer whether the Founders created one of history's most influential constitutional systems. The more pressing question—and the one guiding the remainder of this essay—is whether the intellectual, moral, and cultural foundations that once sustained the American experiment remain sufficiently strong to preserve it in the twenty-first century.

## **2. America as a Laboratory of Democratic Renewal**

The history of the United States demonstrates that constitutional democracy is never a finished achievement but an ongoing process of renewal. The resilience of the American experiment has depended not only on constitutional institutions but also on the capacity of society to recover its founding principles during periods of profound crisis. Franklin's warning that a republic must be "kept" has repeatedly found confirmation throughout American history.<sup>13</sup>

The Civil War constituted the Republic's greatest trial. More Americans died between 1861 and 1865 than in all subsequent wars combined. The conflict exposed the contradiction between the universal principles proclaimed in the Declaration of Independence and the persistence of slavery. Thomas Jefferson himself, despite affirming that "all men are created equal," remained unable to resolve that contradiction in his own lifetime. Yet the abolition of slavery and the preservation of the Union proved an extraordinary capacity within the US for constitutional self-correction.<sup>14</sup>

A century later, the Civil Rights Movement again appealed not to revolutionary principles but to the nation's constitutional and moral inheritance. In his *Letter from Birmingham Jail*, Martin



Luther King Jr. invoked the Declaration of Independence, the Constitution, St. Augustine, and St. Thomas Aquinas in arguing that "an unjust law is no law at all."<sup>15</sup> By grounding civil disobedience in both constitutional ideals and natural law, King showed that democratic renewal often depends upon recovering the principles on which democracy itself was founded rather than abandoning them.

What enabled the American constitutional order to survive such crises? Political institutions alone cannot explain this resilience. Aristotle had already observed that stable political communities ultimately depend upon a broad and virtuous middle class capable of sustaining the common good.<sup>16</sup> Tocqueville reached a similar conclusion during his travels through the United States, attributing the strength of American democracy not primarily to its Constitution but to

the vitality of its families, churches, local communities, and voluntary associations.<sup>17</sup> Catholic Social Teaching later expressed the same intuition through the principle of subsidiarity, while the Jesuit theologian John Courtney Murray, whose reflections on the "American Proposition" profoundly shaped Catholic thought on constitutional democracy, argued that constitutional democracy ultimately rests upon a moral consensus generated by civil society rather than by political institutions alone.<sup>18</sup>

Modern sociology has largely confirmed these insights. Robert Bellah described this shared ethical inheritance as America's "civil religion," a public moral tradition capable of uniting citizens of different religious convictions around common civic ideals.<sup>19</sup> More recently, Robert Putnam documented the progressive decline of precisely those intermediary

institutions that once generated social trust and civic engagement. His influential study *Bowling Alone* showed that participation in voluntary associations, religious communities, and civic organizations has steadily diminished during recent decades, weakening the social capital upon which democratic life depends.<sup>20</sup>

The American experience therefore suggests that constitutional liberty is preserved not only by institutions but also by the moral and social fabric that sustains them. When intermediary institutions prosper, democracy possesses the capacity to renew itself. When they decline, constitutional structures become increasingly fragile. This transition provides the key to understanding the new challenges confronting not only the United States but liberal democracies more generally.



### 3. New Challenges to Constitutional Democracy

The greatest challenges confronting the American experiment today differ fundamentally from those it successfully overcame in the past. Earlier crises—civil war, economic depression, or the struggle for civil rights—tested the Republic from within while leaving largely intact the moral and cultural foundations that sustained constitutional life. **The contemporary crisis is different** because it affects those very foundations. It concerns not simply political institutions but the shared assumptions that make constitutional democracy possible.

The gradual erosion of social and moral capital has weakened the intermediary institutions that once connected individuals to the common good. Families have become more fragile, participation in religious communities and voluntary associations has declined, and a growing culture of individualism has reduced the capacity to generate the trust and civic responsibility upon which democratic life depends. As Robert Putnam demonstrated, the decline of these institutions represents not merely a sociological change but a transformation in the conditions that sustain democracy itself.<sup>21</sup>

This cultural transformation has also **altered the relationship between morality and law**. Where societies once relied upon broadly shared ethical convictions, they increasingly depend upon legal regulation to preserve public order. As common moral norms weaken, legislation inevitably expands in an effort to regulate conduct once guided by custom, personal responsibility, or community expectations. Harvey Silverglate illustrates this phenomenon in *Three Felonies a Day*, arguing that the proliferation of criminal statutes has become so extensive that ordinary citizens may unknowingly violate criminal provisions in the course of everyday life.<sup>22</sup> The United States consequently possesses both the world's largest incarcerated population in absolute terms and by far the highest incarceration rate among constitutional liberal democracies, ranking globally just behind a small number of countries such as El Salvador and Cuba.<sup>23</sup> Law, increasingly and excessively, compensates for the decline of culture.

This development reflects a broader philosophical transformation. Nietzsche's famous proclamation that "God is dead" anticipated not simply the decline of religious belief but the difficulty of sustaining a common moral order once transcendent foundations disappear.<sup>24</sup> Twentieth-century thinkers such as Augusto Del Noce, Charles Taylor, and Jürgen Habermas likewise warned that democratic societies cannot indefinitely preserve freedom while eroding the ethical traditions from which that freedom emerged. Catholic Social Teaching has expressed the same concern by insisting that democracy requires objective moral principles and a correct understanding of the dignity of the human person.<sup>25</sup>

Artificial Intelligence has not created these tendencies, but it has accelerated them. Digital technologies increasingly mediate human relationships, public discourse, and access to knowledge, while algorithmic communication encourages fragmentation, ideological polarization, and informational isolation. The result is not only a technological transformation but an anthropological one, affecting the very capacity for dialogue, trust, and shared meaning upon which democratic life depends.

For this reason, the American experience transcends national boundaries. The weakening of social cohesion, the crisis of shared moral reference points, and the growing dependence upon technological mediation characterize many constitutional democracies. Pope Leo XIV has similarly observed that the contemporary international order is witnessing a progressive weakening of multilateral cooperation and diplomacy in favor of increasingly fragmented forms of geopolitical competition.<sup>26</sup> The challenges facing the United States therefore anticipate broader questions confronting liberal democracies throughout the world.

Ultimately, the future of constitutional democracy will depend less upon constitutional revision than upon the renewal of the moral and cultural foundations that first made constitutional liberty possible.

### Conclusion

The questions raised at the beginning of this essay now admit a clearer answer. The American constitutional experiment has endured for 250 years not simply

because of the wisdom of its institutional design but because constitutional institutions were sustained by a rich fabric of **social capital** and **moral capital**. The Constitution established the framework of liberty; intermediary institutions, shared moral convictions, and civic responsibility enabled that framework to endure through civil war, economic crisis, and profound social transformation.

Today, however, the greatest challenge to constitutional democracy no longer lies primarily in institutional design but in the gradual erosion of the cultural and ethical foundations upon which free institutions ultimately depend. The decline of intermediary institutions, the fragmentation of shared moral reference points, and the growing influence of technologies that reshape human relationships and public discourse have created an unprecedented anthropological challenge. Artificial Intelligence did not originate this transformation, but it has accelerated many of its most significant consequences.

For this reason, the American experience possesses significance far beyond the United States. Many constitutional democracies now confront similar dynamics: declining civic participation, weakening social cohesion, increasing political polarization, legislative expansion, and growing uncertainty about the moral foundations of democratic life. The American experiment therefore remains a valuable laboratory—not because it offers ready-made solutions, but because it illustrates both the strengths that enable constitutional systems to endure and the conditions under which they become vulnerable.

The coincidence of the United States' two hundred and fiftieth anniversary with the election of **Pope Leo XIV**, the first American-born Pontiff, offers a symbolic reminder of this broader perspective. In *Magnifica Humanitas*, the Pope argues that the contemporary crisis is ultimately anthropological before it is political or technological. His appeal for renewed dialogue, solidarity, and the recovery of the intrinsic dignity of every human person complements the central argument of this article: constitutional democracy ultimately depends upon a culture capable of sustaining the moral truths on which freedom itself rests.<sup>27</sup>

Benjamin Franklin's celebrated warning "*A republic, if you can keep it*" therefore remains as relevant today as it was in 1787. Keeping the Republic is not simply a matter of preserving constitutional structures; it requires continually renewing social trust, moral responsibility, and the shared commitment to truth that first made constitutional liberty possible.

The future of liberal democracy, in America and elsewhere, will ultimately depend less upon constitutional reform than upon the capacity of free societies to renew the moral and cultural foundations that sustain both democratic institutions and the dignity of the human person.<sup>28</sup>

#### NOTES

1. *The Declaration of Independence* (Philadelphia, July 4, 1776), Preamble.
2. On the concepts of social capital and moral capital, see Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000), 18–24;
3. Benjamin Franklin's celebrated response, "A republic, if you can keep it," has become an enduring symbol of the responsibility required to preserve constitutional government. See James McHenry, "Notes of a Conversation with Benjamin Franklin," September 18, 1787, in Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*, rev. ed., 4 vols. (New Haven: Yale University Press, 1937), 3:85–86.
4. For the intellectual foundations of the American Founding, see Aristotle, *Politics*, trans. Carnes Lord (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, ed. James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
5. Aristotle, *Politics*, bk. III, chaps. 6–7, and bk. IV, chap. 11; see also Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999).
6. Cicero, *De Republica* III.22 (33), in *On the Commonwealth and On the Laws*, ed. James E. G. Zetzel (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 68.
7. Genesis 1:26–27; John Paul II, *Centesimus Annus* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991), nos. 11–13.
8. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, qq. 90–94, especially q. 91, aa. 1–2, and q. 94, a. 2.
9. *The Declaration of Independence*, Preamble. Jefferson's reference to "the Laws of Nature and of Nature's God" reflects the convergence of the classical natural-law tradition and the Judeo-Christian understanding of the human person that profoundly influenced eighteenth-century political thought.



10. John Locke, *Two Treatises of Government*, Second Treatise, §§4–15, 87–95, 134–42, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
11. James Madison, *The Federalist No. 51*, in *The Federalist Papers*, ed. Clinton Rossiter (New York: Signet Classics, 2003), 319–23. On the constitutional system of checks and balances, see also Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776–1787* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969), 446–67.
12. James McHenry, "Notes of a Conversation with Benjamin Franklin," September 18, 1787, in Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*, rev. ed., 4 vols. (New Haven: Yale University Press, 1937), 3:85–86. Although historians debate the precise wording, Franklin's reply faithfully expresses the constitutional responsibility entrusted to every generation.
13. On the Civil War as the defining constitutional crisis of the American Republic, see James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988); and Allen C. Guelzo, *Fateful Lightning: A New History of the Civil War and Reconstruction* (New York: Oxford University Press, 2012).
14. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query XVIII, in *Thomas Jefferson: Writings*, ed. Merrill D. Peterson (New York: Library of America, 1984), 264–70. On Jefferson's enduring contradiction regarding slavery, see Joseph J. Ellis, *American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), 169–207.
15. Martin Luther King Jr., *Letter from Birmingham Jail*, April 16, 1963, in *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed. James M. Washington (San Francisco: HarperCollins, 1986), 289–302. King explicitly invokes both St. Augustine ("An unjust law is no law at all") and St. Thomas Aquinas in grounding civil disobedience within the natural-law tradition.
16. Aristotle, *Politics*, bk. IV, chap. 11 (1295b35–1296a10), trans. Carnes Lord (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Aristotle argues that the stability of constitutional government depends largely upon the presence of a broad and virtuous middle class.
17. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 275–82, 489–92. Tocqueville repeatedly attributes the vitality of American democracy to local self-government, religion, voluntary associations, and the habits of civic participation.
18. Pius XI, *Quadragesimo Anno* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1931), nos. 79–80; John Paul II, *Centesimus Annus*, nos. 48–49; John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed & Ward, 1960), 37–58. Murray argues that constitutional democracy ultimately depends upon a public moral consensus sustained by civil society rather than by governmental coercion alone.
19. Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, rev. ed. (Berkeley: University of California Press, 1996), 143–69. See also Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* 96, no. 1 (1967): 1–21.
20. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000), 63–115, 183–287. Putnam documents the long-term decline of civic participation, voluntary associations, and interpersonal trust, arguing that this erosion of social capital represents one of the principal challenges confronting American democracy.
21. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000), 183–287. Putnam argues that the decline of civic participation, interpersonal trust, and intermediary institutions represents a structural weakening of the social capital upon which democratic societies depend.
22. Harvey A. Silverglate, *Three Felonies a Day: How the Feds Target the Innocent* (New York: Encounter Books, 2011), 1–7, 285–310. Silverglate argues that the proliferation of federal criminal statutes has become so extensive that ordinary citizens may unknowingly violate criminal provisions in the course of everyday life, illustrating the growing tendency to substitute legal regulation for shared moral norms.
23. Institute for Crime & Justice Policy Research, *World Prison Brief* (Birkbeck, University of London), <https://www.prisonstudies.org/world-prison-brief> (accessed July 2026); Roy Walmsley and Helen Fair, *World Prison Population List*, 14th ed. (London: Institute for Crime & Justice Policy Research, 2024). Comparative data consistently show that the United States has the world's largest incarcerated population in absolute numbers and one of the highest incarceration rates globally, surpassed only by a small number of countries—including El Salvador and Cuba—and by far the highest among constitutional liberal democracies.
24. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), §125 ("The Madman"); see also *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1978). Nietzsche's declaration that "God is dead" symbolizes the collapse of a shared transcendent moral horizon rather than a merely theological claim.
25. Augusto Del Noce, *The Crisis of Modernity*, trans. Carlo Lancellotti (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2014); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008); Benedict XVI, *Caritas in Veritate* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2009), nos. 34–42. Although differing in philosophical perspective, these authors converge in warning that democratic societies cannot indefinitely preserve freedom while eroding the moral and cultural traditions upon which that freedom historically developed.
26. Leo XIV, *Magnifica Humanitas* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2026), esp. concluding paragraphs. The encyclical sustains that the contemporary crisis is fundamentally anthropological and calls for renewed dialogue, solidarity, and the strengthening of multilateral cooperation in response to growing technological and geopolitical fragmentation.
27. Ibid. See especially the concluding appeal for an authentic humanism capable of integrating technological progress with the inviolable dignity of the human person and the common good.
28. Benjamin Franklin's warning that a republic must be continually "kept" provides an appropriate conclusion to the American constitutional tradition. See James McHenry, "Notes of a Conversation with Benjamin Franklin," in Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*, rev. ed., 4 vols. (New Haven: Yale University Press, 1937), 3:85–86. On the broader relationship between constitutional government and moral consensus, see John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed & Ward, 1960), 37–58.

## Premessa

**I**l convegno internazionale "Tommaso d'Aquino filosofo" si è tenuto a Roma dal 19 al 22 maggio 2026 presso la sede dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Palazzo Corsini, a conclusione del trittico di anniversari tommasiani 2023-2026 - settecentesimo della canonizzazione, settecentocinquantesimo della morte, ottocentesimo della nascita - e nel luogo in cui lo stesso Tommaso fondò, nel 1265, un nuovo *Studium* fra le due reggenze parigine. Il comitato ordinatore, coordinato da Pasquale Porro (Linceo, Università di Milano) e presieduto da Loris Sturlese (Linceo, Università del Salento), con Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma) e Adriano Oliva (CNRS, Parigi, presidente della *Commissio Leonina*), si è avvalso di una direzione scientifica allargata a Fabrizio Amerini e Luca Bianchi e di un comitato internazionale che ha riunito, fra gli altri, Carmela Baffioni, Serge-Thomas Bonino, Marta Borgo, Silvia Donati, Tobias Hoffmann, Andreas Speer e Thomas Joseph White. I lavori, articolati in sei nuclei tematici e svolti in presenza con possibilità di seguirli in *streaming*, hanno riunito una trentina di relatori provenienti da istituzioni di tutta Europa e del Nordamerica.

La sessione di apertura si è articolata in tre interventi che hanno funto da chiave di lettura per l'intero convegno e che, pertanto, si riportano in modo più esteso. Nel primo, intitolato "Tommaso d'Aquino filosofo", Pasquale Porro ha riflettuto sull'auto-percezione di Tommaso d'Aquino come filosofo; in altre parole, il Dottore Angelico avrebbe considerato sé stesso come filosofo? La domanda non è peregrina, dato lo sforzo compiuto da Tommaso, fino a pochi mesi prima della sua morte, nel commentare le opere filosofiche – precipuamente quelle di Aristotele; il relatore, presentando le ragioni a favore e contro l'etichettatura di Tommaso come filosofo, ricostruisce anche il dibattito storiografico sull'insistenza dell'Aquinate nel commentare scritti filosofici, sottolineando come vi sia distinzione tra il fare filosofia e il fare teologia, specialmente a livello

epistemologico; infine, sembra di poter intravedere un nesso tra l'interesse di Tommaso per la *veritas rerum* e l'*officium sapientiae* assunto con la sua professione domenicana; tale nesso porterebbe l'Aquinate a essere inserito certamente tra coloro che hanno avuto un posto nella filosofia medievale, non foss'altro che per la cura con cui egli ha ricercato l'*intentio auctoris* nel commentare le opere filosofiche. Pertanto, alla luce di tutte queste supposizioni, sembra lecito poter caratterizzare Tommaso come filosofo – anche contro la sua stessa volontà –, a patto di non cadere in riduzionismi di sapore tardo-ottocentesco, tenendo ben in mente che per lo stesso Tommaso filosofia e teologia sono discipline ben distinte, non sovrapponibili, specie dal punto di vista epistemologico.

“Sottrarre alle creature è sottrarre al Creatore. Filosofia e teologia nel pensiero di Tommaso d'Aquino”, di Adriano Oliva, è il secondo intervento della sessione. Facendo uso della nozione di *manuductio* (per la quale una realtà imperfetta può strumentalmente condurre l'uomo verso realtà perfette), la filosofia diviene necessaria alla teologia perché per l'uomo è più facile passare da verità evidenti a verità meno evidenti. In quanto discipline distinte, filosofia e teologia si distinguono per oggetto, principi e metodo; tuttavia Tommaso mai ha adoperato la nozione di filosofia come *ancilla theologiae*. La fede, per l'Aquinate, giudica la conformità del ragionamento filosofico al dato rivelato – e dunque il ragionamento filosofico, nella sua conduzione, è salvaguardato e autonomo; affinché le possibilità della teologia di poter mostrare e “spiegare” il dato rivelato possano mantenersi intatte, è necessario non sottrarre alla filosofia le sue perfezioni, pena l'inefficacia della *manuductio*. Impoverire l'importanza della filosofia a favore della teologia, quindi, è limitare le stesse possibilità della teologia.

Chiusa la sessione d'apertura l'intervento “La question de la date de la naissance de Thomas d'Aquin” di Marc Millais

## Tommaso D'Aquino Filosofo - Convegno Internazionale Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Palazzo Corsini, 19-22 maggio 2026

Tommaso R. M. Magarelli, O.P.

(*Commissio Leonina*). Facendo uso delle testimonianze dirette di Bartolomeo da Capua, Giacomo da Caiazzo, Tolomeo da Lucca, dell'agiografia di Guglielmo di Tocco, Bernardo Gui e degli scritti poetici tra cui quelli di Remigio de' Girolami, il relatore ha sostenuto che l'anno di nascita di Tommaso d'Aquino è il 1226 e che la sua morte sia databile attorno al suo quarantottesimo anno di vita. Quest'acquisizione dà ragione ulteriormente alla natura celebrativa dell'anno 2026.

Più che una cronaca puntuale, quanto segue vuole ora restituire i fili tematici che, attraversando sessioni nominalmente distinte - il commento aristotelico, la tradizione neoplatonica, le fonti arabebraiche, la filosofia pratica, la metafisica, la fortuna del tomismo - hanno finito per comporre un disegno unitario: quello di un Tommaso lettore critico di una tradizione plurale e spesso discordante, la cui fedeltà alle fonti ne rende possibile l'originalità speculativa.

### Tommaso e le fonti ebraiche, islamiche e neoplatoniche

Un primo asse ha riguardato il modo in cui Tommaso legge, insieme e diversamente, le tradizioni ebraica, islamica e neoplatonica.

Sul versante ebraico, è emerso un atteggiamento scisso: pratico-giuridico e conforme agli stereotipi dell'epoca nell'epistola alla duchessa di Brabante, ma di autentico interlocutore filosofico nei confronti di Isacco Israeli, Avicbron e soprattutto Maimonide. La dottrina ilemorfica universale di Avicbron, respinta come confusione fra piano logico e ontologico, funge da occasione negativa per la messa a punto della distinzione fra essere ed essenza già nel *De ente et essentia*; le cinque ragioni maimonide e sulla difficoltà di conoscere Dio, riprese quasi alla lettera dalla *Guida dei perplessi*, vengono ricollocate in un disegno rovesciato, a fondamento non dell'elitarismo filosofico ma della necessità della fede per la salvezza di

tutti, mentre l'equivocità assoluta dei nomi divini sostenuta da Maimonide è sostituita dall'analogia.

Il debito verso Avicenna, sulla primarietà dell'essere e sulla distinzione essenza-esistenza, si accompagna a una rielaborazione che ne rovescia l'implicazione più radicale: se per Avicenna Dio rientra, sia pure come causa, nel soggetto della metafisica, rendendo impossibile una teologia rivelata autonoma, per Tommaso l'*ens commune* conduce a Dio senza mai identificarsi, e la necessità dell'emanazione è sostituita dalla libertà assoluta della creazione dal nulla. Analoga complessità caratterizza il rapporto con Averroè: l'analisi quantitativa delle 491 citazioni esplicite, concentrate nelle opere giovanili e in progressiva contrazione dalla *Contra Gentiles* in poi, mostra un rapporto ben più articolato della semplice opposizione polemica del "paradigma "renaniano" - fino al caso limite del *De aeternitate mundi*, dove il Commentatore non è mai nominato pur trattandosi del testo in cui Tommaso si spinge più avanti nell'ammettere la possibilità filosofica di un mondo creato *ab aeterno*, segno forse di prudenza istituzionale piuttosto che di allontanamento dottrinale. La stessa oscillazione si ritrova nella dottrina delle dimensioni indeterminate, adottata esplicitamente da Averroè nelle opere del primo soggiorno parigino per fondare la persistenza dell'identità individuale, e poi abbandonata, bruscamente e senza dichiarazione esplicita, a favore della dottrina dei gradi di perfezione.

Sul fronte propriamente neoplatonico, più relazioni hanno convergentemente rimesso in discussione la tesi, cara ad Alain de Libera, per cui la scoperta tommasiana della dipendenza del *Liber de causis* dall'*Elementatio* di Proclo costituirebbe una rivoluzione ermeneutica senza precedenti: tale consapevolezza era già presente, in forme diverse, nello pseudo-Enrico e nella stessa attribuzione albertina a un certo David Judeus, e la scelta di ricondurre il *Liber* interamente a Proclo resta un'opzione dottrinale. Il pensiero procliano raggiunge Tommaso per tre vie non sempre coincidenti - il *Corpus Dionysiacum*, il *Liber de causis*, la lettura diretta della traduzione moerbekiana dell'*Elementatio*, posteriore al 1268 - ciascuna delle quali comporta una trasformazione del sistema di partenza; e proprio nel commento ai nomi divini dionisiani Tommaso elabora

la nozione di *esse commune*, distinto da Dio secondo tre modi - dipendenza, contenimento, partecipazione - che risolvono la tensione fra il suo statuto universale-mentale e la sua funzione di fondamento reale mediante la triplice considerazione avicenniana applicata all'essere creato.

### Anima, corpo, tempo, natura

Un secondo filo ha attraversato le questioni di filosofia naturale e di antropologia. Il problema, ereditato da Agostino, di come l'anima possa avvertire il dolore del corpo senza esso stessa patirlo trova in Tommaso una soluzione che si allontana progressivamente dal modello agostiniano, fino ad affermare nella *Prima secundae* che *corpus non potest dolere nisi dolente anima*: il dolore diviene così evento propriamente mentale, sebbene il principio per cui la materia e in vista della forma non venga esteso fino a giustificare filosoficamente la necessità della risurrezione dei corpi, poiché le anime separate posseggono già una conoscenza cognitivamente perfetta. Le *Quaestiones disputate* sull'anima, ridatate al soggiorno romano e coordinate con la *Prima Pars*, difendono l'idea di un'anima come *forma et hoc aliquid* - sostanza spirituale che è insieme forma del corpo, collocata al grado più infimo delle sostanze intellettuali proprio in ragione dell'intelletto possibile, la cui debolezza ne giustifica il bisogno naturale di unione col corpo - contro le letture che la riducono a mera forma priva di statuto sostanziale.

Sul tempo, l'evoluzione tommasiana è stata ricostruita nel suo passaggio dal commento alle Sentenze, dove si accoglie sulla scorta di Averroè la dipendenza del tempo dall'anima numerante, al più tardo commento alla Fisica, dove tale dipendenza è rovesciata: l'esistenza di un numero dipende solo dalle cose numerate, non dall'atto di chi conta, sebbene tempo e mutamento restino "imperfetti" senza l'anima che sola riunisce in una totalità le parti successive del mutamento. Analoga attenzione filologica ha riguardato la materia nel commento alla Fisica - dove sostrato e forma sono principi *per se* e la privazione lo è solo *per accidens*, contro la teoria albertina della potenza attiva della materia - e il tardo, tecnico commento alla *Meteorologica*, la cui immagine dell'acqua che gela più rapidamente per *antiperistasis* viene riusata nel trattato

delle passioni per illustrare dolore, ira e pena del peccato: un esempio, fra i più vividi, di come la fisica aristotelica alimenti l'immaginazione speculativa della *Summa*.

### Etica e azione pratica

Un terzo asse ha riguardato la filosofia pratica. Contro la tendenza teologica a intendere l'etica come sapere semplicemente strumentale, è stata difesa l'autonomia della scienza pratica fondata nella *Prima secundae* attraverso la distinzione fra *actio humana* e *actus hominis* e la dottrina della legge naturale come partecipazione razionale alla legge eterna, articolata nelle inclinazioni naturali da cui la ragione pratica deriva i propri precetti. Al "passo aureo" aristotelico, per cui la virtù propone il fine e la prudenza sceglie i mezzi appropriati, Tommaso aggiunge un livello assente in Aristotele, individuando nella ragione naturale il principio che rende retti i fini remoti dell'agire, così che la prudenza si limiti ad applicare tali principi alle circostanze particolari. La giustizia legale, inclusiva di tutte le virtù ordinate al bene comune, possiede un oggetto proprio che ne consente insieme l'inclusività e l'esclusività, come mostra il dilemma del giudice fra verità processuale e verità di coscienza, indice di una pluralità di ordini normativi autonomi riconosciuta anche all'interno della *Summa*. Nei *Quodlibeta*, contro la tesi che vi riconosce solo cura pastorale, la trattazione della connessione delle virtù, del determinismo astrale e soprattutto della forza vincolante della coscienza attesta un autentico laboratorio di etica applicata, così come la *Sententia libri Ethicorum*, letta nella tradizione dei commenti duecenteschi e nel suo debito verso Alberto, rivela nella rivalutazione della *synesis* - anteposta, contro Alberto stesso, alla prudenza - una novità dottrinale genuina. Sul terreno più strettamente metafisico dell'azione, la questione unica del *De malo* sulla libertà è stata riletta non come trattazione della sola elezione ma come difesa dell'indeterminazione dell'agire umano contro il compatibilismo censurato nel 1270, un'indeterminazione ricondotta all'agente stesso mediante la distinzione fra specificazione dell'atto, che dipende dall'oggetto conosciuto, ed esercizio, che dipende dalla volontà.

## Metafisica: costituenti, essenza, linguaggio dell'essere

Il nucleo più propriamente metafisico ha riguardato la struttura interna dell'ente. Il realismo tommasiano è stato ricondotto a quattro tipi di composizione *mind-independent* - sostanza e accidente, materia e forma, essenza e principio d'individuazione, essenza ed esistenza - la cui distinzione non implica affatto che la sostanza concreta risulti da mera aggregazione di parti, e il cui statuto extramentale resta compatibile con un problema degli universali che si risolve distinguendo il piano dell'esistenza concreta, sempre individuale, da quello dell'analisi metafisica. Il *De ente et essentia*, composto per i confratelli parigini in un momento di incerta legittimazione della filosofia aristotelica, mostra come la distinzione fra essere ed essenza compaia solo al capitolo quarto, per un problema specifico sulle sostanze separate, mentre il vero centro dell'opera resti l'essenza a livello di specie, di cui gli individui sono, in certo senso, meri veicoli - lettura confermata dall'analisi paleografica di un diverso autografo tommasiano, quello del commento al *De Trinitate* di Boezio, dove tre redazioni cancellate documentano il passaggio da una nozione di parziale assimilazione dell'intelletto all'intelligibile alla distinzione matura fra *abstractio* e *separatio*. Analoga attenzione al lessico tecnico ha caratterizzato la rilettura del commento al *De Hebdomadibus* boeziano, con la riduzione delle nozioni comuni ai *maxima communia* - *ens*, *unum*, *bonum* - e i tre modi di partecipazione da esse distinti, e soprattutto la riconsiderazione del duplice senso tommasiano di "essere" nel *De potentia* - atto d'essere e verità di una proposizione - la cui ricezione novecentesca, dal neotomismo che lo ignorava al tomismo analitico che ne ha frainteso la componente semantica confondendo un predicato di concetti con un predicato di intere proposizioni, rivela quanto la storia dell'interpretazione possa oscurare, prima ancora che chiarire, il senso di un testo.

## Il commento aristotelico come laboratorio filosofico

Trasversale a molti di questi temi è apparso l'interrogativo sulla natura stessa dell'esegesi tommasiana. Contro il giudizio di Gauthier, per cui il commento alla Metafisica trasmetterebbe una "scienza morta" indifferente ai progressi

post-aristotelici, la persistente ricerca del vero attraverso la comprensione dell'errore - condotta nel primo libro nei confronti di Platone, degli antichi naturali, dei Pitagorici, di Anassagora, e nella funzione ricapitolativa del libro Kappa rispetto alle aporie di Beta - attesta al contrario un orizzonte filosofico chiuso ma non sterile, così come l'uso simultaneo di più traduzioni risponde, sul modello dell'esegesi biblica, all'esigenza di avvicinarsi per approssimazioni successive al senso del testo. La medesima cura filologica caratterizza la lettura della celebre nota sulla differenza nel commento alle Categorie e alla teoria della definizione, dove il problema della differenza "mortale", non coestensiva con la specie, viene affrontato secondo un modello esegetico che concilia le diverse posizioni di Aristotele senza fare ricorso a uno sviluppo cronologico del suo pensiero; e il commento alla Politica, che riprendendo da Etica VI la distinzione fra *actus manens* e *actus transiens* eleva la politica, contro la subordinazione albertina all'etica, a scienza architettonica per eccellenza nell'ambito pratico.

## Fede, linguaggio teologico e fortuna del tomismo

Un ultimo filo ha riguardato il rapporto fra filosofia, fede e storia della ricezione del pensiero dell'Aquinate. Nel *De veritate*, contro l'intera tradizione che riduceva la definizione paolina della fede a mera indicazione del suo effetto, Tommaso rivendica che tale definizione è completissima, e conia il concetto di *inchoatio* - un "ingresso" concreto, non una metafora, valido sia sul piano naturale sia su quello soprannaturale della fede, intesa proprio come *inchoatio* della vita eterna: questo è un autentico atto di creazione concettuale mai più in seguito abbandonato. Sul piano storico-istituzionale, la genesi della "filosofia *ad mentem Divi Thomae*" è stata ricostruita dalla cautela dei primi domenicani verso le arti profane fino alla legittimazione albertina e al neotomismo aristotelico-tomista del Quattrocento, mostrando come tale genere, lungi dall'essere connaturato al pensiero dell'Aquinate, sia il risultato di un processo storico ben databile. Non meno significativa la ricostruzione della fortuna novecentesca di Tommaso come "filosofo nazionale" italiano, da Gioberti a Gemelli, fino ai tentativi, minori ma inquietanti, di

alcuni pubblicisti del fascismo di piegare l'ilemorfismo tommasiano a fondamento pseudo-scientifico di una dottrina razziale negli anni delle leggi razziali - strumentalizzazioni estranee al pensiero autentico dell'Aquinate, ma storicamente significative come monito.

## Considerazioni conclusive

Dall'insieme dei lavori emerge una convergenza metodologica difficilmente casuale: filologia delle traduzioni, analisi di autografi (anche cancellati dalla mano di Tommaso), computo delle citazioni, ricostruzione di tradizioni manoscritte e datazioni controverse non sono mai apparse fine a sé stesse, ma sempre funzionali a decidere questioni propriamente filosofiche - se una dottrina sia giovanile o matura, deliberata o casuale, fedele o correttiva rispetto alla fonte. Emerge inoltre una revisione storiografica ampiamente condivisa, che rimette in discussione capisaldi novecenteschi quali la "scienza morta" di Gauthier, il paradigma renaniano dell'antiavverismo, la "rivoluzione" procliana di de Libera, le letture parziali della dottrina dell'essere: sintomi di un momento storiografico che sta rivedendo, su basi testuali più solide, la comprensione stessa di Tommaso commentatore. La sessione dedicata alla fortuna del tomismo ha aggiunto a questo quadro un registro ulteriore, quello della storia della storiografia, ricordando come anche l'espressione "Tommaso filosofo" abbia una propria storia, non sempre innocente; l'internazionalità dei relatori e la pluralità dei metodi impiegati - filologico, storico-politico, di filosofia analitica - hanno mostrato un oggetto di studio capace di sostenere una simile varietà senza disperdersi.

## Collaboratori / Contributors

### **Helen Alford, O.P.**

Decano della Facoltà di Scienze Sociali dell'Angelicum, Presidente della Pontificia Accademia di Scienze Sociali.

### **Maria Teresa Carere**

Olanda, laureata in Psicologia a Radboud, master in Behavioural Science Research, attualmente a Tilburg, Facoltà di Teologia.

### **Maurizio Cavaliere**

Italia, laureato in Scienze politiche e relazioni internazionali (univ. Calabria), laurea magistrale in strategie della comunicazione pubblica e politica (univ. Firenze), corso di formazione su Leadership e Dottrina sociale della Chiesa all'Università Francisco de Vitoria; attualmente dottorando in politica e comunicazione all'Università di Salerno.

### **Stefano Colombo**

Docente ordinario di Economia Politica, Università Cattolica di Milano.

### **Francesco Compagnoni, O.P.**

Docente emerito Teologia Morale, Angelicum.

### **Lorenzo Gallo**

Dottore in Scienze Sociali, di origini italiane, vive a New York. Già docente di Sociologia del Lavoro presso la Facoltà di Scienze Sociali dell'Angelicum.

### **Otfried Höffe**

Docente Emerito, Facoltà di Filosofia dell'Università di Tubinga (DE).

### **Tommaso R. M. Magarelli, O.P.**

Studente presso Facoltà di Teologia dell'Angelicum.

### **Lidia Majda**

Polonia, laureata alla Jagiellonian University in international management, master in Intercultural relations, coordinatrice media ed eventi per Dominican Academic Ministry Beczka.

### **Pablo Mariñoso de Juana**

Spagna, doppia laurea in Relazioni internazionali e in Filosofia, Politica ed Economia all'Università Francisco de Vitoria, editor di Ediciones Monoculo e collaboratore con El Toro TV.

### **Edoardo Mattei**

Docente di Sociologia della Tecnologia, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino (Angelicum).

### **Damiano Ranca**

Italia, laurea in Scienze politica, master in Economic of Interdependence, laurea magistrale in Relazioni internazionali (Università RomaTre), membro di Azione Cattolica, Diocesi di Frascati, junior officer presso il Centro Europe Direct dell'Università RomaTre, membro della Rappresentanza in Italia per l'Italia, Malta e la Santa Sede della Fondazione Konrad-Adenauer.

### **Andrea Ricci Maccarini**

Docente di Storia della Filosofia, Studio Filosofico Domenicano di Bologna

### **Jakub Ušák**

Slovacchia, laurea in biologia alla Università Masaryk e master in Antropologia alla Università Comenius.



# OIKONOMIA

ANNO XXV - N.3 - OTTOBRE 2026



Oikonomia è la rivista della Facoltà di Scienze Sociali (FASS) della Pontificia Università S. Tommaso di Roma (PUST). Vi collaborano i docenti, i graduati e gli studiosi che entrano in relazione di collaborazione con la FASS.

Le materie trattate sono all'interno delle scienze sociali come la nostra tradizione accademica le intende. Infatti le discipline rappresentate nella FASS sono divise in cinque aree: filosofica, giuridica, storica, psicosociale, economica.

I temi trattati negli anni durante i quali si è concretizzato il nostro profilo editoriale spaziano da quelli teoretici, alle relazioni di congressi, a recensioni di libri significativi. Particolare attenzione abbiamo posto nello scegliere ogni volta un testo del passato recente o lontano, ma che comunque fosse significativo in relazione al tema principale del fascicolo. La Pagina Classica è sempre in relazione con il contenuto dell'Editoriale. La redazione esercita una selezione basata sulla correttezza metodologica dei contributi non sul loro contenuto. Di esso i singoli autori sono gli unici responsabili scientifici.

Oikonomia is the journal of the Faculty of Social Sciences (FASS) of the Pontifical University of St Thomas in Rome (PUST). It is a collaborative project of the lecturers and students of the faculty, and of scholars who work with the FASS.

The issues that are covered are those of the social sciences, as we understand them in our tradition, covering five areas: philosophy, law, history, psychology/sociology, economics.

The subjects treated as the journal's editorial profile has developed have ranged from theoretical issues to reports on conferences, to reviews of important new books. Particular attention is given in every number to selecting a text from the recent or distant past, but which always has particular significance for the main theme of the number; this text, the "classic page", is always directly connected with the editorial.

The editorial committee ensures only that a correct methodology has been employed by the author of contributions. It does not vet the content of the articles, for which the sole responsibility lies with the authors.

## *Quadrimestrale*

Anno XXV – N. 3 – Ottobre 2026

### *Direttore Responsabile*

Francesco Compagnoni, O.P.

### *Assistente alla Redazione*

Valerio Pierleoni

### *Redazione*

Pontificia Università S. Tommaso

Largo Angelicum 1

00184 Roma

ITALIA

Tel: +39 06 67 02 338

E-mail: fcomp@pust.it

ISSN 1720-1691

Registrato presso il Tribunale di Roma col n. 422/2002

in data 12 luglio 2002

