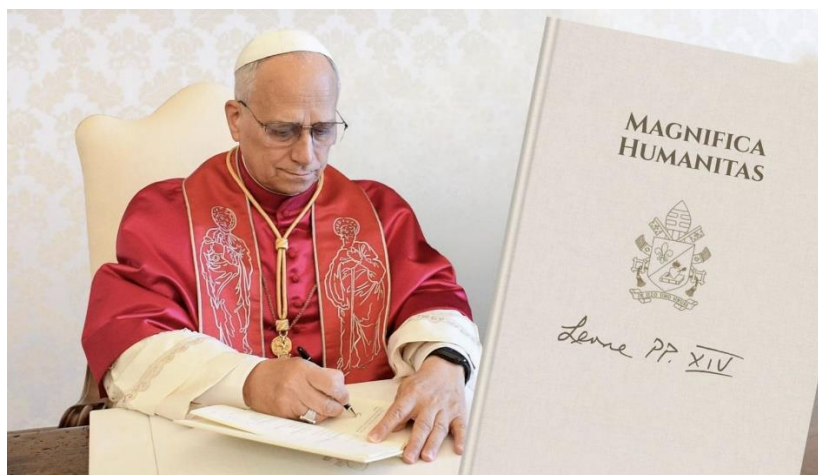


Magnifica Humanitas

25 may 2026 - 11:30

CARTA ENCÍCLICA *MAGNIFICA HUMANITAS* DEL SANTO PADRE LEÓN XIV SOBRE LA PROTECCIÓN DE LA PERSONA HUMANA EN LA ERA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL



INTRODUCCIÓN

Las res novae de nuestro tiempo

Dos iconos bíblicos

Construir en el bien

Seguir siendo humanos

CAPÍTULO 1

UN PENSAMIENTO DINÁMICO FIEL AL EVANGELIO

Una Iglesia en camino en la historia de la humanidad

Sabiduría de la Palabra y diálogo con las ciencias humanas

La doctrina social como discernimiento comunitario

El desarrollo del Magisterio social desde León XIII hasta hoy

Los primeros pasos de la doctrina social de la Iglesia

Los años del Concilio Vaticano II

El Magisterio reciente

Una lectura de la historia a la luz de la fe

CAPÍTULO 2

FUNDAMENTOS Y PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Los fundamentos de la doctrina social

El ser humano, imagen del Dios trinitario

La dignidad igual de todos los seres humanos

El altísimo valor de los derechos humanos

Los principios de la doctrina social

El principio del bien común

El principio de la destinación universal de los bienes

El principio de subsidiariedad

El principio de solidaridad

El principio de la justicia social

El desarrollo humano integral

Una prueba para la Iglesia

CAPÍTULO 3

TÉCNICA Y DOMINIO.

LA GRANDEZA DE LA PERSONA HUMANA ANTE LAS PROMESAS DE LA IA

El paradigma tecnocrático y el poder digital

La inteligencia artificial

Una ayuda valiosa que requiere atención

Responsabilidad, transparencia y gobernanza de la IA

Lo que no podemos perder

Narrativas de fondo: transhumanismo y poshumanismo

El límite, el corazón, la grandeza del ser humano

El verdadero «más que humano»: gracia y humanismo cristiano

Dos ciudades y dos amores

CAPÍTULO 4

CUIDAR LO HUMANO EN LA TRANSFORMACIÓN.

VERDAD, TRABAJO, LIBERTAD

La verdad como bien común

Verdad y democracia

Comunicación e imaginario colectivo

Por una ecología de la comunicación

Una alianza educativa para la era digital

La centralidad de la escuela

La dignidad del trabajo en la transición digital

El valor del trabajo

El problema del desempleo

Una economía que valore la dignidad

La familia y los jóvenes: condiciones sociales de la esperanza

Salvaguardar la libertad frente a la dependencia y la mercantilización

Las adicciones y el control social

Romper las cadenas de las nuevas formas de esclavitud

Una responsabilidad compartida

CAPÍTULO 5

LA CULTURA DEL PODER Y LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

La civilización del amor en la era digital

La cultura del poder

La normalización de la guerra

La fuerza sin límites

Armas e inteligencia artificial

La crisis del multilateralismo

Un supuesto realismo político

Construir la civilización del amor

Todos podemos aportar nuestro granito de arena

Desarmar las palabras

Construir la paz en la justicia

Asumir la mirada de las víctimas

Cultivar un sano realismo

Relanzar el diálogo

La necesidad de la diplomacia y el multilateralismo

Rezará y esperar

CONCLUSIÓN

El Verbo se hizo carne

Un solo cuerpo en Cristo

La obra de nuestro tiempo

El canto de la esperanza: el Magnificat

INTRODUCCIÓN

1. La magnífica humanidad creada por Dios se encuentra hoy ante una elección decisiva: levantar una nueva torre de Babel o construir la ciudad donde Dios y la humanidad convivan juntos. Cada generación recibe en herencia la tarea de dar forma a su tiempo: de hacer madurar la historia como un lugar donde se custodie la dignidad de cada persona, se promueva la justicia y se haga posible la fraternidad. Pero sobre cada época se cierne el riesgo de construir un mundo inhumano y más injusto. Allí donde la humanidad corre el peligro de perder su rostro, nosotros, los cristianos, alzamos los ojos hacia el Dios que se hizo carne, sabiendo que «solo en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre».[1] Esta magnífica humanidad en Jesucristo se convierte en el Camino, la Verdad y la Vida, abriendo para cada uno de nosotros el camino para crecer hacia la plenitud.

2. Fundados en Cristo, la piedra viva, experimentamos la acción poderosa y misteriosa del Espíritu Santo, y creemos que todo esfuerzo humano auténtico por cooperar con Él para el bien será bendecido por el Padre celestial, en quien ponemos nuestra esperanza. Por eso podemos contribuir con compromiso a todas aquellas iniciativas que construyen un mundo más justo, y podemos llamar a otros a colaborar con nosotros en la promoción del desarrollo integral de cada ser humano. Deseamos entrar en diálogo con todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo, junto a quienes participamos en los acontecimientos, las preguntas y las aspiraciones de la humanidad.[2] Queremos descubrir, junto con ellos, nuevos caminos para el bien común y la promoción de una vida digna para todos. Esta actitud de diálogo es parte integrante de la vocación de la Iglesia, pues ella, constituida «en Cristo, de algún modo, el sacramento [...] de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» ([3]), reconoce en la historia el lugar donde el Evangelio interpela y acompaña la experiencia humana.

3. Con este espíritu, en 1891 León XIII publicó la encíclica *Rerum novarum*, cuyo 135.º aniversario celebramos este año con viva gratitud. Con ese documento, mi amado Predecesor impulsó aquella reflexión sobre la sociedad, la economía y la política que hoy llamamos «Doctrina social de la Iglesia». Y cuando algunos objetaban que la Iglesia no debía malgastar energías en cuestiones es y mundanas, sino preocuparse por comunicar un mensaje de vida eterna, él respondía con realismo y sabiduría que el anuncio del Evangelio no puede olvidar la vida concreta de los pueblos.[4] Han pasado muchas décadas desde entonces, y el Magisterio, los pastores, los teólogos y los fieles han seguido reflexionando sobre las cuestiones sociales a la luz del Evangelio. Hoy, la Doctrina social de la Iglesia es un patrimonio de sabiduría, en el que encontramos principios para pensar, criterios para discernir y juzgar, orientaciones concretas para actuar. Se fundamenta en la Sagrada Escritura y en la Tradición y, en diálogo con las ciencias, nos ayuda a leer con lucidez los desafíos del presente, identificando caminos adecuados para vivir un testimonio cristiano claro, con alegría y al servicio del mundo. No es un conjunto estático de conceptos, sino un *corpus* vivo de verdades, que custodia e

interpreta la vocación de la humanidad a una vida plena y justa. A esta tradición viva deseo, pues, añadir mi voz, invocando la ayuda del Espíritu de sabiduría, que habita en el mundo desde su principio (cf. *Pr* 8,22-31).

Las res novae de nuestro tiempo

4. Si en su momento León XIII hablaba de «cuestiones nuevas» (*Rerum novarum*), hoy no podemos limitarnos a repetir sus valiosas enseñanzas, sino que debemos pedir a Dios la sabiduría para interpretar las grandes tendencias de nuestro tiempo, en particular los avances de la técnica. En los últimos años se ha hecho cada vez más evidente la rapidez y profundidad con que la digitalización, la inteligencia artificial (IA) y la robótica están transformando nuestro mundo. La técnica no debe considerarse, en sí misma, como una fuerza antagónica respecto a la persona: al contrario, está arraigada en nuestra historia desde el principio, en cuanto «hecho profundamente humano, ligado a la autonomía y a la libertad del hombre».[5] El desarrollo tecnológico ha contribuido a lo largo de los siglos a una mejora significativa de las condiciones de vida de la humanidad; al mismo tiempo, cada etapa del progreso ha mostrado también el rostro ambiguo de unos instrumentos capaces de causar daño cuando no se orientan hacia el bien. Hoy, sin embargo, nos encontramos ante una situación nueva, en la que el poder y la omnipresencia de las tecnologías emergentes se entrelazan con el tejido de la vida cotidiana, moldean los procesos de decisión e inciden profundamente en el imaginario colectivo: «Nunca la humanidad ha tenido tanto poder sobre sí misma».[6] Las nuevas tecnologías abren un horizonte amplio en direcciones que, aunque intuitivas, aún no podemos prever plenamente. Esto hace más complejo evaluar su impacto y sus efectos a largo plazo sobre la dignidad de las personas y el bien común.

5. Ahora nos toca a nosotros asumir con lucidez y responsabilidad los retos de nuestro tiempo. Es necesario adoptar instrumentos normativos adecuados, capaces de salvaguardar la justicia y de contener los efectos distorsionadores del poder tecnológico. Pero la cuestión no se agota en la regulación. Como advertía el papa Francisco, debemos preguntarnos con realismo quién detenta hoy este poder y hacia qué fines lo orienta: «No podemos ignorar que la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras potencialidades que hemos adquirido [...] otorgan a quienes poseen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para explotarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto del género humano y el mundo entero».[7] En otros tiempos eran sobre todo los Estados los que guiaban y orientaban la innovación. Hoy, en cambio, los principales motores del desarrollo son actores privados, a menudo transnacionales, dotados de recursos y capacidad de intervención superiores a los de muchos gobiernos. El poder tecnológico adquiere así un rostro inédito, predominantemente «privado», y por ello aún más difícil de discernir, gobernar y orientar hacia el bien común.

6. Por ello es necesario iniciar un discernimiento compartido capaz de penetrar en las raíces espirituales y culturales de las transformaciones en curso. Si nos limitamos a las contingencias, corremos el riesgo de dejar que la sucesión de emergencias decida por nosotros la dirección del camino. Estamos viviendo una rápida fase de transición, un «cambio de época», en

la que —mientras unos se disputan el futuro de las nuevas tecnologías y otros se dedican a reflexionar sobre ellas— la mayoría de las personas permanece a la espera, observa desde lejos y simplemente espera que todo salga bien. Precisamente por eso se imponen a nuestra conciencia preguntas decisivas, que ya no pueden eludirse: ¿hacia dónde vamos? ¿Hacia qué meta deseamos orientarnos? ¿Qué dirección elegir como comunidad humana y como pueblos?

Dos iconos bíblicos

7. Para responder a estas preguntas y discernir cómo vivir con responsabilidad en la era de la inteligencia artificial, me gustaría evocar dos imágenes bíblicas: la construcción de la torre de Babel (cf. *Génesis* 11, 1-9) y la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (cf. *Nehemías* 2-6). En el libro del Génesis, el relato de Babel se sitúa en los orígenes de la humanidad, inmediatamente después de las genealogías de los hijos de Noé. Los seres humanos, establecidos en la llanura de Sennaar, deciden construir una ciudad y una torre «cuya cima llegue al cielo» (*Gn* 11,4). De este modo, quieren asegurarse estabilidad y poder y, sobre todo, «hacerse un nombre», por temor a quedar dispersos por la tierra. La empresa parece imponente: una sola lengua, una sola tecnología, una sola dirección. Sin embargo, el proyecto esconde una profunda trampa: es una obra concebida sin referencia a Dios, sostenida por una uniformidad que elimina la diversidad y que, en lugar de la comunión, elige la homologación. Cuando la ciudad se edifica sobre el orgullo y la pretensión de bastarse a sí misma, la comunicación se rompe, las lenguas se confunden y los seres humanos ya no se comprenden. El resultado no es la unidad, sino la dispersión. Babel revela así el límite de toda construcción que, por grandiosa que sea, surge de la absolutización de lo humano y de su pretensión de autosuficiencia, sacrifica la dignidad de las personas en aras de la eficiencia y aspira a alcanzar el cielo sin la bendición de Dios.

8. El libro de Nehemías, por su parte, se abre en un momento de gran vulnerabilidad en la historia del antiguo Israel. Tras el exilio babilónico, una parte del pueblo ha regresado a Jerusalén, pero la ciudad sigue en ruinas, los muros se han derrumbado y las puertas han sido quemadas (cf. *Ne* 1-2). Nehemías, un judío al servicio del rey persa Artajerjes, recibe la noticia del desastroso estado de la ciudad de sus padres. Antes de actuar, ayuna, reza, intercede por el pueblo; luego pide al rey permiso para regresar a Jerusalén y, una vez allí, examina en silencio los lugares destruidos. No impone soluciones desde arriba. Convoca a las familias, confía a cada una un tramo de muralla que reconstruir, escucha los temores, coordina los esfuerzos, hace frente a las oposiciones. El relato muestra cómo la ciudad renace no gracias a la iniciativa de una sola persona, sino a través de la responsabilidad compartida de todo el pueblo: sacerdotes, artesanos, cabezas de familia, mujeres y jóvenes. Es una obra que tiene a Dios en el centro y reconstruye los vínculos incluso antes que las piedras. La antigua Jerusalén recupera así un lenguaje común, no el de la uniformidad, sino el de la comunión: la armonía que nace cuando cada uno asume su parte y todo el pueblo reconoce que su fuerza viene del Señor.

9. A la luz de estas dos imágenes, el Espíritu Santo nos interpela hoy sobre nuestra relación con la tecnología y con la revolución digital en curso. Los descubrimientos científicos son un talento entregado a la humanidad para que lo haga fructificar (cf. *Mt* 25,14-30). La tecnología puede curar, conectar, educar, cuidar la Casa común; pero también puede dividir, descartar, generar nuevas injusticias. En abstracto, no es en sí misma una solución a los problemas de la humanidad, como tampoco es en sí misma un mal; pero, en concreto, no es neutral, porque asume el rostro de quien la concibe, la financia, la regula, la utiliza. Por eso, la primera elección no es entre un «sí» o un «no» a la tecnología, sino entre edificar Babel o reconstruir Jerusalén: entre un poder que pretende dominar el cielo y un pueblo que, en presencia de Dios, se pone a trabajar unido para levantar de nuevo los muros de la convivencia fraterna.

10. Evitemos, pues, el «síndrome de Babel»: la idolatría del beneficio que sacrifica a los débiles, la uniformidad que aplanan las diferencias, la pretensión de un lenguaje único —incluso digital— capaz de traducir todo, incluso el misterio de la persona, en datos y prestaciones. Este es el riesgo de la deshumanización —construir el futuro excluyendo a Dios y reduciendo al otro a un medio—, una tentación antigua y siempre nueva, que hoy adquiere también un rostro técnico. Escojamos, en cambio, el «camino de Nehemías», que pone de relieve el valor del trabajo compartido para hacer segura la ciudad de Dios para los exiliados que regresan. Reconstruir hoy significa reconocer que, en la pluralidad de voces y visiones que a veces recuerda la dispersión de las lenguas, existe, sin embargo, una posibilidad luminosa: la de edificar juntos, transformando la diversidad en un recurso y haciendo de la escucha y del diálogo el terreno común sobre el que hacer crecer la justicia y la fraternidad. Y, en esta obra compartida, los cristianos encuentran su propia forma de construir: orientar la acción hacia Dios, para que, a su luz, el pluralismo no se disperse en el desorden, sino que, en la práctica de la sinodalidad, se convierta en el espacio en el que la humanidad recupere sus sólidos cimientos y su fin último. En el Apocalipsis, Juan ve la nueva Jerusalén «descender del cielo, de Dios» (*Ap* 21,2) como un don para toda la humanidad. Y esta visión de gracia es para nosotros, los cristianos, una llamada a trabajar juntos, cultivando una vida común pacífica, justa y digna en las «ciudades» de hoy.

Construir en el bien

11. Construir una ciudad basada en el bien común exige, por tanto, en primer lugar, edificar sobre la roca de la relación con Dios. Reconocer que la verdad de su amor nos llama a una vida «en abundancia» (*Jn* 10,10) y a la comunión con Él. Junto con san Agustín, también nosotros podemos decir: «Nos has hecho para ti, y nuestro corazón no tiene reposo hasta que descansa en ti».[8] Dios, en efecto, ha inscrito en nuestro corazón un deseo de felicidad que abarca todas las dimensiones de la vida, y la Iglesia, en diálogo con los hombres y las mujeres de nuestro tiempo, siente la urgencia de custodiar y orientar esa aspiración hacia su verdad más profunda.

12. En segundo lugar, edificar en el bien significa aceptar el límite y la fragilidad de la humanidad sin considerarlos un error que haya que

corregir. Hoy, el deseo de plenitud del ser humano corre el riesgo de desviarse hacia metas engañosas: la ilusión de una técnica que promete liberarnos de toda fragilidad o modelos de bienestar que «dejan atrás» a pueblos enteros. No es raro que pongamos nuestra esperanza en un potencial sin límites, en formas de progreso que pueden exacerbar las desigualdades, en soluciones inmediatas incapaces de sanar las heridas de los pueblos. Así, mientras algunos persiguen la quimera de una autoafirmación ilimitada, muchos se quedan sin lo necesario. La Iglesia recuerda, con voz humilde pero firme, que la verdadera realización no nace de la eliminación de las fragilidades, sino de un crecimiento armonioso: allí donde la libertad y la responsabilidad se entrelazan con el cuidado recíproco y la verdadera solidaridad, y donde el progreso se mide por la dignidad de cada uno y por el bien de los pueblos.

13. Construir un mundo en el que todos puedan «florecer» exige, en tercer lugar, una corresponsabilidad valiente. Ninguna mano, por sí sola, basta para soportar el peso de los desafíos que atraviesan el mundo; y ninguna es tan débil como para no poder ofrecer su contribución: «Porque la fuerza se manifiesta plenamente en la debilidad» (2 Cor 12,9). A cada uno su tramo de muro: científicos e investigadores, empresarios y trabajadores, educadores y legisladores, sociedad civil, movimientos populares y comunidades de fe. Esta es la lógica de la subsidiariedad, que valora la cooperación entre generaciones, entre pueblos, entre disciplinas y culturas como vía maestra para hacer crecer la estabilidad, la prosperidad y la paz. Las tensiones y las diferencias no deben intimidarnos: pueden convertirse en energías creativas cuando están orientadas por una responsabilidad compartida.

14. Por último, construir en el bien exige un lenguaje evangélico. Evitemos las palabras que humillan o enfrentan. Optemos por la claridad que ilumina y la franqueza que abre caminos. No bendigamos entusiasmos ingenuos, no alimentemos miedos estériles. Más bien, señalemos criterios de discernimiento —dignidad de la persona, destino universal de los bienes, opción por los pobres, cuidado de la Casa común, paz— y traduzcámoslos en la práctica: e a planificación responsable, evaluaciones de impacto humano y social, inclusión de los más frágiles, alfabetización digital, investigación e industria orientadas a la justicia y la paz.

Seguir siendo humanos

15. En el reciente Jubileo Ordinario de 2025, hemos caminado como peregrinos de la esperanza y hemos sido colmados de gracias. Fortalecidos por estos dones, podemos avanzar con ánimo confiado ante las arduas tareas y los exigentes retos que se perfilan en nuestro futuro. En la era de la inteligencia artificial, en la que la dignidad humana corre el riesgo de verse eclipsada por nuevas formas de deshumanización, tenemos el deber urgente de seguir siendo profundamente humanos, custodiar con amor esa magnífica humanidad que se nos ha donado y que se nos ha mostrado en su plenitud en Cristo, y que ninguna máquina podrá jamás sustituir en su esplendor. El verdadero progreso nace siempre de un corazón abierto al otro, de una inteligencia dispuesta a escuchar, de una voluntad que busca lo que une más que lo que separa.

16. A todos los fieles católicos, a todos los cristianos, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad les dirijo un llamamiento sincero: no temamos ensuciarnos las manos en la obra de nuestro tiempo. Como Nehemías, oremos, planifiquemos con sabiduría, trabajemos con perseverancia, poniendo a Dios en el horizonte de nuestra acción y al ser humano en el centro de nuestras decisiones. Entonces las piedras rechazadas —los pobres, los enfermos, los migrantes, los pequeños— se convertirán en piedra angular, y sobre la tierra surgirá una morada común sólida y hospitalaria, donde el amor y la verdad finalmente se encontrarán, la justicia y la paz se besarán (cf. *Sa/85,11*). Esta es la bendición que imploramos a Dios y la tarea que nos espera: ser constructores de comunión, no arquitectos de Babel; siervos del Reino que viene, no amos de torres destinadas a derrumbarse. Y, con ánimo de pastor y de padre, pido a todos que detengan la construcción de la enésima Babel y unan fuerzas para edificar en el bien, para que la humanidad nunca pierda su belleza y el mundo pueda reconocer una vez más, en el corazón del ser humano, el lugar donde Dios desea habitar.

Capítulo primero

UN PENSAMIENTO DINÁMICO FIEL AL EVANGELIO

17. En este primer capítulo pretendo repasar, de manera sintética, el camino a través del cual la Doctrina social de la Iglesia ha tomado forma en el Magisterio reciente de los Papas y del Concilio Vaticano II, para poner de relieve su carácter dinámico. En cada época, de hecho, las *res novae* instan a esta enseñanza a medirse con las preguntas de la historia a la luz de la Verdad revelada. Por eso, también la inteligencia artificial debe entenderse no como un apéndice temático, o como una emergencia que hay que gestionar, sino como una transformación que interpela desde dentro las categorías de la Doctrina social y exige un mayor desarrollo de la misma, en fidelidad al Evangelio.

18. Sin embargo, este itinerario no sería realmente comprensible si, antes de detenernos en la contribución de los distintos Pontífices y en los documentos más relevantes, no aclaráramos algunas convicciones fundamentales sobre la forma en que la Iglesia habita la historia y se relaciona con el mundo. Sin tal precisión, la Doctrina social correría el riesgo de aparecer como una injerencia indebida en cuestiones temporales o como un código ético externo que se aplica desde arriba. En realidad, brota de una Iglesia que camina con la humanidad, reconoce la autonomía de las realidades terrenas y la distinción entre comunidad eclesial y comunidad política y, precisamente por eso, aspira a servir al bien común.

Una Iglesia en camino en la historia de la humanidad

19. La Iglesia, presente en el mundo como signo de unidad para toda la familia humana, reconoce en las preguntas y los retos de la época actual el lugar en el que ejercer su vocación a la escucha, al diálogo y al servicio, dejándose interpelar por todo lo que concierne a la existencia de los hombres y las mujeres de hoy. Este entrelazamiento de la vida con los pueblos le hace comprender cada vez más que su misión tiene un alcance histórico e implica una responsabilidad respecto a la forma en que se tejen las relaciones sociales. Por eso no puede considerarse ajena a las dinámicas

que configuran el rostro de la sociedad. Más bien, participa con compromiso en los caminos a través de los cuales la sociedad misma crece y se organiza, y ofrece su contribución al logro de una convivencia más justa y fraterna. El Papa Francisco recordaba con fuerza esta dimensión histórica de la misión eclesial, señalando que «nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin ninguna influencia en la vida social y nacional, sin preocuparnos p mente por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin pronunciarnos sobre los acontecimientos que interesan a los ciudadanos».[9]

20. La llamada y el compromiso de caminar con la humanidad en la realidad concreta de la historia llevan a la Iglesia a reconocer que las realidades terrenales poseen una consistencia propia y un orden propio. El Concilio Vaticano II expresó con especial precisión este principio en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, cuyo 60.º aniversario celebramos con grato recuerdo el pasado 7 de diciembre de 2025: «Si por autonomía de las realidades terrenas se quiere decir que las cosas creadas y las propias sociedades tienen leyes y valores propios [...], entonces se trata de una exigencia de autonomía legítima».[10] Este énfasis muestra cómo la creación lleva impresa una bondad originaria que la mirada humana debe custodiar, cultivar y hacer madurar. En este horizonte, la Iglesia se ofrece como presencia que ayuda a leer en profundidad la realidad, sosteniendo con humilde firmeza aquellas opciones que promueven la dignidad de cada persona, la cohesión de las comunidades y el bien de todos. Así se sitúa junto al mundo sin superponerse a él, para que en cada acontecimiento humano pueda germinar la promesa de justicia y paz que el Espíritu Santo sigue suscitando en el corazón de la humanidad.

21. Reconociendo que Dios acompaña la libertad de los seres humanos en el devenir de la historia, el Concilio Vaticano II afirmaba la distinción entre comunidad eclesial y comunidad política, poniendo de relieve que cada una de ellas debe actuar con la más plena autonomía. La presencia de la Iglesia en el mundo se expresa así también en su relación con la sociedad civil y con las instituciones públicas. En el diálogo con ellas, la Iglesia reconoce el valor de las realidades sociales y políticas y respeta su propia responsabilidad, apoyando todo lo que protege la vida de las personas y refuerza los cimientos del tejido social. No pretende asumir las funciones que competen al Estado; al contrario, valora su servicio al bien común y reconoce con convicción la responsabilidad que las instituciones civiles ejercen en la sociedad. Al mismo tiempo, la misión que se le ha confiado la lleva a no permanecer ajena a los sufrimientos concretos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Su cercanía no nace de la intención de sustituir a las instituciones, ni mucho menos de una crítica implícita a su actuación, sino de la caridad evangélica que la impulsa a acercarse a las heridas de la humanidad en los momentos en que estas se manifiestan con mayor gravedad. Cuando interviene, lo hace imitando al buen samaritano, con discreción n y cercanía, consciente de que lo que nace de una necesidad inmediata no puede convertirse en norma, ni sustituir a las responsabilidades institucionales propias de la comunidad civil.

22. Partiendo de este doble reconocimiento —la autonomía de las realidades terrenas y la distinción de competencias entre la comunidad

eclesial y la política— se comprende mejor la orientación que el Concilio Vaticano II ha marcado a la Iglesia en su relación con el mundo. *Gaudium et spes* recuerda que es «deber de todo el Pueblo de Dios, sobre todo de los pastores y teólogos, con la ayuda del Espíritu Santo, escuchar atentamente, discernir e interpretar los diversos lenguajes de nuestro tiempo, y saber juzgarlos a la luz de la Palabra de Dios, para que la Verdad revelada sea comprendida cada vez más profundamente, sea mejor entendida y pueda ser presentada de forma más adecuada».[11] La escucha de los «diversos lenguajes» no es mera atención sociológica, sino que implica un discernimiento espiritual en el que, con la ayuda del Espíritu, el pueblo de Dios reconoce en las transformaciones culturales y sociales tanto los signos de la presencia de Cristo, que viene y guía la historia hacia su plenitud, como aquellas desviaciones que oscurecen su rostro. Así, la Verdad revelada no se modifica en su núcleo esencial, sino que se explicita y se asume como criterio vivo para orientar elecciones concretas, inspirar caminos de conversión personal y comunitaria, promover reformas de las estructuras y sostener nuevas formas de testimonio evangélico en la vida pública. La historia es, por tanto, uno de los lugares en los que la Iglesia se deja instruir por el Espíritu sobre el alcance humanizador del Evangelio y aprende a adaptar su enseñanza al servicio de la dignidad de cada persona y del bien de los pueblos.

Sabiduría de la Palabra y diálogo con las ciencias humanas

23. La Iglesia considera compañeros de camino a todos aquellos que buscan sinceramente «la verdad, la bondad y la belleza», y los considera «aliados valiosos»[12] en la defensa de la dignidad de cada persona y en la custodia de la creación. Asumiendo el estilo pastoral del Concilio Vaticano II, que invita a escuchar, discernir e interpretar los signos de los tiempos, la Iglesia, iluminada por la sabiduría de la Palabra, no teme el encuentro con el saber humano. La Palabra de Dios ofrece criterios fiables para orientar los caminos de la justicia y abrir vías de reconciliación y paz entre los seres humanos. A la hora de aplicar estos criterios a las complejas situaciones de nuestro tiempo, resulta esencial la contribución de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales, que ayudan a comprender y analizar más a fondo las dinámicas culturales, económicas y políticas. San Juan Pablo II recordaba que la Iglesia acoge la contribución de las ciencias sociales «para extraer de ellas indicaciones concretas en el cumplimiento de sus tareas magisteriales».[13] El diálogo con estos conocimientos no atenúa la fuerza del Evangelio; al contrario, permite identificar con mayor lucidez lo que realmente promueve la vida de las personas y de las comunidades. El papa Francisco, en continuidad con esta perspectiva, subrayaba que, en muchas cuestiones específicas, la Iglesia no pretende ofrecer «una palabra definitiva»,[14] sino que reconoce la importancia de escuchar la investigación científica y de favorecer un diálogo serio y leal entre los estudiosos, acogiendo la diversidad de opiniones.

24. Alimentada por este diálogo fecundo entre el Evangelio y los conocimientos humanos, la Iglesia ha profundizado progresivamente en su doctrina social, madurando con el tiempo un patrimonio sapiencial dotado de una coherencia teológica y antropológica arraigada en la visión cristiana de la persona. Precisamente porque nace de la fe y de su

inteligencia de la realidad, este patrimonio no se traduce en un repertorio de soluciones técnicas ni en un modelo económico o político que se oponga a otros: pertenece a un nivel diferente, e[15] l de los principios que orientan la lectura de los acontecimientos y sustentan una interpretación evangélica de los procesos históricos y de las opciones que estos conllevan. De ahí surge la función propia de la Doctrina social, que no pretende sustituir las responsabilidades de la política y de las instituciones, sino que se ofrece como apoyo al discernimiento común, ayudando a reconocer y promover lo que sirve a la dignidad de las personas, a la vitalidad de las comunidades y al bien de todos.

La Doctrina social como discernimiento comunitario

25. La comprensión de la verdad como don que hay que compartir y no como posesión que hay que reivindicar libera a la Iglesia de la tentación de añorar formas de presencia basadas en el poder. San Juan Pablo II invitaba a mirar con sinceridad a los tiempos en que se cedió a «métodos de intolerancia e incluso de violencia al servicio de la verdad», [16] para reencontrar el camino evangélico del anuncio manso y de la verdad que no se impone. En la misma línea, he reiterado que la Iglesia «no quiere enarbolar la bandera de la posesión de la verdad», [17] porque la verdad no es un territorio que defender, sino un bien que compartir. Esta misma perspectiva fue resumida por el papa Francisco en las conocidas palabras según las cuales «el tiempo es superior al espacio»: [18] no se trata ante todo de ocupar espacios de poder o presidir bastiones culturales, sino de iniciar procesos de bien y dejarlos madurar; así, la verdad del Evangelio no se impone desde arriba, sino que crece con el tiempo, en el entretreído concreto de las vidas, las comunidades y las culturas. Es una verdad que no teme a la diversidad, sino que la acoge y la ordena; que no elimina los conflictos, sino que los transfigura; que recompone lo que la historia tiende a dispersar. De ahí también la imagen del poliedro, una figura de muchas caras, en las que se refleja, desde diferentes ángulos, la misma verdad del Evangelio. [19]

26. Esta actitud de apertura a la verdad, una y a la vez pluriforme, expresa en profundidad la catolicidad de la Iglesia, que abraza a toda la familia humana y, al mismo tiempo, vive inmersa en las condiciones concretas de los pueblos y las culturas. El Concilio Vaticano II recuerda que, precisamente en virtud de esta catolicidad, «las partes individuales aportan sus propios dones a las demás partes y a toda la Iglesia» ([20]), de modo que tanto en su conjunto como en cada comunidad individual crece gracias a un intercambio recíproco y a un esfuerzo común hacia una comunión cada vez más plena. De ello se deduce que el pueblo de Dios no solo está compuesto por muchos pueblos, sino que en su interior se teje de funciones, vocaciones, culturas y tradiciones diversas, llamadas a sostenerse y enriquecerse mutuamente. En esta perspectiva, San Pablo VI reconocía que, dada la gran variedad de situaciones históricas, no es realista pensar que la Doctrina social pueda proponer una respuesta única y válida para todos los contextos; [21] por eso invitaba a cada comunidad cristiana a leer con lucidez y responsabilidad la realidad de su propio país. La tensión fecunda entre la universalidad de la misión y el arraigo local pertenece íntimamente a la vida de la Iglesia: esta abarca en su aliento el

horizonte del mundo entero, pero asume las cuestiones de cada contexto como lugar real en el que se encarna el Evangelio.

27. A la luz de lo dicho hasta ahora, la Doctrina social de la Iglesia se muestra en su rostro más auténtico: no un manual de principios y normas que aplicar, sino un camino de discernimiento comunitario. Nace del encuentro entre la verdad eterna del Evangelio y las preguntas de la historia, se deja interrogar por los signos de los tiempos; se alimenta de la contribución de las ciencias, las culturas y las experiencias humanas. Por eso, cuando la dignidad de los hermanos se ve desfigurada, cuando la política no responde a los dramas de la humanidad, cuando la economía se vuelve contra la persona o la ciencia traspasa los límites de su método, e[22], la Iglesia —junto con las demás confesiones cristianas y los creyentes de otras religiones— debe hacer oír su voz, no para dominar, sino para servir a la comunión. Entendida así, la doctrina social se convierte en una teología de la comunión en la historia; un lugar en el que la Palabra, hecha carne, sigue siendo diálogo, memoria y profecía.

El desarrollo del Magisterio social desde León XIII hasta hoy

28. Tras recordar la forma en que la Iglesia habita la historia y se pone en diálogo con el mundo, deseo ahora detenerme en el desarrollo de la Doctrina social en el Magisterio que, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha acompañado las grandes transformaciones sociales. Evidentemente, no podré dar cuenta de toda la riqueza de esta enseñanza, cuyos principios fundamentales se presentan en *el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y se profundizan aún más en el Magisterio reciente. Tampoco podré retomar de manera sistemática lo que se ha elaborado en las encíclicas de mis últimos venerados predecesores, en particular en *Laudato sí* y en *Fratelli tutti*. No obstante, pretendo recordar algunas líneas esenciales, para mostrar que lo que escribo se inscribe en la continuidad de esta tradición y, al mismo tiempo, para poner de relieve cómo en ella el núcleo estable de las verdades reveladas sobre la persona y la convivencia humana se entrelaza con una capacidad siempre renovada de escuchar las situaciones históricas y de dejarse interpelar por las preguntas que surgen del presente. Repasaré, por tanto, algunas etapas decisivas de este desarrollo, comenzando por la etapa inaugurada por la encíclica *Rerum novarum*.

Primeros pasos de la doctrina social de la Iglesia

29. Lo que hoy llamamos «Doctrina social de la Iglesia» no surge de improviso en la era contemporánea, sino que recoge y organiza una larga tradición de reflexión eclesial sobre la vida social, que hunde sus raíces en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en las elaboraciones teológicas y jurídicas de la Edad Media y la Edad Moderna. La expresión «Doctrina social de la Iglesia» fue empleada por primera vez por Pío XII en la encíclica, en 1950,[23], pero el contenido que encierra, entendido como *un corpus* orgánico de enseñanzas sociales, comenzó a perfilarse con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Ante las «cosas nuevas» de su tiempo —el conflicto entre el capital y el trabajo, la cuestión obrera, las transformaciones económicas y sociales—, León XIII no se limitó a constatar el malestar, sino que asumió esas situaciones como ámbito de la

misión pastoral de la Iglesia, las sometió a un discernimiento riguroso e iluminó sus causas y las posibles vías de salida a la luz del Evangelio y de una visión integral de la persona, creada a imagen de Dios. San Juan Pablo II vio en esta forma de proceder un «paradigma permanente»[24] de la Doctrina social: una praxis ejemplar mediante la cual la Iglesia, ante las transformaciones históricas, ejerce su derecho-deber de examinar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas e indicar vías de solución justa. De este modo, los contenidos perennes de la fe y de la antigua sabiduría eclesial se articulan en una doctrina viva que, permaneciendo fiel al Evangelio, crece en el encuentro con las «cosas nuevas» de cada época.

30. La encíclica *Rerum novarum* de León XIII constituye un hito en la evolución del Magisterio social. El documento sitúa en el centro de su reflexión la dignidad del trabajo y del trabajador, afirma el derecho a un salario justo para sí mismo y para la propia familia, reconoce en las personas un valor esencial prioritario respecto al capital y al lucro, defiende la propiedad privada junto con su indispensable función social, valora las asociaciones de trabajadores y propone formas de colaboración entre los diversos componentes de la sociedad como alternativa a la lógica de la «lucha de clases». No sorprende, por tanto, que Pío XI pudiera definirla como «*Magna Charta*»[25] de la acción social de los cristianos: en *Rerum novarum*, la antigua sabiduría de la Iglesia sobre la persona y la vida en sociedad adquiere una forma nueva, capaz de medirse con la era industrial y de ofrecer el primer gran marco sistemático de esa Doctrina social que las décadas siguientes desarrollarían aún más. Aunque muchas de las condiciones históricas descritas por León XIII han cambiado, al menos dos de sus principios siguen siendo de gran actualidad: la primacía del trabajo humano sobre cualquier lógica puramente productiva o financiera, con la consiguiente atención a las personas y a las familias más expuestas a la explotación, y el vínculo indisoluble entre el anuncio evangélico y la búsqueda de un orden social más justo. Así, *Rerum novarum* sigue recordándonos que, e , no hay auténtica evangelización que no toque también las estructuras de la convivencia humana.

31. La encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, publicada en 1931 con motivo del 40.º aniversario de *Rerum novarum* y en pleno apogeo de la gran crisis económica mundial, da un paso más en el desarrollo del Magisterio social. No se limita a retomar la «cuestión obrera», sino que amplía la mirada a la configuración global del orden económico y político. Denuncia la concentración del poder económico en manos de unos pocos; critica tanto la competencia sin límites como aquellos proyectos colectivistas que anulan la libertad y la responsabilidad de las personas; reclama con fuerza el derecho de asociación de los trabajadores y reitera la exigencia de que el salario sea proporcional no solo al rendimiento, sino a las necesidades del trabajador y de su familia. En este marco, formula de manera sistemática el principio de subsidiariedad, destinado a convertirse en uno de los referentes fijos de la Doctrina social, según el cual lo que puede ser realizado por las personas, las familias, los organismos intermedios y las comunidades locales no debe ser absorbido por instancias superiores. Junto a estas aportaciones, Pío XI recuerda con claridad la función social de la propiedad y, con diversas intervenciones de

su Magisterio —desde las encíclicas *Non abbiamo bisogno* y *Mit brennender Sorge* hasta la *Divini Redemptoris*—, denuncia los totalitarismos que mortifican la dignidad de la persona, sofocan la vida social, elevan al Estado por encima de su justo valor y adoptan la categoría discriminatoria de la raza. Para nuestro tiempo siguen siendo particularmente actuales al menos tres intuiciones de su enseñanza social: la conciencia de que las injusticias no se refieren solo a los comportamientos individuales, sino también a las estructuras económicas e institucionales; el valor del principio de subsidiariedad, que invita a reforzar el tejido asociativo y comunitario, evitando nuevas concentraciones de poder; y el vínculo entre la dignidad del trabajo, la justa remuneración y la posibilidad real de que las familias lleven una vida humana digna.

32. En el contexto dramático de la Segunda Guerra Mundial y de los años de la reconstrucción, el Magisterio de Pío XII ofrece una contribución significativa al desarrollo de la Doctrina social, sobre todo a través de los mensajes radiofónicos navideños, en los que esboza los rasgos de un orden internacional fundado en el reconocimiento de la dignidad humana, en la justicia y en la paz. En esas ocasiones, el Papa propone un diálogo con la sociedad partiendo de una exigente referencia al derecho natural, entendido como un conjunto de principios objetivos que preceden a los intereses de los individuos y de los Estados y que deben regular la vida interna de las naciones y sus relaciones recíprocas. Pío XII atribuye además un papel decisivo a las asociaciones profesionales, a las organizaciones de trabajadores y a los diversos organismos intermedios de la vida económica y social, reconociendo en estas formas organizadas de la sociedad un baluarte esencial para el equilibrio civil y para la tutela del bien común. Defiende la necesidad de un Estado de derecho sólido para prevenir los abusos de poder y reconoce en la democracia un instrumento apto para favorecer un ejercicio correcto de la autoridad. Al mismo tiempo, advierte contra toda pretensión de fundar el derecho en el interés o en la fuerza, recordando que un orden internacional regido por la ventaja de los más fuertes expone a los pueblos más débiles a la opresión y socava de raíz la confianza entre las naciones. Por último, identifica en los profundos desequilibrios económicos entre los países uno de los factores que alimentan los conflictos.[26] Para nuestra época, marcada por nuevas formas de poder global y por crecientes desigualdades, siguen siendo especialmente significativas tres orientaciones: la exigencia de que el derecho prevalezca sobre el interés, la conciencia de que las disparidades económicas son terreno fértil para tensiones y violencias, y el valor de un tejido asociativo capaz de mediar entre el individuo y el Estado. Estos siguen ofreciendo a la Doctrina social criterios importantes para interpretar las dinámicas de la globalización y para promover un orden internacional más justo y pacífico.

Los años del Concilio Vaticano II

33. Con San Juan XXIII se abre una nueva etapa del Magisterio social, caracterizada por una atención más explícita a la dimensión mundial de las cuestiones sociales y al lenguaje de los derechos. En *Mater et magistra* presenta la fe cristiana como una luz capaz de unir el cielo y la

tierra, recordando que la Iglesia, aunque tiene como misión principal la santificación y el anuncio de los bienes eternos, no por ello descuida las exigencias concretas de la vida cotidiana de las personas, sino que se interesa por todo auténtico bien humano.[27] Partiendo de esta visión unitaria del ser humano, subraya que la vida social exige un equilibrio entre la iniciativa de los ciudadanos y los grupos, llamados a autoorganizarse y colaborar, y la acción del Estado, que debe coordinar y sostener sin sofocar la libertad y la responsabilidad de los sujetos; de ahí la atención a la justa remuneración del trabajo, a la participación de los trabajadores y a las crecientes disparidades entre los países. Pocos años después, con *Pacem in terris*, dirigiéndose por primera vez no solo a los fieles sino a todos los hombres de buena voluntad, Juan XXIII vincula de manera orgánica la dignidad de la persona al reconocimiento de los derechos y deberes fundamentales y propone un orden de convivencia e — también en el plano internacional—fundado en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.[28] Para nuestra época, atravesada por conflictos generalizados y nuevas formas de interdependencia global, siguen siendo particularmente significativos el horizonte universal de su llamamiento, la referencia a los derechos humanos como gramática compartida y la convicción de que la paz duradera requiere instituciones y relaciones entre los pueblos inspiradas en la dignidad de cada persona.

34. El Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión en la autocomprensión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* nos ha entregado la imagen de una Iglesia que se acerca a la humanidad, comprometida con el mundo y dedicada a reflexionar no a partir de esquemas abstractos, sino de la concreción de las situaciones históricas. El texto aborda las grandes cuestiones del matrimonio y la familia, de la vida económica y social, de la comunidad política, de la guerra y la paz, insistiendo en que las estructuras económicas e institucionales son justas solo en la medida en que sirven al desarrollo integral de la persona y favorecen la participación responsable de todos.[29] La importancia de este documento conciliar para la Doctrina social de la Iglesia reside no solo en haber abierto perspectivas de reflexión temática, sino también en haber proporcionado un método de discernimiento que invita a leer las transformaciones históricas con una mirada evangélica y competencia humana. Este estilo muestra que el diálogo con el mundo no es para la Iglesia una opción táctica, sino una forma concreta de su misión, porque el Evangelio, como levadura, puede transformar desde dentro las estructuras de la convivencia y abrir caminos hacia una mayor humanidad. En este horizonte se inscribe también la Declaración *Dignitatis humanae*, en la que el Concilio reconoce que la libertad religiosa es un derecho fundamental arraigado en la dignidad de la persona, que debe ser garantizado por el ordenamiento jurídico para que nadie sea obligado a actuar contra su conciencia ni impedido de buscar y profesar la verdad en privado y en público.[30] Este principio, de gran relevancia para nuestro tiempo, sigue ofreciendo a la Doctrina social criterios decisivos para la tutela de la persona y para la construcción de sociedades pluralistas y pacíficas.

35. En el pontificado de San Pablo VI surge una concepción de la paz que no se reduce a la ausencia de guerra, sino que toma forma en el camino hacia un desarrollo humano integral. En *Populorum progressio*, describe el desarrollo como el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, y lo entiende como un proceso que concierna a todo hombre y a todo el hombre,[31] es decir, a todas las dimensiones de la persona y a todos los pueblos sin exclusiones. Sobre esta base, Pablo VI puede afirmar que un desarrollo así concebido es, en realidad, «el nuevo nombre de la paz», [32] porque mira a eliminar las raíces de la injusticia y del conflicto y a abrir espacios de vida más digna para todos. También la institución de la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax* debe interpretarse en esta luz, como un intento de dar una forma estable, a nivel eclesial e internacional, a esta intuición, manteniendo viva la conciencia sobre la brecha creciente entre países ricos y países pobres y sobre la necesidad de políticas que promuevan condiciones de vida realmente más humanas para todos.

36. Con la *Octogesima adveniens*, escrita con motivo del 80.º aniversario de *la Rerum novarum*, Pablo VI traslada esta perspectiva a la sociedad posindustrial, marcada por transformaciones urbanas, nuevas formas de pobreza, cambios en el mundo laboral y rápidos cambios culturales que ponen en tela de juicio el futuro de las personas y las comunidades. Para Pablo VI, el Evangelio, aunque haya sido anunciado, escrito y vivido en un contexto histórico-cultural muy diferente al nuestro, no es un mensaje «superado», sino una visión de la persona humana, de las relaciones, de la autoridad y del bien común capaz de orientar también hoy las decisiones económicas, políticas y culturales. [33] En otras palabras, el Evangelio sigue siendo actual porque proporciona los criterios para reconocer lo que humaniza o deshumaniza, lo que libera u oprime, en situaciones siempre nuevas. Para la Doctrina social de la Iglesia, el legado más exigente de Pablo VI es precisamente este: mientras en el mundo haya pueblos excluidos de un desarrollo digno del ser humano, la comunidad cristiana no podrá contentarse con proclamar la paz en abstracto, sino que deberá dejar que el Evangelio juzgue, partiendo de quienes quedan al margen, aquellas estructuras económicas y políticas que, como recordaría Juan Pablo II, pueden convertirse en verdaderas «estructuras de pecado», [34] para que ninguna persona ni ningún pueblo sea tratado como prescindible en los procesos de desarrollo.

El Magisterio reciente

37. El fecundo Magisterio social de San Juan Pablo II se sitúa en la encrucijada entre la crisis de los grandes sistemas ideológicos del siglo XX y el inicio de la globalización económica. En la encíclica *Laborem exercens*, escrita noventa años después de la publicación de *Rerum novarum*, abre una nueva vía de reflexión sobre el trabajo. El salario justo se presenta en ella como una prueba concreta de la equidad de todo el sistema socioeconómico, ya que muestra si el trabajador es tratado como persona o como un simple coste de producción. [35] El trabajo no se considera solo un problema que hay que gestionar o un medio para obtener ingresos, sino un bien fundamental para la persona, principio de la actividad económica y clave de toda la cuestión social. En él, el ser humano pone en

juego su libertad, su creatividad y su capacidad de cooperar, contribuyendo a la elevación cultural y moral de la sociedad.[36] A la luz de ello, las diversas formas de precariedad, la fragmentación de las trayectorias profesionales y la automatización no pueden evaluarse solo en términos de eficiencia, sino partiendo de la dignidad del trabajador, del derecho a una remuneración suficiente y de la posibilidad efectiva de participar en la vida social.

38. Con motivo del vigésimo aniversario de *la Populorum progressio*, Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, vuelve a abordar la lacra del subdesarrollo y reconoce el fracaso de muchos intentos por reducir el retraso económico de los pueblos pobres y acompañar su industrialización, constatando la persistencia y, en ocasiones, la ampliación de la brecha entre el Norte y el Sur del mundo.[37] Denuncia, además, los mecanismos económicos, financieros y comerciales que, gestionados por los países más fuertes, favorecen estructuralmente sus intereses y asfixian a las economías más débiles, y pide que sean sometidos también a un serio juicio ético, no solo técnico.[38] En este contexto, la solidaridad se entiende como una corresponsabilidad concreta entre personas, pueblos y naciones, una forma de amistad social o caridad política orientada a la «civilización del amor» invocada por Pablo VI.[39]

39. En el centenario de *Rerum novarum*, la encíclica *Centesimus annus* ofrece, por último, una reflexión sobre el colapso del sistema soviético y el afianzamiento de la democracia y la economía de mercado. San Juan Pablo II retoma el mensaje de Pío XII según el cual la Iglesia puede apreciar la democracia en la medida en que garantiza la participación efectiva de los ciudadanos, permite elegir y sustituir pacíficamente a los gobernantes e impide que el poder sea monopolizado por élites reducidas movidas por intereses particulares o ideológicos e s.[40] Del mismo modo, reconoce el potencial positivo del mercado y de la iniciativa privada solo si permanecen subordinados a la ley moral y orientados por el principio de solidaridad, sin sacrificar a los más débiles a la lógica del lucro.[41] Para la Doctrina social de la Iglesia queda así un legado particularmente actual: la afirmación del vínculo entre la dignidad del trabajo, la solidaridad entre los pueblos y la evaluación crítica de la democracia y la economía de mercado sigue ofreciendo criterios para juzgar las nuevas formas de explotación, de exclusión y de crisis de la representación política.

40. El papa Benedicto XVI, en su encíclica social *Caritas in veritate*, quiso retomar y profundizar el concepto de desarrollo presentado en *Populorum progressio*, reinterpretándolo en el horizonte de la globalización. Recuerda que dicho desarrollo debería traducirse en «un crecimiento real, extensible a todos y concretamente sostenible».[42] es decir, en un progreso económico verdaderamente inclusivo y respetuoso con los límites de la creación. Constata, sin embargo, que en los países ricos se están formando nuevas categorías de pobres y se multiplican formas inéditas de exclusión, mientras que en las regiones más pobres pequeños grupos viven en un bienestar consumista que convive con situaciones de miseria deshumanizante.[43] Observa además que el nuevo sistema económico-financiero global, marcado por una gran movilidad de los capitales y de los

medios de producción, ha reducido el poder político de los Estados y su capacidad para orientar los procesos económicos.[44] Por ello, reitera que la actividad económica no puede pretender resolver los problemas sociales simplemente ampliando la lógica del mercado, sino que debe estar ordenada al bien común, del que la comunidad política tiene una responsabilidad propia e insustituible.[45]

41. En el centro de esta relectura, Benedicto XVI sitúa la caridad, afirmando que «es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia», [46] siempre que esté unida a la verdad; y observa con preocupación que precisamente en los ámbitos social, jurídico, político y económico se tiende a declarar su irrelevancia moral. La novedad de su contribución radica en mostrar que el desarrollo, la justicia, las instituciones y el mercado no son realidades neutras, sino ámbitos en los que la caridad en la verdad debe tomar forma histórica. En la actualidad, marcada por crecientes desigualdades, la presión de los mercados financieros, la crisis medioambiental y la desconfianza en la política, esta enseñanza sigue siendo actual porque pide juzgar cada modelo de desarrollo por su capacidad de ser inclusivo y sostenible, de recomponer la relación entre economía y política en torno al bien común y de reconocer a la caridad un papel crítico y generativo en la vida pública.

42. El Magisterio social del papa Francisco se desarrolla en la línea de *Gaudium et spes*, que invita a mirar la historia partiendo de las heridas y las esperanzas de las personas y a ponerlas en diálogo con el Evangelio. Esta orientación emerge con especial claridad en *Evangelii gaudium*, donde se afirma que el anuncio cristiano tiene una dimensión social intrínseca y se invoca una Iglesia capaz de escuchar el grito de los pobres, de los migrantes y de las víctimas de las nuevas formas de esclavitud. En esta perspectiva se inscribe también la insistencia de Francisco en una Iglesia sinodal, una Iglesia que «camina junta», que busca leer los signos de los tiempos a la luz del Evangelio y se deja evangelizar por los pobres con quienes comparte la historia.[47]

43. En *Laudato si'*, Francisco ofrece la primera gran elaboración sistemática de la crisis medioambiental en una encíclica social, mostrando que no se trata de una cuestión sectorial, sino del aspecto ecológico de la crisis socioeconómica contemporánea. Su propuesta de ecología integral une el cuidado de la Casa común y la opción preferencial por los pobres, y afirma con fuerza que «tanto el grito de la tierra como el grito de los pobres» [48] no pueden separarse. En este sentido, vuelven a ocupar un primer plano la destinación universal de los bienes, la crítica a un paradigma tecnocrático que pretende reducirlo todo a objeto de dominio, la defensa del trabajo humano amenazado por la lógica del descarte, la exigencia de una justicia entre las generaciones y el llamamiento a un diálogo verdadero entre política y economía, para que ninguna de las dos se encierre en su propia autorreferencialidad.

44. Ante la desintegración del tejido social, la «guerra mundial a pedazos», la globalización individualista y las consecuencias de la pandemia sobre los lazos comunitarios, Francisco relanza en *Fratelli tutti* el sueño de una humanidad que sepa elegir la amistad social y la fraternidad universal. Propone la cultura del encuentro, una «política mejor» capaz de buscar el

bien común, caminos de reconciliación y un mundo que garantice «tierra, hogar y trabajo para todos».[49] Con *Dilexit nos*, por último, muestra que estos grandes compromisos sociales no son separables de la relación personal con Cristo: volviendo a la Palabra de Dios, recuerda que la respuesta más verdadera al amor del Corazón de Jesús es el amor concreto por los hermanos y afirma que « , no hay gesto más grande que podamos ofrecerle para corresponder amor por amor ».[50]

Una lectura de la historia a la luz de la fe

45. Al contemplar este recorrido en su conjunto, se comprende que la doctrina social de la Iglesia no es fruto de un proyecto elaborado en un escritorio, sino el resultado de un tejido paciente, en el que cada Pontífice —junto con el Concilio Vaticano II— ha aportado una contribución original a la luz de las «cosas nuevas» de su tiempo. Cada uno, asumiendo los retos de su época e interpretando los cambios históricos a la luz del Evangelio, ha puesto de relieve diferentes aspectos de un patrimonio único: la dignidad de la persona, el valor del trabajo, la destinación universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad, el cuidado de la creación, la centralidad de la paz y la fraternidad. El resultado es un desarrollo armonioso, aunque no siempre lineal, marcado por diferentes acentos, por profundizaciones progresivas y, a veces, por cambios de perspectiva que no rompen con lo anterior, sino que hacen madurar sus implicaciones. Si hoy podemos hablar de un *corpus* de principios y criterios compartidos, es porque esta lectura de la historia a la luz de la fe nunca se ha interrumpido y ha sabido dejarse interpelar por las preguntas de cada generación. Es a este núcleo fundamental —los grandes principios de la Doctrina social que orientan el discernimiento de los creyentes en la vida personal y pública— al que deseo ahora dirigir la atención, para captar mejor su coherencia interna y su fuerza generadora para nuestro tiempo.

Capítulo segundo

FUNDAMENTOS Y PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

46. La Doctrina social de la Iglesia es una realidad viva, en diálogo con la historia, las culturas y las ciencias, y al mismo tiempo custodia un núcleo de verdad que no pasa de moda. Por eso puede considerarse una forma de sabiduría capaz de orientar aún hoy la vida personal y social de los creyentes. En este segundo capítulo deseo detenerme en algunos fundamentos y principios de la Doctrina social que ayudan a leer las «cosas nuevas» de nuestro tiempo, a la luz de la dignidad fundamental de la persona humana. Considero que hoy, para proteger a la persona humana en la era de la inteligencia artificial, debemos volver a reflexionar sobre el bien común, sobre la destinación universal de los bienes, sobre la subsidiariedad, sobre la solidaridad y sobre la justicia social. Estoy convencido de que la relación armoniosa entre estos principios exige que se consideren conjuntamente, para que resalte con claridad cómo se remiten y se iluminan mutuamente.

47. Al proponer estas reflexiones, deseo ante todo ayudar a los fieles laicos y a todas las mujeres y hombres de buena voluntad a redescubrir su tarea de llevar a la vida cotidiana, a las relaciones familiares, al trabajo y a la participación social, los principios que me dispongo a recordar, dejándose

animar por la intención de encarnar el amor de Dios en el tejido concreto de la historia. Al mismo tiempo, quisiera animar a las academias y universidades a dar un nuevo impulso a dichos principios, replanteándolos de manera acorde con la actualidad y eficaz para afrontar la revolución digital. De este modo, la investigación teológica y filosófica podrá profundizar y sostener el camino pastoral de la Iglesia, contribuyendo a la tarea del Magisterio de iluminar la conciencia de los creyentes y de orientar su compromiso para hacer más justa y fraterna la vida de nuestras sociedades.

Los fundamentos de la Doctrina social

El ser humano, imagen del Dios trinitario

48. La Doctrina social de la Iglesia nos remite al corazón mismo de nuestra fe: el misterio del Dios vivo, revelado en Jesucristo como comunión de Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, amor en relación, que se dona recíprocamente y se comunica al mundo.[51] Como recuerda el Concilio, la persona humana está llamada a la comunión con Dios y «no puede encontrarse plenamente más que a través de un don sincero de sí misma»:[52] su vocación más profunda es entrar en el movimiento trinitario del amor recibido y compartido.

49. Si el misterio de Dios-Amor es la fuente de la Doctrina social, su rostro más concreto lo contemplamos en Jesucristo, Verbo encarnado. Al hacerse hombre, el Hijo de Dios entra en nuestra historia y en nuestra carne, trayendo a ella el amor que lo une al Padre y al Espíritu Santo. En Él «el misterio del hombre encuentra la verdadera luz»,[53] porque su humanidad es plenamente libre, abierta a los demás, capaz de construir relaciones solidarias y hermosas, entregada al don total de sí misma. Quien cree en Él participa en la gran obra de renovación inaugurada por el misterio de su pasión, muerte y resurrección, y coopera en la edificación del Reino de Dios, aprendiendo a acoger a cada mujer y a cada hombre como hermana y hermano, hijos de un mismo Padre. Así, tanto el anuncio como la experiencia cristiana, guiados por la acción del Espíritu Santo, tienden a generar consecuencias sociales en el mundo.[54]

50. En el centro de la visión cristiana del ser humano se encuentra la gran afirmación de que el hombre y la mujer han sido creados a imagen y semejanza del Dios trinitario (cf. *Gn* 1,26-27). Constituida para la relación, cada persona ha sido pensada y querida por Dios para entrar en una historia de comunión con Él, con los demás y con la creación. Su dignidad no depende de las capacidades que posee, de las riquezas o del papel que desempeña, de las elecciones acertadas o erróneas que realiza, sino que es un don que la precede y la excede, otorgado por Dios como expresión de su amor que nunca falla. Por eso, la persona humana sigue siendo siempre «el camino de la Iglesia»[55] y el corazón de todo auténtico camino de desarrollo humano integral.[56]

La igual dignidad de todos los seres humanos

51. San Juan Pablo II afirmaba que «el sentido más agudo de la dignidad de la persona humana y de su singularidad, así como del respeto debido al camino de la conciencia, constituye sin duda una adquisición positiva de la

cultura moderna».[57] Esta afirmación se inscribe en la línea ya trazada por el Concilio Vaticano II, que había constatado un crecimiento en la conciencia de la dignidad sublime de cada persona, de su valor superior a las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables.[58] Es importante velar por que este crecimiento de la conciencia de la dignidad humana no se vea empañado por la presión de nuevas ideologías o de determinados intereses muy poderosos en el mundo actual. Entre estas ideologías, considero particularmente insidiosa aquella que da a entender que cada persona debe ganarse o justificar su propio valor, hasta el punto de atribuir mayor mérito a quienes son más eficientes y productivos. Desde una perspectiva similar, la persona acaba siendo reducida a un medio para obtener resultados, a un recurso que se puede usar y explotar, y ya no se la reconoce como un fin en sí misma, nunca instrumentalizable. Pero el valor de la persona no depende de lo que realiza o produce, y existen derechos que corresponden a todos por el mero hecho de ser personas. Ningún poder humano puede legítimamente negarlos o limitarlos arbitrariamente .[59]

52. Cuando hablamos de dignidad, no siempre utilizamos esta palabra de la misma manera: a veces nos referimos a la dignidad moral, es decir, a la forma en que una persona orienta sus elecciones y sus actos; otras veces pensamos en la dignidad social, es decir, en las condiciones de vida de la persona y en el respeto concreto que le reconoce la sociedad; en otros casos, nos referimos a la dignidad existencial, es decir, a la forma en que una persona percibe el valor de sí misma y de su propia vida. Estas dimensiones de la dignidad pueden aumentar o disminuir. Más allá de estos significados, sin embargo, hay un nivel más profundo, el más importante, que consiste en la dignidad ontológica. Es la dignidad que pertenece a todo ser humano simplemente por el hecho de existir, de haber sido querido, creado y amado por Dios:[60] ningún pecado, ningún fracaso, ninguna humillación, ninguna exclusión puede menoscabar el valor profundo de una vida humana que Él ha querido y llamado a la existencia.[61]

53. Por lo tanto, la dignidad fundamental de cada persona no se adquiere ni se merece, ni necesita ser demostrada. La reciente *Declaración Dignitas infinita* ha ofrecido una síntesis de las convicciones de la Iglesia sobre este tema: «A cada persona humana le corresponde una dignidad infinita, inalienablemente fundada en su propio ser, más allá de cualquier circunstancia y en cualquier estado o situación en que se encuentre».[62] es decir, siempre e ineludiblemente. Esta dignidad de todo ser humano puede calificarse de infinita, como hizo San Juan Pablo II,[63] por dos razones: porque es infinito el amor de Dios que le llama a la amistad con Él, y porque es absolutamente incondicional, en el sentido de que, aunque se busque hasta el infinito, nunca se encontrará nada que pueda borrarla o desmentirla.

El altísimo valor de los derechos humanos

54. La Iglesia reconoce con gratitud que «el movimiento hacia la identificación y la proclamación de los derechos del hombre es uno de los esfuerzos más relevantes para responder eficazmente a las exigencias imprescindibles de la dignidad humana».[64] Y, como afirmó Juan Pablo II,

la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, sigue siendo en nuestros días una de las más altas expresiones de la conciencia humana.[65] Es «una verdadera piedra angular en el camino del progreso moral de la humanidad».[66] Por ello, desde la perspectiva cristiana, los derechos humanos no son un añadido externo a la persona, sino una traducción histórica de su dignidad intrínseca, que la comunidad internacional está llamada a proteger y promover.

55. Los derechos humanos son inviolables, ya que «son inherentes a la persona humana y a su dignidad».[67] En consecuencia, son universales e inalienables .[68] Precisamente porque se fundamentan en la dignidad común de cada hombre y cada mujer, conllevan consecuencias prácticas y efectos jurídicos, ya que « sería vano proclamar los derechos humanos si al mismo tiempo no se pusiera en práctica todo lo necesario para garantizar el deber de respetarlos, por parte de todos, en todas partes y para todos ».[69] Entre ellos, el primer derecho humano es el derecho a la vida, desde concepción hasta su conclusión natural,[70] sin el cual es imposible ejercer cualquier otro derecho. Cuando se niega este derecho fundamental, como ocurre en el aborto provocado, en el asesinato de inocentes y en la eutanasia, nos encontramos ante opciones que la Iglesia juzga gravemente ilícitas.[71]

56. Al observar nuestra época, no podemos ignorar que la tutela de los derechos humanos se ve hoy expuesta a dos riesgos particularmente graves. El primero es el de una declaración meramente formal de los mismos, mientras que, junto con el progreso tecnológico, avanzan de manera encubierta o evidente las violaciones de la dignidad humana. El segundo, que en realidad está en la raíz del primero, es el de no poder reconocer ya el fundamento de su universalidad, porque se ha renunciado a la «búsqueda de los fundamentos más sólidos que están en la base de nuestras decisiones y de nuestras leyes».[72] El Papa Francisco invitaba a no subestimar este último problema. Recordaba que, cuando la razón se deja interrogar seriamente sobre la naturaleza humana, es capaz de descubrir valores que valen para todos, porque derivan de ella. Si se abandonara esta labor de investigación, podría ocurrir que derechos que hoy se consideran intocables, en el futuro, acabaran siendo cuestionados o negados por quienes detentan el poder, tal vez tras haber obtenido un consenso solo aparente por parte de poblaciones asustadas o manipuladas.[73]

57. Junto con una mayor conciencia del valor de cada persona humana y de sus derechos, ha crecido también el reconocimiento de los derechos de las minorías. Sin embargo, aún queda mucho camino por recorrer para que, en todo el mundo, se garanticen verdaderamente de manera igualitaria los derechos de una gran parte de la población, es decir, los de las mujeres. Es un hecho que «las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia son doblemente pobres, porque a menudo se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos».[74] No basta, pues, con afirmar de palabra que hombres y mujeres tienen la misma dignidad y los mismos derechos; es necesario que esto se traduzca en decisiones concretas, en las leyes, en el acceso al

trabajo, a la educación, a las responsabilidades sociales y políticas, en la forma en que la sociedad escucha y valora la contribución de las mujeres. Mientras persista esta brecha, no podremos decir que la sociedad reconoce verdaderamente, hasta el fondo, que las mujeres tienen la misma dignidad que los hombres.

58. Son las personas concretas las que cuentan, cada una de ellas y sus familias. Los movimientos sociales, las grandes proclamaciones políticas a favor del pueblo y las ideologías comunitarias no sirven de nada si no terminan orientándose hacia la promoción de las personas —hombres y mujeres— con sus derechos inalienables. Del mismo modo, no basta con ensalzar la libertad individual o la iniciativa privada, si luego se acepta que una multitud de personas siga viviendo sin un trabajo digno, sin protecciones, sin acceso a los bienes fundamentales.

Los principios de la doctrina social

El principio del bien común

59. Reconocer que cada mujer y cada hombre llevan en sí una dignidad inalienable y derechos que ningún poder humano puede menoscabar o anular exige configurar la forma en que vivimos juntos, nuestras opciones económicas y políticas, el rostro concreto de nuestras ciudades. De ahí surge el primer gran principio de la Doctrina social que deseo recordar: el bien común. Podemos describirlo como la forma social de la dignidad reconocida a cada uno. Cuando Benedicto XVI se refirió a los valores no negociables que la Iglesia debe defender siempre, incluyó entre ellos «la promoción del bien común».[75] Para un cristiano, de hecho, salir del pequeño mundo de los propios intereses y comprometerse, dentro de las posibilidades propias, por el bien común es un valor no negociable, al igual que lo es la promoción de la vida.

60. El Concilio Vaticano II afirmó que el bien común consiste en «el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten tanto a los grupos como a los individuos alcanzar su perfección de manera más plena y más rápida».[76] Esta definición nos ofrece una primera orientación valiosa, ya que el bien común no puede reducirse a una simple lista de condiciones o instituciones. No coincide con la suma de las ventajas de los individuos, ni con la intersección de sus intereses particulares; es un bien mayor, que pertenece a todos, y que solo juntos se puede construir, aumentar y custodiar. Podemos decir que la acción social alcanza su plenitud cuando tiende a este bien compartido, del mismo modo que la acción moral de la persona encuentra su plenitud en la elección del verdadero bien.[77]

61. En este sentido podemos afirmar que «el todo es más que la suma de las partes»[78] y que, precisamente por eso, « la mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad ».[79] Es una ilusión pensar que basta con buscar el propio progreso para contribuir al bien de todos, sin tener que preocuparse realmente por los demás. Esta visión ignora el valor propio y específico del bien común: este es fruto de la «interdependencia»[80] que da lugar a una red de bien social que se difunde y repercute en las personas. El bien común es un *plus*, resultado de la interacción y la influencia recíproca que

conecta diversas acciones, iniciativas, esfuerzos y decisiones. Si simplemente se sumaran los bienes individuales, no se podría explicar la existencia de este *plus* que los supera y, al mismo tiempo, los enriquece.

62. Es la búsqueda del bien común la que da vida a un pueblo, entendido no como una simple suma de individuos, sino como una realidad viva en la que las personas aprenden a reconocerse unidas entre sí y corresponsables de *la res publica*. En este sentido, cada persona contribuye a construir su propio pueblo con «un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una armonía pluriforme».[81] Trabajar juntos en la búsqueda del bien de todos significa tener un proyecto compartido. Es evidente que entre las distintas personas hay muchas diferencias ideológicas y pragmáticas, hay intereses diversos y frecuentes contrastes, pero eso no significa que sea imposible un camino de diálogo para configurar una base de consenso que permita constituir un proyecto para todos y caminar juntos.

63. Al Estado le corresponde la tarea de garantizar la cohesión, la unidad y una organización justa de la sociedad civil, de modo que el bien común pueda perseguirse realmente con la contribución de todos. Esto significa, en concreto, que el poder público tiene la delicada tarea de «armonizar con justicia»[82] los diversos intereses en juego, buscando un equilibrio entre los bienes particulares y el bien común, sin dejar atrás a los más débiles. Cuando la política renuncia a una visión a largo plazo y se reduce a cálculos a corto plazo o a polarizaciones estériles, los discursos sobre el bien común pierden credibilidad y, al mismo tiempo, crecen las desigualdades y las fracturas sociales.

64. Esto vale también para la política internacional. Mientras aumentan las distancias entre los pueblos, se abren paso lógicas de confrontación y agresividad, y el difícil camino hacia un mundo más unido y fraterno sufre nuevos y dolorosos reveses. En este contexto, hablar de un camino compartido hacia un desarrollo más justo para toda la familia humana «suenan a delirio».[83] No podemos, sin embargo, perder la esperanza. Invito a todos a pensar en formas de cooperación e instituciones internacionales más eficaces, capaces de custodiar el bien común global sin anular la legítima pluralidad de los pueblos y de los Estados. De hecho, la promoción del bien común no puede separarse nunca del respeto al derecho de los pueblos a existir, a custodiar su propia identidad y a contribuir con su originalidad a la familia de las naciones.[84] Cualquier intento o proyecto de eliminar o someter a una nación es gravemente inmoral y, por lo tanto, inaceptable.

El principio de la destinación universal de los bienes

65. «Entre las múltiples implicaciones del bien común, reviste especial importancia el principio de la destinación universal de los bienes».[85] Este principio nos recuerda, ante todo, que los bienes de la tierra —el suelo, el agua, el aire, los recursos naturales— son donados por Dios a toda la familia humana para que sustenten la vida de todos, hoy y en las generaciones futuras, y que toda persona tiene un derecho originario al uso de dichos bienes. San Juan Pablo II recordaba que «Dios ha dado la tierra a todo el género humano, para que sustente a todos sus miembros,

sin excluir ni privilegiar a nadie».[86] Por consiguiente, «no es conforme al designio de Dios gestionar este don de tal manera que sus beneficios redunden solo en provecho de unos pocos».[87] Hoy estamos llamados a reconocer que esta destinación universal no se refiere solo a los bienes materiales, sino también a los bienes inmateriales y culturales.

66. Existe un derecho a la propiedad privada que tiene su sentido y su función propios, pero siempre subordinado al destino universal de los bienes. Según Juan Pablo II, tal subordinación es la regla de oro del comportamiento social y el «primer principio de todo el orden ético-social».[88] La tradición de la Iglesia ha visto en la propiedad un medio para custodiar y administrar los bienes de modo que puedan servir mejor al bien común. Puesto que «la tradición cristiana nunca ha reconocido como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada»,[89] su función social no debe considerarse una mera opinión teológica, sino una doctrina cierta de la Iglesia, ya presente en las Sagradas Escrituras y en los Padres. Por ello, el Papa Francisco ha recordado que la solidaridad, vivida en profundidad, significa también «devolver al pobre lo que le corresponde».[90]

67. Hoy, entre los bienes que están universalmente destinados a todos, debemos incluir también las nuevas formas de propiedad: patentes, algoritmos, plataformas digitales, infraestructuras tecnológicas, datos. En un contexto en el que la riqueza de las naciones depende cada vez más del conocimiento y la tecnología, cuando estos bienes permanecen concentrados en manos de unos pocos, sin formas adecuadas de compartir y de acceso, se crea un nuevo desequilibrio que contradice la destinación universal de los bienes y alimenta la brecha entre incluidos y excluidos, entre quienes pueden participar en la revolución digital y quienes quedan al margen. Además, el cuidado de la Casa común y la responsabilidad hacia los pobres y las generaciones futuras exigen que el uso de los bienes de la creación y de las nuevas posibilidades que ofrece la tecnología se regule de tal manera que se respete el medio ambiente, se eviten los despilfarros y las nuevas formas de explotación.

El principio de subsidiariedad

68. El principio de subsidiariedad surge de la misma visión de la persona que ha guiado nuestra reflexión sobre la dignidad y el bien común. Si cada mujer y cada hombre están llamados a convertirse en protagonistas de su propia vida y a participar en la construcción de la sociedad, entonces también la organización social debe respetar y favorecer esta responsabilidad. La doctrina social de la Iglesia denomina «subsidiariedad» al principio según el cual lo que pueden hacer las personas, las familias, las comunidades locales y los organismos e intermedios no debe ser absorbido por instancias superiores. Las instituciones de nivel superior deben reconocer, proteger y promover la libertad y la creatividad de los niveles inferiores, coordinando sus contribuciones para que cooperen eficazmente al bien común.[91]

69. Desde los inicios del Magisterio social moderno, a partir de León XIII, la Iglesia ha insistido en que ni la persona ni la familia deben ser absorbidas por el Estado, sino que deben actuar libremente, en la medida de lo

posible, sin perjudicar el bien común .[92] San Juan Pablo II retomó y profundizó esta perspectiva, recordando que la comunidad política está al servicio de la sociedad civil y que el Estado debe velar por el bien común, interviniendo cuando sea necesario, pero sin sustituir de manera permanente la responsabilidad de los organismos intermedios y de las realidades sociales.[93] La subsidiariedad no justifica la desinterés del Estado, sino que orienta su acción: la intervención pública es necesaria precisamente para permitir que todos los sujetos sociales desempeñen su misión sin verse aplastados. Corresponde a la comunidad política crear las condiciones para que las personas, las familias, las asociaciones y los organismos intermedios puedan realizar su vocación social, sin ser sustituidos ni reducidos a meros ejecutores .[94]

70. Este principio anima a superar toda forma de gestión paternalista o asistencialista de la vida social, promoviendo un estilo de corresponsabilidad: un Estado que valora la iniciativa de los ciudadanos, una sociedad civil capaz de generar vínculos y activar energías al servicio del bien común. En una lógica de subsidiariedad, las decisiones se toman al nivel más cercano posible a las personas implicadas, valorizando la vida asociativa, de modo que el pueblo no se encuentre ante decisiones ya tomadas, sino que pueda participar en su proceso de construcción. Allí donde se reconoce y se apoya a las familias, las asociaciones, las comunidades locales, las organizaciones de voluntariado y el llamado «tercer sector», la vida social se acerca más a las personas, los servicios se adaptan mejor a las necesidades reales y las respuestas son más creativas y respetuosas con la dignidad de cada uno.[95]

71. El principio de subsidiariedad es especialmente válido en el contexto de la revolución digital. Aquí el nivel superior no es el Estado, sino cada gran actor económico y tecnológico que ejerce un poder de hecho sobre las condiciones de la vida en común. El nivel que absorbe competencias, datos y capacidad de decisión está constituido por empresas y plataformas, que definen las condiciones de acceso, las reglas de visibilidad, las formas de relación e incluso las oportunidades económicas. La subsidiariedad exige que dichos procesos no se impongan desde arriba de manera opaca y unilateral, sino que estén orientados al bien común mediante la transparencia, la responsabilidad y formas reales de participación (verificaciones independientes, transparencia en los algoritmos, acceso equitativo a los datos, instrumentos de recurso).[96]

72. En este contexto, los Estados y las instituciones supranacionales están llamados a garantizar normas justas y protecciones eficaces, para que las comunidades locales, los organismos intermedios, las escuelas, las universidades, las realidades eclesiales y asociativas puedan tener voz y contribuir al discernimiento sobre las decisiones que inciden en la vida de las personas: el trabajo, el acceso a los servicios, la gestión de los datos y los entornos digitales. En las decisiones que afectan a los flujos económicos y a las plataformas digitales, en la gestión de los datos y los algoritmos, no se puede permitir que unos pocos actores orienten por sí solos los procesos, sino que es necesario construir formas de cooperación que respeten los distintos niveles de la comunidad mundial y los hagan corresponsables del bien común.[97]

El principio de solidaridad

73. Tras haber considerado el bien común y la subsidiariedad, deseo detenerme en el principio de solidaridad. Este surge de la visión de la persona que genera la fe: todo ser humano está creado a imagen de Dios e insertado en una red de relaciones que lo vinculan a los demás, a los pueblos y a la creación. San Pablo VI recordaba que las obligaciones de solidaridad, justicia y caridad están arraigadas en la fraternidad humana y sobrenatural que une a los hombres y a los pueblos entre sí.[98] La fraternidad no es solo una aspiración interior de quien cree, sino una forma social y política que hay que encarnar en opciones y caminos compartidos. La solidaridad, pues, es el reconocimiento concreto de que el destino de cada uno está ligado al destino de todos: en verdad, «nadie se salva por sí solo».[99] Así se hace evidente el estrecho vínculo entre subsidiariedad y solidaridad. Cuando la subsidiariedad no va acompañada de solidaridad, acaba transformándose en mera tutela de intereses particulares; cuando la solidaridad no se sustenta en la subsidiariedad, degenera en asistencialismo que no promueve la responsabilidad.[100] Este entrelazamiento remite también a la responsabilidad de una auténtica participación: la solidaridad se expresa cuando cada uno, personalmente y junto con otros, toma parte en la vida de la comunidad —se informa, se asocia, hace oír su voz, contribuye a las decisiones y a las elecciones públicas— asumiendo responsabilidades reales para que el bien común se traduzca en elecciones compartidas.

74. En muchos ámbitos ya experimentamos una especie de «solidaridad de hecho»: nuestras vidas están entrelazadas, las economías y las comunicaciones globales hacen que lo que ocurre en un lugar tenga repercusiones lejanas, y las redes digitales conectan en tiempo real a personas y comunidades de todas partes del mundo. Este entramado de relaciones, sin embargo, aún no es solidaridad en pleno sentido si no se convierte en una elección consciente. La fe nos invita a leer esta realidad como una llamada: no estamos simplemente cerca unos de otros, sino que estamos confiados unos a otros, para que cada uno se haga cargo, en la medida de sus posibilidades, de la vida y de las heridas de su hermano y de su hermana. La solidaridad nace precisamente cuando decidimos no permanecer indiferentes ante lo que le sucede a nuestro prójimo y transformamos los vínculos inevitables —económicos, culturales, tecnológicos— en caminos de compartir, de cooperación y de cuidado recíproco, aprendiendo a «pensar y actuar en términos de comunidad».[101]

75. El Magisterio social ha insistido en que la solidaridad es a la vez principio y virtud. Como principio, expresa el orden objetivo de las relaciones entre personas, grupos y pueblos, y remite a la conciencia de una interdependencia, por la cual el bien de cada uno pasa por el bien de los demás. Como virtud, requiere en cambio una «determinación firme y perseverante»[102] para trabajar por el bien común, con especial atención a los más débiles. El papa Francisco ha recordado que la solidaridad es «una forma de hacer historia»[103] que construye pueblos y no simples masas de individuos. Por ello, implica estilos de vida sobrios y compartidos, la capacidad de renunciar a ventajas inmediatas para abrir espacios de

futuro a otros, la disposición a cuestionar hábitos y privilegios —incluidos los relacionados con el consumo digital y el uso de las tecnologías— cuando impiden a otros vivir con dignidad.

76. En un mundo caracterizado por relaciones cada vez más estrechas entre las personas, las comunidades y las naciones, la solidaridad adquiere también una dimensión global. Benedicto XVI ha recordado con firmeza el vínculo entre desarrollo, justicia y responsabilidad hacia las generaciones futuras, señalando que el desarrollo auténtico exige una solidaridad intergeneracional [104] y una atención a los lazos que nos unen al medio ambiente natural. Hoy en día, esta responsabilidad se extiende también a las infraestructuras digitales e informativas: al igual que el medio ambiente natural, también el «ecosistema digital» puede ser custodiado o explotado, compartido o monopolizado. La solidaridad exige que las decisiones en materia de datos, algoritmos, plataformas e inteligencia artificial tengan en cuenta no solo el beneficio inmediato de unos pocos, sino el impacto sobre el conjunto de los pueblos y sobre las generaciones venideras.

El principio de la justicia social

77. Para la comunidad cristiana, la justicia social es una forma concreta de seguir a Jesús y de fidelidad a su Evangelio. En el Nuevo Testamento, Jesús proclama «la buena nueva a los pobres» (Lc 4,18) y se identifica con los pequeños, los enfermos, los presos, los extranjeros (cf. Mt 25,31-46). Así nos enseña que la justicia nace y se realiza en la fraternidad, porque la forma en que nos acercamos a los últimos y nos relacionamos con ellos se convierte, en la práctica, en la medida de nuestra relación con Dios y con los hermanos. La justicia, sin embargo, no se refiere solo a los comportamientos de los individuos, sino también a la forma en que se conciben y organizan las estructuras de la convivencia. El Concilio Vaticano II recuerda a este respecto que toda institución está llamada a servir a la persona humana y a su dignidad. [105] La justicia social se reconoce, pues, por la capacidad de un orden social, económico y político de permitir a todos —y en particular a los más frágiles— vivir de manera verdaderamente humana, sin que nadie se quede atrás.

78. El Magisterio reciente ha insistido en que la justicia social exige una mirada que parta de los últimos. San Juan Pablo II habló de una opción preferencial por los pobres [106] que debe marcar las elecciones personales y sociales, mientras que el Papa Francisco ha denunciado una «cultura del “desperdicio”» [107] que genera cada vez más nuevas formas de exclusión. Desde esta perspectiva, la justicia social exige mirar a las personas y a los pueblos partiendo de los más vulnerables: los pobres, los migrantes, los refugiados, los desplazados internos, las víctimas de la violencia, las personas que viven en periferias urbanas o existenciales.

79. La idea de «justicia social» ayuda a reconocer que las injusticias no nacen solo de elecciones erróneas de los individuos, sino también de estructuras, mecanismos y ordenamientos económicos y culturales que producen desigualdad casi automáticamente. San Juan Pablo II habló en este sentido de estructuras de pecado, [108] que se oponen a la voluntad de Dios y exigen un compromiso de conversión personal y social. Desde esta perspectiva, la justicia no se refiere únicamente a una distribución más

equitativa de los bienes o a la corrección de las injusticias presentes, sino que adquiere también una dimensión reparadora. Su objetivo es recomponer los lazos rotos y reintegrar a quienes han sido excluidos, teniendo en cuenta las heridas dejadas por las injusticias: guerras, colonialismo, discriminaciones raciales o de género, violencia contra pueblos enteros, explotación. Esto puede significar devolver la dignidad y la voz a quienes han sido ignorados, favorecer procesos de sanación de la memoria colectiva, combatir leyes y prácticas discriminatorias, y apoyar concretamente a quienes aún hoy sufren las consecuencias de agravios sufridos en el pasado.

80. En este tiempo, la justicia social debe enfrentarse también al entorno creado por las tecnologías digitales. La difusión de redes globales, plataformas y sistemas de inteligencia artificial cambia la forma de informarse, de comunicarse y de acceder a los servicios. La justicia exige que se impida el surgimiento de nuevas formas de exclusión y privación de libertad: personas y pueblos a quienes se les niega u obstaculiza el acceso a las tecnologías básicas, comunidades expuestas a una vigilancia invasiva, grupos sociales penalizados por algoritmos opacos que reproducen prejuicios y discriminaciones. Un orden social justo en la era digital es aquel que garantiza a todos un acceso equitativo a las oportunidades, protege a los más pequeños y a los más frágiles, combate el odio y la desinformación, y somete a control público el uso de los datos y las tecnologías, de modo que el criterio no sea únicamente el lucro, sino la dignidad de cada persona y el bien de los pueblos.

81. Una prueba decisiva para la justicia social hoy en día es la situación de los migrantes, los refugiados y todos aquellos que se ven obligados a desplazarse a causa de la pobreza, la violencia, el cambio climático y los desastres medioambientales. La forma en que una sociedad los trata muestra si su idea de justicia está guiada por el miedo o por la fraternidad. El papa Francisco invitaba a reconocer en los migrantes no simplemente un problema que hay que gestionar, sino «una imagen viva del Pueblo de Dios en camino»;^[109] personas con dignidad, recursos y sueños, que tienen derecho a ser tratadas con respeto y piden poder formar parte activa de las sociedades que las acogen. La justicia social, en este ámbito, implica al menos dos compromisos complementarios. Por un lado, salvaguardar el derecho a la esperanza de quienes se ven obligados a partir, garantizando vías seguras y legales, condiciones de acogida dignas y vías reales de integración. Por otro lado, promover también el derecho a permanecer en la propia tierra en paz y seguridad, abordando las causas profundas que obligan a migrar, incluidas las relacionadas con las injusticias económicas y la crisis climática. Cuando se respetan estos derechos, las migraciones pueden convertirse en una ocasión de encuentro y enriquecimiento recíproco entre los pueblos.

El desarrollo humano integral

82. En la encíclica *Populorum progressio*, Pablo VI afirma que el desarrollo solo es auténtico si es «integral», es decir, «orientado a la promoción de todo hombre y de todo el hombre».^[110] En las décadas siguientes, la doctrina social de la Iglesia retomó y profundizó esta expresión para indicar la forma concreta en que los grandes principios —dignidad, bien

común, destino universal de los bienes, subsidiariedad, solidaridad, justicia social— se concretan en la historia. Por «desarrollo humano integral» entendemos un proceso en el que el crecimiento de las personas y de los pueblos abarca todas las dimensiones de la existencia y abre el futuro también a las generaciones venideras.

83. El desarrollo, tanto para las personas como para las naciones, es una tarea y al mismo tiempo un derecho: exige unas condiciones mínimas que permitan a cada persona y a cada pueblo madurar según su propia dignidad, sin verse sometidos a la dependencia ni excluidos del acceso a los bienes necesarios. El desarrollo es humano cuando pone en el centro a las personas y no la acumulación de bienes, y cuando se refiere también a los pueblos, no solo a los individuos. La justicia exige el reconocimiento de los derechos sociales y de los derechos de los pueblos, e incluye la responsabilidad hacia quienes vendrán después de nosotros. Por eso no es humano un desarrollo que aumenta el consumo de unos descargando costes y heridas sobre otros, o que relega a regiones enteras a roles subordinados impidiéndoles expresar su potencial.[111] El desarrollo es integral cuando no se reduce al ámbito económico, sino que promueve la calidad de vida en sus dimensiones espirituales, culturales, morales y relacionales, respetando la Casa común, la diversidad de los pueblos y sus modos de vida.[112]

84. La idea de desarrollo humano integral encuentra hoy un criterio decisivo de verificación en la ecología integral, que se ha convertido en una dimensión imprescindible de la doctrina social de la Iglesia. La calidad del desarrollo se mide, de hecho, por su capacidad de mantener unidas, sin separarlas, la justicia hacia las personas y la custodia de la Casa Común, favoreciendo condiciones de vida dignas, el acceso a los bienes necesarios, relaciones sociales justas, el cuidado de la creación y la atención a las generaciones futuras. De ello se deduce que no es verdadero progreso aquello que aumenta el bienestar de unos pocos degradando los ecosistemas, trasladando los costes a las comunidades más vulnerables o perjudicando las condiciones de vida de quienes vendrán después de nosotros.

85. Entendido así, el desarrollo humano integral es el horizonte en el que interpretar las transformaciones de nuestro tiempo, incluidas las de la revolución digital. Las innovaciones tecnológicas —incluida la inteligencia artificial— no son neutras: pueden aumentar la participación y la justicia, o bien ampliar las desigualdades, el control y la exclusión. Por eso deben evaluarse con una pregunta decisiva: ¿contribuyen realmente a que las personas y los pueblos crezcan en humanidad y fraternidad, en el respeto de la Casa común y de las generaciones futuras? Es aquí donde los principios de la Doctrina social se convierten en criterios concretos de discernimiento para los ámbitos que abordaremos en los capítulos siguientes.

Una prueba para la Iglesia

86. Para concluir, deseo abordar un punto que me interesa especialmente. La doctrina social no es solo una palabra dirigida a la sociedad: es también un examen de conciencia para la Iglesia, casa y escuela de comunión,

llamada siempre a verificar que los principios e s expuestos en este capítulo se vivan, ante todo, en su seno. El bien común, en el ámbito eclesial, toma la forma de un estilo sinodal para la misión al servicio del Reino. La Iglesia, de hecho, es el «sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión».[113] Esto exige prestar atención a la forma de tomar decisiones y de ejercer la responsabilidad. El *Documento final* del Sínodo identifica, entre las prácticas decisivas para la transformación misionera, la cultura de la transparencia, de la rendición de cuentas y de la evaluación.[114]

87. En esta perspectiva, la subsidiariedad se convierte en un criterio de gobierno y de vida pastoral, que reconoce y sostiene la responsabilidad de los fieles y de los organismos eclesiales intermedios, valorizando los carismas y las competencias y evitando todo paternalismo que ahogue la libertad evangélica. Concretamente, la participación de los bautizados en los procesos decisorios y la corresponsabilidad en la misión pasan por organismos de participación reales, no nominales.[115]

88. La solidaridad, para la comunidad cristiana, hunde sus raíces en el misterio de Cristo y se nutre de la Eucaristía. Nace de la comunión en la fe y en los sacramentos: el Bautismo y la Confirmación nos unen en Cristo, para hacernos un solo cuerpo y un solo espíritu, un solo corazón y una sola alma (cf. *Ef* 4,4; *Hch* 4,32). La Eucaristía, sacramento de la unidad, alimenta nuestra pertenencia al cuerpo de Cristo y nos educa en el compartir. Las diversas sensibilidades presentes en la Iglesia, las firmes convicciones que animan a cada uno, son una riqueza si permanecen ancladas en la certeza de la unidad como don recibido y como tarea que asumir.

89. Vivir la justicia en la Iglesia significa sanear las relaciones y las estructuras eclesiales de aquellas distorsiones que producen desigualdades, opacidad y abusos. A este respecto, la escucha de las víctimas de abusos espirituales, económicos, institucionales, sexuales, de poder y de conciencia es parte integrante de un camino de justicia, que comprende el reconocimiento del daño, la justa reparación y la prevención. Todo poder está al servicio de la comunión y de la misión. Toda autoridad está al servicio del pueblo de Dios. Esta diaconía se manifiesta no solo en la fe celebrada y vivida en los sacramentos, y en la adquisición de un estilo sinodal, sino también en el compartir concreto de los bienes: siguiendo el ejemplo de la Iglesia primitiva, los recursos eclesiales están llamados a convertirse realmente en comunes, para que entre nosotros nadie pase necesidad (cf. *Hch* 4,34) y para que su administración sostenga la misión de anunciar el Evangelio a los más pobres. Se deben promover formas regulares de evaluación del ejercicio de las responsabilidades ministeriales, que no sean un juicio sobre las personas, sino instrumentos de aprendizaje y corrección orientados a la misión.[116] En la medida en que estamos abiertos a la acción del Espíritu Santo, estos principios de la Doctrina social se hacen carne en la vida eclesial. De este modo, la Iglesia es capaz de ofrecer a la sociedad un signo creíble de que buscar juntos el bien de todos, en la corresponsabilidad y en la fraternidad, no es una utopía, sino una posibilidad real.[117]

Capítulo tercero

TÉCNICA Y DOMINIO.

LA GRANDEZA DE LA PERSONA HUMANA

ANTE LAS PROMESAS DE LA IA

90. Tras recordar los principios que iluminan la Doctrina social, deseo dirigir la mirada hacia algunos retos que afectan de cerca a nuestra forma de vivir este tiempo. La imagen bíblica que acompaña estas páginas es la de una construcción: por un lado, la torre de Babel, donde la obra común está guiada por un proyecto de dominio que acaba deshumanizando (cf. *Gn* 11,1-9); por otro, las ruinas de Jerusalén, que bajo Nehemías se reconstruyen pieza a pieza, como obra de responsabilidad compartida (cf. *Ne* 2-6). Estamos llamados a interrogarnos sobre la gran obra de nuestra época: ¿qué estamos construyendo? Mientras el desarrollo tecnológico cambia rápidamente los lenguajes, las relaciones, las instituciones y las formas de poder, nosotros, los creyentes, debemos y podemos elegir en qué proyecto trabajar y con qué estilo, para custodiar y valorizar la magnífica humanidad que se nos ha dado como don. No se trata de una elección sobre nuestro futuro, sino sobre nuestro presente, porque la inteligencia artificial y las demás tecnologías emergentes ya forman parte de nuestra vida cotidiana.

91. Me acompaña la convicción de que la forma concreta de vivir las relaciones sociales a la luz del Evangelio no está establecida de una vez por todas, sino que sigue siendo una tarea confiada, de generación en generación, a la comunidad cristiana. Bajo la guía del Espíritu Santo, la Iglesia se deja iluminar por la Palabra, para leer los signos de los tiempos y buscar con creatividad nuevos caminos para que las relaciones entre las personas y los pueblos se ajusten más a las exigencias del Reino de Dios.[118] Por eso animo a todos, en particular a los fieles laicos, a no tener miedo de dejarse interpelar por la realidad, a escucharse mutuamente y a asumir con firmeza su responsabilidad en la construcción de una sociedad más humana y fraterna.

El paradigma tecnocrático y el poder digital

92. En la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco denunciaba la creciente afirmación de un paradigma tecnocrático[119] en el mundo globalizado: la tendencia a dejar que la lógica de la eficiencia, del control y del beneficio rija por sí sola las decisiones personales, sociales y económicas. Así resulta más evidente que la técnica no es un simple instrumento y que, cuando se convierte en criterio, acaba determinando lo que cuenta y lo que puede descartarse, reduciendo la creación a objeto de explotación y a las personas a engranajes de un sistema que debe ser cada vez más eficiente.

93. Este paradigma se ha extendido rápidamente en los últimos años, también como consecuencia de la difusión de la inteligencia artificial, las ciencias cognitivas, la nanotecnología, la robótica y la biotecnología. En sí mismas, estas innovaciones pueden convertirse en una gran ayuda para el desarrollo humano integral y para el cuidado de la Casa común. Pero, precisamente por su poder, pueden actuar como un acelerador del paradigma tecnocrático y, por eso, necesitan un nuevo marco espiritual, ético y político. Más potente no significa necesariamente mejor. En este sentido, siguen siendo actuales las palabras de Romano Guardini: «El hombre moderno no ha sido educado en el uso recto del poder».[120]

94. El peligro de que la humanidad se convierta en víctima de sus propios logros ya había sido percibido con lucidez por San Pablo VI, cuando advertía que «los avances científicos más extraordinarios, las hazañas técnicas más asombrosas, el crecimiento económico más prodigioso, si no van acompañados de un auténtico progreso social y moral, se vuelven, en definitiva, contra el hombre».[121] Por eso, el progreso técnico, valioso en sí mismo, exige un discernimiento sobre la visión antropológica que lo guía y sobre los fines que persigue. Si el desarrollo tecnológico avanza sin una adecuada maduración ética y social, puede ocurrir que aumenten los medios sin que crezca en la misma medida la humanidad: se «tiene más», pero no se «es más», y la persona corre el riesgo de ser valorada sobre todo en función de los rendimientos que garantiza.[122]

95. Aquí hay que reconocer un dato decisivo, al que ya me he referido anteriormente: en muchos casos, en el contexto digital, el control de las plataformas, las infraestructuras, los e os de datos y la capacidad de cálculo no es prerrogativa de los Estados, sino de grandes actores económicos y tecnológicos que, de hecho, fijan las condiciones de acceso, las reglas de la visibilidad y las mismas posibilidades de participación. Cuando un poder de tal envergadura se concentra en unas pocas manos, tiende a volverse opaco y a escapar al control público, y crece el riesgo de un desarrollo distorsionado que genera nuevas dependencias, exclusiones, manipulaciones y desigualdades.

96. Ante esta concentración de poder en el mundo digital, los grandes principios de la Doctrina social se convierten en criterios para juzgar y discernir el nuevo escenario: la dignidad inalienable de la persona, el bien común, la destinación universal de los bienes, la subsidiariedad, la solidaridad y la justicia social. Estos principios exigen que se compruebe si el poder de las infraestructuras digitales y de los algoritmos favorece realmente la participación y la responsabilidad, protege a los más frágiles, asegura un acceso equitativo a las oportunidades y sigue orientado al bien de todos. Partiendo de estas premisas, podemos ahora examinar más de cerca qué es la inteligencia artificial, qué posibilidades abre y qué riesgos conlleva.

La inteligencia artificial

97. No es mi intención ofrecer aquí un tratado sobre la inteligencia artificial, ni repasar una bibliografía ya de por sí vastísima; ya existen contribuciones autorizadas, incluso en el ámbito eclesial, a las que es posible remitirse.[123] Me limito a recordar algunos elementos esenciales para un discernimiento moral y social que preserve la primacía de la persona, de modo que sea siempre la inteligencia humana, con su conciencia y su libertad, la que guíe las innovaciones técnicas y establezca con responsabilidad su uso y sus límites.

98. Conviene hacer dos consideraciones previas: la primera es que cualquier afirmación sobre la IA corre el riesgo de quedar obsoleta en poco tiempo, dada la impresionante velocidad de desarrollo de estos sistemas. La segunda es que todos nosotros, incluidos quienes los diseñan, sabemos poco sobre su funcionamiento real. Las inteligencias artificiales modernas son, de hecho, más «cultivadas» que «construidas»: los desarrolladores no

diseñan directamente cada detalle, sino que crean una arquitectura sobre la que la IA «crece». En consecuencia, aspectos científicos fundamentales — como las representaciones internas y los procesos computacionales de estos sistemas— siguen siendo desconocidos por el momento. Se hace patente, por tanto, la urgencia de un doble compromiso: por un lado, una profundización de la investigación científica; por otro, un ejercicio de discernimiento moral y espiritual.

99. No es posible dar una definición unívoca y completa de la IA. Lo que podemos afirmar es que hay que evitar el equívoco de equiparar esta «inteligencia» a la humana. Estos sistemas imitan algunas funciones de la inteligencia humana. Al hacerlo, a menudo la superan en velocidad y capacidad de cálculo, ofreciendo beneficios concretos en numerosos campos. Y, sin embargo, esta potencia sigue ligada exclusivamente al tratamiento de datos: las llamadas inteligencias artificiales no viven una experiencia, no poseen un cuerpo, no experimentan la alegría y el dolor, no maduran en la relación, no conocen desde dentro lo que significa el amor, el trabajo, la amistad, la responsabilidad. Tampoco tienen conciencia moral: no juzgan el bien y el mal, no captan el sentido último de las situaciones, no asumen sobre sí mismas el peso de las consecuencias. Pueden imitar lenguajes, comportamientos, valoraciones, pueden simular empatía o comprensión, pero no comprenden lo que producen, porque no habitan el horizonte afectivo, relacional y espiritual en el que el ser humano se vuelve sabio. Incluso cuando se presenta a estas herramientas como capaces de «aprender», su forma de hacerlo es diferente a la de la persona humana. No es la experiencia de quien se deja moldear por la vida y crece con el tiempo a través de elecciones, errores, perdón y fidelidad; es más bien una adaptación estadística a partir de datos y resultados, que puede ser muy eficaz, pero no implica un crecimiento interior.

Una ayuda valiosa que requiere atención

100. A la luz de lo dicho, podemos comprender mejor por qué la IA puede ser una ayuda valiosa y, al mismo tiempo, requiere un enfoque sobrio y vigilante. En los últimos años, su uso privado ha crecido notablemente, y desde diversos ámbitos se reflexiona sobre las oportunidades y los riesgos ligados a su rápida difusión. En el uso personal, hay tres aspectos, en particular, que deben tenerse debidamente en cuenta: la facilidad para obtener el resultado, la impresión de objetividad y la simulación de la comunicación humana. La rapidez y la sencillez con las que es posible obtener indicaciones, elaboraciones complejas, e ar contenidos mediáticos y formas de asistencia concreta simplifican nuestras vidas, pero también pueden acostumbrarnos a delegar en exceso y a buscar respuestas prefabricadas, lo que debilita el juicio personal y la creatividad. La impresión de objetividad que pueden suscitar las respuestas y propuestas de estos sistemas corre el riesgo de hacernos olvidar que reflejan los parámetros culturales de quienes los han diseñado y entrenado, con todas sus virtudes y defectos. La imitación artificial de una comunicación humana positiva —palabras de consejo, de empatía, de amistad, de amor— puede resultar gratificante e incluso útil, pero en usuarios poco conscientes puede inducir a error y dar la falsa impresión de estar en relación con un sujeto personal auténtico. Cuando la palabra se simula, no

construye una relación, sino una apariencia de ella. La imitación artificial de la relación de cuidado o de acompañamiento puede volverse peligrosa cuando se insinúa en un contexto pobre en relaciones y afectos reales: entonces el riesgo no es tanto que una persona crea estar hablando con otra persona, sino que pierda el deseo mismo de buscar verdaderamente al otro.

101. Al ampliar la mirada hacia el uso de la IA en nuestras sociedades, constatamos que ya está presente en los procesos de toma de decisiones en todos los ámbitos y a distintos niveles: en la comunicación, en la gestión, en el control. Las ventajas en términos de eficiencia y el potencial de mejora de algunos servicios son evidentes; sin embargo, una adopción rápida e acrítica nos expone a diversos riesgos, entre ellos el de subestimar su impacto ambiental. Los actuales sistemas de IA requieren grandes cantidades de energía y agua, inciden de manera significativa en las emisiones de dióxido de carbono y consumen recursos de forma intensiva. Con el aumento de la complejidad, sobre todo en los grandes modelos lingüísticos, crecen también las necesidades de potencia de cálculo y capacidad de almacenamiento, que se apoyan en un conjunto de máquinas, cables, centros de datos e infraestructuras que consumen mucha energía. Por ello, es esencial desarrollar soluciones tecnológicas más sostenibles para reducir el impacto sobre el medio ambiente y cuidar nuestra Casa común.[124]

Responsabilidad, transparencia y gobernanza de la IA

102. El uso de la IA nunca es un hecho puramente técnico: cuando interviene en procesos que afectan a la vida de las personas, incide en los derechos, las oportunidades, la reputación y la libertad. Las decisiones delicadas que afectan al trabajo, al crédito, al acceso a los servicios y a la reputación de las personas corren el riesgo de quedar totalmente en manos de sistemas automatizados que no conocen «la compasión, la misericordia, el perdón y, sobre todo, la apertura a la esperanza de un cambio en la persona», [125] y pueden así generar nuevas formas de exclusión. Puede haber usos evidentemente antihumanos, como la manipulación de la información o la violación de *la privacidad*, pero también puede haber una trampa menos evidente, cuando los sistemas de IA, presentándose como neutrales y objetivos, reflejan y refuerzan los estereotipos o las posiciones ideológicas de quienes los han diseñado y entrenado.

103. Confiar, de hecho, a un algoritmo el poder de seleccionar quién merece y quién no, sin que nadie asuma ya el peso de la decisión, significa confiarle la tarea de redefinir los límites de las posibilidades humanas. Lo que se pierde en este proceso no es solo la empatía hacia el excluido, que puede imitarse artificialmente, sino la responsabilidad política, porque el rechazo de los débiles se envuelve en neutralidad y objetividad, ante las cuales es imposible protestar. Y así, la injusticia se vuelve silenciosa y la compasión, la misericordia y el perdón, no como mera apariencia, sino como gestos políticos, desaparecen del horizonte.

104. De ello se deriva una consecuencia sencilla pero contundente: no podemos considerar que la IA sea moralmente neutra. En realidad, todo

artefacto técnico conlleva decisiones y prioridades: lo que mide, lo que ignora, lo que optimiza y la forma en que clasifica a las personas y las situaciones. Si un sistema se concibe o se emplea de manera que trate a algunas vidas como menos dignas, o que las excluya sin posibilidad de apelación, no es una simple herramienta «que hay que usar bien»: ya introduce un criterio que contradice la dignidad inalienable de la persona. Por eso, el discernimiento ético no puede limitarse a preguntarse si utilizamos un determinado sistema para un fin bueno o malo, sino que debe preguntarse también cómo está diseñado y qué idea de persona y de sociedad se inscribe en los datos y en los modelos que lo guían.[126]

105. Para que la IA respete la dignidad humana y sirva verdaderamente al bien común, es esencial que las responsabilidades estén claras en todas las etapas: desde quienes diseñan y entrenan los sistemas hasta quienes los utilizan y quienes deciden confiarles las decisiones concretas. En muchos casos, sin embargo, los procesos internos que conducen a un resultado pueden carecer de transparencia, lo que dificulta la atribución de responsabilidades y la corrección de los errores. Es aquí donde se vuelve o decisivo lo que llamamos «*accountability*»: la posibilidad de identificar a quien debe «rendir cuentas» de las decisiones, motivarlas, controlarlas y, cuando sea necesario, impugnarlas y reparar los daños que de ellas se deriven.[127]

106. Pedir prudencia, verificaciones rigurosas y, a veces, incluso una ralentización en la adopción de la IA no significa estar en contra del progreso, sino ejercer un cuidado responsable hacia la familia humana. Esta exigencia es aún más urgente porque a menudo existe un desequilibrio entre la velocidad del desarrollo tecnológico y el ritmo al que maduran la conciencia, las normas, los controles y las instituciones capaces de gobernar sus efectos. No basta con invocar genéricamente la ética: se necesitan marcos jurídicos adecuados, una vigilancia independiente, la educación de los usuarios y una política que no renuncie a su tarea. De lo contrario, el cambio estará regido únicamente por lógicas tecnocráticas y se presentará como necesario e inevitable, acabando por imponer reglas dictadas por quienes poseen datos, infraestructuras y capacidad de cálculo.

107. No podemos limitarnos a invocar la moralización de la máquina, el llamado «alineamiento» de la IA con los valores humanos, sin tener el valor de plantear una condición adicional: la posibilidad de debatir el código ético que se va a utilizar, sometiéndolo a criterios de justicia social compartida. De lo contrario, quienes controlan la IA impondrán su propia visión moral, que se convertirá en la infraestructura invisible de los sistemas. No sirve de nada una IA más moral, si esa moral la deciden unos pocos. Se necesita una política más presente, capaz de frenar donde todo se acelera y de proteger los espacios en los que las comunidades aún pueden participar y cuestionarse las cosas.

108. De hecho, como ocurre con todo gran avance tecnológico, la IA tiende a aumentar sobre todo el poder de quienes ya disponen de recursos económicos, competencias y acceso a los datos. A la luz del bien común y de la destinación universal de los bienes, este fenómeno suscita una grave preocupación: pequeños grupos muy influyentes pueden orientar la

información y el consumo, condicionar los procesos democráticos e influir en las dinámicas económicas en su propio beneficio, contradiciendo la justicia social y la solidaridad entre los pueblos. Por ello es indispensable que el uso de la IA —sobre todo cuando afecta a bienes públicos y derechos fundamentales— vaya acompañado de criterios claros y controles efectivos, inspirados en la participación y la subsidiariedad: las comunidades y los cuerpos intermedios no pueden quedar reducidos a meros destinatarios de decisiones tomadas en otros lugares, sino que deben poder contribuir al discernimiento y a la vigilancia. Además, la propiedad de los datos no puede confiarse únicamente a los particulares, sino que debe regularse. Son fruto de la contribución de muchos y no pueden venderse ni confiarse a unos pocos. Se necesita una creatividad capaz de gestionarlos como uno de los bienes comunes o colectivos, en la lógica del compartir, como ya sugería San Juan Pablo II al referirse a los bienes colectivos. [128]

109. Los principios de la Doctrina Social nos ayudan a interpretar esta nueva realidad. En un mundo en el que unos pocos sujetos concentran datos, capital computacional y capacidad normativa, hablar de bien común significa desenmascarar esta nueva asimetría epistémica, económica y política, señalando los nuevos monopolios de la IA. Hablar de la destinación universal de los bienes significa encontrar formas de garantizar el acceso universal a las tecnologías y a la formación. Hablar de subsidiariedad exige proteger la capacidad de las comunidades para elegir y corregir, sin relegar su intervención a una mera vigilancia, una vez que las normas se han redactado en otros lugares. Hablar de solidaridad obliga a reconocer el trabajo invisible, a menudo explotado, que alimenta los modelos algorítmicos. Hablar de justicia impone cuestionar las geografías del poder que definen quién puede entrenar los modelos y quién es solo objeto de entrenamiento, y reconocer que la justicia social no es solo un objetivo que hay que proteger tras la adopción de las tecnologías, sino una condición previa que hay que practicar en su propio diseño.

110. Por último, me gustaría utilizar una palabra que me toca de cerca: «desarmar». Desarmar la IA significa sustraerla de la lógica de la competencia armada, que hoy en día ya no es solo militar, sino también económica y cognitiva. Es la carrera por el algoritmo más eficaz y la base de datos más amplia, con el fin de consolidar una ventaja geopolítica o comercial sobre todos los demás. Desarmar significa romper esta equivalencia entre poder técnico y derecho a gobernar. Desarmar no significa renunciar a la tecnología, sino impedir que domine a lo humano. Significa sustraerla a los monopolios, hacerla discutible, cuestionable y, por tanto, habitable, devolviéndola a la pluralidad de las culturas humanas y de las formas de vida. La tarea, hoy, no es solo ética o técnica: es ecológica en el sentido más radical, porque pone en juego una nueva dimensión de nuestra Casa común. La IA ya es un entorno en el que estamos inmersos y un poder con el que debemos contar. Por eso, no basta con regularla: hay que desarmarla y hacerla acogedora.

111. Dirijo un llamamiento especial a quienes desarrollan la inteligencia artificial. La innovación tecnológica puede ser, en cierto modo, una forma humana de participación en el acto divino de la creación. Los

desarrolladores asumen, por tanto, una responsabilidad ética y espiritual especial, ya que cada elección de diseño expresa una visión de la humanidad. Así como el autor de una obra artística o literaria está obligado a considerar los valores que esta expresa, ellos están llamados a tratar con la debida seriedad los valores que infunden en sus proyectos: con transparencia, con responsabilidad hacia las comunidades implicadas y con la atención necesaria para verificar que lo que se cultiva sea realmente un bien.

Lo que no podemos perder

112. Tras haber abordado las cuestiones de la responsabilidad y la gobernanza de la IA, es necesario volver a nuestro tema central: qué significa custodiar lo humano. El riesgo no es solo que algunas tecnologías se utilicen mal, sino que el paradigma tecnocrático en el que estamos inmersos, potenciado por la revolución digital y la IA, haga parecer justa y normal una visión antihumana, según la cual la plenitud de la vida consistiría en tener más, en reducir la fragilidad, eliminar lo imprevisto, controlarlo todo. Cuando la eficiencia se convierte en la medida del valor, el ser humano se ve tentado a considerarse como un proyecto que hay que optimizar más que como una criatura llamada a la relación y a la comunión.

113. En realidad, absolutizar una sola dimensión del ser humano es siempre un error. De hecho, no es solo la carencia lo que genera desorden. También lo que crece sin medida puede convertirse en una forma de pobreza. En un ecosistema, la armonía se rompe cuando una sola especie prolifera en detrimento de las demás; en lo humano, ocurre lo mismo cuando una facultad pretende convertirse en la medida de todo. Así, la inteligencia, si se absolutiza, acaba oscureciendo otras dimensiones esenciales de la vida: el afecto, la voluntad, la dedicación y la relación. El poder técnico, si no se equilibra, no nos hace más capaces: nos hace más solos y más expuestos a lógicas de dominio y exclusión. No se trata, desde luego, de oponerse a la inteligencia, sino de recordar que, cuando se repliega sobre sí misma, olvida que está hecha para servir a la vida y a la persona humana.

114. La calidad de una civilización no se mide por la potencia de sus medios, sino por el cuidado que sabe ofrecer, por la capacidad de reconocer al otro como rostro y no como función. La capacidad de saber cuidarnos unos a otros es una dimensión importante de la e l ser humano. Esta capacidad se aprende y se perfecciona con la experiencia. Leer cuentos a un niño, hacer compañía a una persona mayor, hacer que un espacio resulte acogedor, son gestos que se viven en el ámbito familiar, pero que nos ayudan a aprender e interiorizar la importancia del cuidado a nivel social y nos entrenan para reconocer al otro como una persona digna de atención. La tecnología también puede apoyar el cuidado recíproco entre las personas, por ejemplo, si ofrece herramientas que ayudan a prever y organizar, pero sin privar de su libertad y criterio al ser humano, sujeto de las relaciones y responsable de las decisiones.

Narrativas de fondo: transhumanismo y poshumanismo

115. Con el fin de poner de relieve los supuestos culturales que acompañan a la revolución digital en curso, me gustaría centrar ahora la atención en algunas corrientes que interpretan el progreso como una superación de lo humano y que podemos agrupar bajo los nombres de transhumanismo y poshumanismo. Estas constituyen el trasfondo ideológico que habita en algunos centros de poder tecnológico y colonizan el imaginario colectivo de forma simplificada, especialmente en los medios de comunicación y en las redes sociales, suscitando el entusiasmo por las nuevas tecnologías con una visión futurista del «hombre potenciado» o del «hombre hibridado» con la máquina.

116. El transhumanismo y el poshumanismo abarcan en su interior una pluralidad de corrientes y sensibilidades, y es difícil ofrecer una descripción unívoca de ellos. Pueden compararse con un archipiélago de islas conceptuales diferentes, unidas, sin embargo, por el mismo mar de supuestos: la centralidad de la técnica y el sueño de superar los límites de la condición humana. En general, el transhumanismo imagina una potenciación del ser humano a través de las tecnologías (biomedicina, ingeniería corporal, dispositivos, algoritmos), con la aspiración de incrementar el rendimiento y las capacidades. El poshumanismo, sobre todo en sus versiones más radicales, va más allá: critica el antropocentrismo y plantea una forma de hibridación entre el ser humano, la máquina y el medio ambiente, hasta imaginar un umbral en el que la humanidad se superará a sí misma entrando en una nueva etapa evolutiva. Aunque estas hipótesis siguen siendo en gran parte especulativas, adquieren relevancia porque modifican el imaginario colectivo y, en consecuencia, orientan las decisiones sociales, económicas y políticas.[129]

117. El punto crítico, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, no es el uso de la técnica en sí mismo, sino la visión que subyace a ella: si se trata al ser humano como material que hay que perfeccionar o superar, entonces resulta más fácil aceptar que algunos sean considerados menos útiles, menos deseables, menos dignos. En nombre del progreso se puede llegar a imaginar «sacrificios necesarios» y a hacer que los más frágiles paguen el precio de una supuesta optimización de la especie. La ya mencionada advertencia de San Pablo VI sigue siendo, pues, de gran clarividencia: en verdad, los logros de la ciencia y la tecnología, desvinculados del progreso moral y social, acaban volviéndose contra el hombre.[130] Por eso es necesario distinguir con claridad: una cosa es integrar las tecnologías en una visión humana y relacional, y otra muy distinta es dejarse guiar por un imaginario que menosprecia el límite y promete una «salvación» puramente técnica.

El límite, el corazón, la grandeza del ser humano

118. Nuestra relación con la vida parece estar hoy en crisis. Todo lo que se presenta como «límite» —incapacidad, enfermedad, vejez, sufrimiento, vulnerabilidad— tiende a interpretarse ante todo como un defecto que hay que corregir, más que como un lugar en el que el ser humano madura y se abre a la relación. En cambio, debemos recordar que el ser humano no florece *a pesar* del límite, sino a menudo *a través* del límite. Una visión de

la realidad a la luz de la fe ayuda a reconocer lo que llamamos la «contingencia» de las cosas de este mundo. Si bien, por un lado, es nuestro deber tratar de eliminar el sufrimiento que marca la vida humana, por otro es prudente reconocer nuestra finitud constitutiva, sabiendo que «la experiencia religiosa y, en particular, la fe cristiana proponen habitar, sin simplificaciones, esta ambivalencia entre la grandeza y la limitación del ser humano, interpretándola a la luz de la relación originaria y fundante con Dios».[131]

119. Es precisamente en nuestro ser limitado donde encuentran cabida la compasión, la sincera inquietud ante las necesidades de los demás, la generosidad que sorprende incluso en medio de la oscuridad y el fracaso, la experiencia espiritual y la adoración de Dios. Lo vemos en tantos momentos en los que el límite se hace concreto en nuestra vida, cuando recibimos un rechazo, cuando sufrimos por la enfermedad o la muerte de un ser querido, cuando experimentamos la incapacidad o el fracaso. Misteriosamente, precisamente en estos momentos podemos encontrar una sabiduría nueva, tocar con la mano el afecto de las personas y experimentar la presencia del Señor.

120. Incluso cuando el límite se manifiesta como dolor interior, la sabiduría humana enseña a no apartarlo ni suprimirlo, sino a integrarlo. Para suprimir totalmente el dolor habría que, en el fondo, apagar también el amor y el deseo. Quien ama y desea, de hecho, no puede evitar pasar por la prueba y el sufrimiento, y por eso, a lo largo de los años, guardamos en nuestro interior enseñanzas que se graban como cicatrices, recuerdo del camino recorrido entre libertades y caídas, sueños y decepciones. Es solo gracias al entrelazamiento de estos elementos que, en el corazón, tienen lugar esos prodigios del alma que nos hacen saborear lo más dulce de nuestro ser humano.[132] Renunciar a esta aventura, a la vez dramática y espléndida, en nombre de una supuesta superación de todo límite podría significar cualquier cosa, pero no dejar de ser humanos.

121. La corrupción moral de nuestro límite creatural —el mal que evidentemente agita el corazón del hombre— arruina la sociedad y la vida, llegando hasta extremos de inhumanidad. Sin embargo, incluso esta dolorosa forma de límite deja resquicios para el bien. Incluso cuando el ser humano se deshumaniza y provoca tragedias, una pequeña luz sigue brillando en la humanidad y sigue siendo capaz de reavivarse, con la gracia de Dios, en caminos de conversión y reconciliación. Viktor Frankl decía con razón que en los momentos de horror «hemos llegado a conocer al hombre tal como es realmente. Al fin y al cabo, el hombre es ese ser que inventó las cámaras de gas de Auschwitz; sin embargo, es también ese ser que entró precisamente en esas cámaras de gas con el Padrenuestro o el *Shemá Israel* en los labios».[133]

122. La finitud, cuando se acoge en la verdad, no empobrece al ser humano, sino que lo abre al reconocimiento del rostro de Dios y del otro. Por lo demás, precisamente porque experimenta el límite —la vulnerabilidad, el dolor, el fracaso—, puede reconocer la dignidad propia y ajena como inviolable. Y en la misma experiencia del límite, sigue siendo capaz de intuir una fraternidad más grande que él mismo y de reconocer la injusticia como un escándalo e . La cultura y el arte, cuando son auténticos,

custodian esta chispa, impidiendo la normalización del mal. Así, algunas obras han adquirido un valor casi profético: la *Novena* de Beethoven como deseo de unidad; *Guernica* como denuncia de la deshumanización; *La lista de Schindler* como invitación a no entregar el pasado al olvido.

123. La historia no se presenta solo como un catálogo de nuestras violencias, sino también como la prueba de que el ser humano es capaz de crear instituciones que protejan la vida en común. En los dos últimos siglos lo vemos en algunos hitos emblemáticos: el nacimiento del Comité Internacional de la Cruz Roja (1863), cuya neutralidad operativa garantiza una atención compasiva a todos; el largo proceso que condujo a la abolición de la esclavitud, que no fue un simple cambio jurídico, sino un cambio de conciencia; la fundación de la Organización de las Naciones Unidas (1945) y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), que establecieron un lenguaje común para afirmar, al menos como ideal compartido, que la dignidad es universal; la *Convención sobre los Refugiados* (1951), que reconoce el deber de proteger a quienes huyen de persecuciones y amenazas. En estos ejemplos, el deseo de bien se traduce concretamente en formas públicas —normas, instituciones, prácticas— capaces de limitar el poder y defender a los vulnerables. Pero nada de esto ha surgido sin encontrarse con la resistencia, los intereses mezquinos y la inercia cultural. Los logros morales casi siempre tienen el rostro de un camino largo y fatigoso, marcado también por retrocesos: pensemos en los procesos de paz interrumpidos o en los compromisos medioambientales que se aplican con lentitud. Sin embargo, precisamente la fragilidad de estos resultados muestra lo valiosa que es la responsabilidad de quienes los inician y los sostienen.

124. Algunos acontecimientos ayudan a comprender que la historia puede cambiar cuando tan solo un hombre o una mujer se toman realmente en serio la dignidad de todos: el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos de América, vinculado también al testimonio de Martin Luther King Jr., o el fin *del apartheid* en Sudáfrica tras la liberación de Nelson Mandela y su decisión de no entregar el futuro al odio. En contextos diferentes se han destacado además mujeres valientes y generosas como Santa Laura Montoya, Santa Teresa de Calcuta, Dorothy Day, Maria Skłodowska-Curie, Maria Montessori, Elisabeth Elliot, Wangari Maathai, Benazir Bhutto y muchas otras de todos los continentes, que con su compromiso han contribuido a hacer más humana la historia.

125. Junto a estos signos públicos, hay un tejido más oculto pero decisivo: las comunidades religiosas que eligen lugares pobres y peligrosos; los mártires de la fraternidad y los de la justicia como San Maximiliano María Kolbe, San Óscar Romero y el Beato Enrique Angelelli, junto con testigos que han encarnado, en condiciones duras y a menudo inhumanas, la esperanza del Evangelio y la dignidad del hombre, como el venerable François-Xavier Nguyễn Văn Thuận. Y, sobre todo, los «mártires de lo cotidiano» que cuidan, educan, acompañan y consuelan sin alarde, como los padres, los enfermeros, los médicos, los voluntarios, las personas que permanecen al lado de un anciano o de un excluido. Su testimonio muestra que el bien no avanza de forma automática, sino que requiere

perseverancia, memoria y una conversión que nos hace capaces de volver a empezar incluso tras las derrotas.

126. Precisamente este entrelazamiento de instituciones justas, testimonios creíbles y fidelidades cotidianas mantiene viva la esperanza y señala una dirección: hacer crecer la técnica sin que el corazón retroceda. Por eso la humanidad —magnífica y herida— no debe ser sustituida ni superada: puede acoger los avances de la técnica para aliviar los sufrimientos y abrir nuevas posibilidades, siempre que no reniegue de lo que la hace ser ella misma, es decir, la capacidad de relación y de amor. En este punto se impone una pregunta decisiva: si existe un auténtico «más que humano», ¿dónde se encuentra? La fe cristiana responde señalando una plenitud que no deriva de una divinización tecnológica, sino de la que obra la gracia de Dios recibida en Cristo.

El verdadero «más que humano»: gracia y humanismo cristiano

127. La expresión «más que humano» no pertenece únicamente al lenguaje de las promesas técnicas. Desde hace siglos, la tradición cristiana afirma que el ser humano no está encerrado en los límites de su propia naturaleza, sino que está llamado a trascender de sí mismo: no para huir de la realidad o por desprecio de los límites, sino para realizarse en el amor. La fe conoce un «más allá» que nace del don de Dios. Esta transformación es obra del Espíritu Santo. Como enseñaba santo Tomás de Aquino, este proceso de elevación y transformación «supera la capacidad de la naturaleza»^[134], porque hay una distancia infinita^[135] entre nuestra naturaleza y la vida de Dios. Sin embargo, es posible insertarnos en el seno de esa vida inagotable, incluso mientras caminamos entre los límites de este mundo. Y quien hace posible este camino solo puede ser el Infinito que se dona: es Dios mismo quien supera la desproporción «infinita».^[136] Así se produce la re-creación de lo humano: «Si alguno está en Cristo, es una nueva criatura; las cosas viejas han pasado; he aquí, han surgido cosas nuevas» (2 Cor 5,17).

128. Cuando aceptamos esta posibilidad de trascender a nosotros mismos con la gracia de Dios, no nos negamos a nosotros mismos, no nos volvemos menos humanos. Al contrario, como explicaba el papa Francisco, «llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando permitimos que Dios nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero».^[137] Aquí radica la diferencia radical con respecto a los sueños prometeicos: lo que salva al ser humano no es la autosuficiencia potenciada, sino una relación que libera, una comunión que transforma. Ante esto, una tecnología que clasifica y optimiza lo que ya existe puede convertirse, sin quererlo, en un obstáculo para el cambio y el crecimiento. Para un algoritmo, el error es algo que hay que corregir; para una persona, puede ser el comienzo de un cambio profundo. El futuro de una persona no es calculable, sino que está confiado a su libertad, elevada por la gracia divina inagotable y a los vínculos que cultiva.

Dos ciudades y dos amores

129. El humanismo cristiano no rechaza la ciencia y la técnica, sino que las asume con gratitud y realismo, y las sitúa «con los pies en la tierra» dentro de una vocación más elevada. La inteligencia creativa del ser humano es

un don que puede aliviar sufrimientos y abrir nuevas posibilidades, pero debe permanecer ordenada al bien común, a la justicia, al cuidado de los frágiles y de la creación. En este sentido, la verdadera alternativa no está entre el entusiasmo y el miedo, sino entre dos formas de construir: un progreso que sirva a la persona y a los pueblos, o un progreso que los someta a lógicas de poder. Al final, la pregunta decisiva sigue siendo la que señaló San Juan Pablo II: ¿la IA «hace que la vida humana en la tierra, en todos sus aspectos, sea “más humana”? ¿La hace más “digna del hombre”?».[138] Si la respuesta es «sí», entonces podemos reconocer en ella una buena posibilidad que habitar con responsabilidad, en un camino de reconstrucción paciente y compartida, siguiendo el modelo del renacimiento de Jerusalén narrado en el libro de Nehemías. Si, por el contrario, el poder crece mientras el corazón se seca y los lazos se rompen, entonces nos encontramos ante una nueva forma de Babel: una construcción grandiosa, pero inhumana.

130. Interrogarnos sobre esta alternativa de progreso y sobre nuestra forma de interpretarlo y vivirlo significa siempre, en el fondo, interrogarnos también sobre nuestro corazón. La forma en que pensamos y estructuramos las relaciones, el trabajo y las instituciones, de hecho, manifiesta nuestros valores fundamentales y, en última instancia, nace de lo que más nos importa. Es un amor el que nos guía: aquello que amamos de verdad, tanto como individuos como sociedad, orienta nuestra vida y nuestro actuar. San Agustín describe la historia humana como un lugar de lucha entre dos amores, que han construido dos formas de habitar el mundo y de convivir, dos «ciudades»: por un lado, el amor a Dios y al prójimo; por otro, el amor únicamente a uno mismo. «Dos amores crearon dos ciudades: la ciudad terrenal, el amor a uno mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, el amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo».[139] Como a lo largo de toda la historia humana, también hoy estos dos amores luchan en nuestro corazón por el dominio. La era de la IA no escapa a esta regla: la construcción de Babel o la de Jerusalén comienza en cada uno de nosotros.

Capítulo cuarto

CUIDAR LO HUMANO EN LA TRANSFORMACIÓN.

VERDAD, TRABAJO, LIBERTAD

131. Tras haber esbozado el horizonte en el que se sitúa el desafío de la transformación tecnológica, en particular la relacionada con la IA y las corrientes transhumanistas y poshumanistas, no podemos quedarnos en el plano de los meros análisis generales. Cuando cambian los lenguajes y los instrumentos, cambian también los gestos cotidianos y las relaciones sociales. Por eso es necesario detenerse en algunos ámbitos en los que estas transformaciones tienen repercusiones muy concretas, a veces dramáticas. A la luz de los principios de la Doctrina social de la Iglesia, la transformación digital nos pide redescubrir la verdad como bien común, proteger la dignidad del trabajo y salvaguardar la libertad frente a toda dependencia y mercantilización.

La verdad como bien común

Verdad y democracia

132. El uso de las plataformas digitales y los sistemas de IA acelera los profundos cambios en la comunicación pública y política. Herramientas que podrían favorecer el debate y la participación se utilizan a menudo para construir narrativas sesgadas y difuminar los límites entre lo verdadero y lo falso, mezclando datos y opiniones. La desinformación no surge con la IA, pero hoy encuentra en ella un potente multiplicador. La posibilidad de manipular contenidos, imágenes y vídeos expone a los ciudadanos a perspectivas parciales o engañosas. El problema afecta a la dimensión cultural y moral, ya que la calidad de la comunicación pública depende directamente de la confianza social y repercute en ella. Una información veraz, de hecho, no surge de un control centralizado o automatizado. En el discurso público, la verdad de los hechos tiene una dimensión racional, ya que requiere verificación, contrastar las fuentes y responsabilidad argumentativa; pero es aún más relacional: se construye a través de vínculos de confianza y prácticas compartidas, en un diálogo honesto con los demás y con el mundo. Solo la búsqueda compartida de la verdad de los hechos, asumida como bien común, puede fundamentar una comunicación justa.

133. Quienes disponen de poderosos recursos técnicos y económicos —y, con ellos, también de muchos recursos humanos para intervenir— tienen una importante capacidad para inducir cambios culturales y, en última instancia, para convencer a un número significativo de personas sobre cuál es la verdad acerca del ser humano, del mundo, del sentido de la existencia, de la familia, incluso de Dios. Se trata de puro poder desprovisto de verdad, que impone sutil o abiertamente lo que quiere que los demás consideren verdadero. Detrás de todo esto hay una raíz enferma difícil de reconocer: el hecho de que «el hombre moderno está erróneamente convencido de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Se trata de una presunción, consecuencia del encerramiento egoísta en sí mismo».[140] Por eso piensa que puede construir la realidad y que lo que mejor se adapta a sus pretensiones es válido. San Juan Pablo II reflexionó sobre las consecuencias de la «crisis en torno a la *verdad*», llegando a afirmar que, «al perderse la idea de una verdad universal sobre el bien, cognoscible por la razón humana, ha cambiado inevitablemente también la concepción de la conciencia».[141] Así, se pierde el reconocimiento de verdades universalmente válidas que nos preceden y que la conciencia debe aceptar. Esto ha llevado al papa Francisco a preguntarse con realismo: «¿Qué es la ley sin la convicción, alcanzada a través de un largo camino de reflexión y sabiduría, de que todo ser humano es sagrado e inviolable?», y a concluir: «Para que una sociedad tenga futuro, es necesario que haya madurado un respeto sincero hacia la verdad de la dignidad humana, a la que nos sometemos. Entonces no se abstendrá de matar a alguien solo para evitar el desprecio social y el peso de la ley, sino por convicción. Es una verdad irrenunciable que reconocemos con la razón y aceptamos con la conciencia. Una sociedad es noble y respetable también porque cultiva la búsqueda de la verdad y por su apego a las verdades fundamentales».[142]

134. La búsqueda de la verdad es un elemento esencial para la democracia, que es en sí misma un instrumento de participación en el bien común. Cuando la pregunta sobre lo que es verdadero pierde interés y se impone un pragmatismo que se conforma con lo que parece útil o eficaz, la vida democrática se debilita. De hecho, esta no vive solo de normas y procedimientos, sino ante todo de una relación leal con los hechos y de una orientación real hacia el bien de las personas y del cuerpo social. El desinterés por la verdad lleva a I , lenta pero inexorablemente, a deslizarse hacia el totalitarismo, para el cual, como escribió la filósofa Hannah Arendt, los súbditos ideales no son tanto aquellos ideológicamente convencidos, sino «las personas para quienes la distinción entre hecho y ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre verdadero y falso (es decir, los cánones del pensamiento) ya no existen».[143]

Comunicación e imaginario colectivo

135. En este contexto, es importante recordar que la comunicación «no es solo transmisión de información, sino creación de una cultura».[144] Los contenidos que circulan en los entornos digitales influyen en la forma en que las personas perciben el mundo e introducen en la conciencia común imágenes y relatos que orientan los deseos e influyen en las elecciones cotidianas. «No es un mundo paralelo o puramente virtual»,[145] porque lo que nace en la red pasa a formar parte de la vida de las personas, sobre todo de los más jóvenes.

136. Por eso, quienes controlan las plataformas digitales y los medios de comunicación poseen una notable capacidad para influir en el imaginario colectivo y proponer como deseable una determinada visión de la realidad. Es un poder que exige ser continuamente iluminado por la búsqueda de la verdad y el respeto a la dignidad humana, para que la cultura que se genera en la red no se convierta en instrumento de distracción excesiva, de homogeneización y de dominio, sino en un espacio en el que puedan madurar la libertad interior y el pensamiento crítico.

Por una ecología de la comunicación

137. Nuestra primera tarea es no demonizar ni idolatrar los instrumentos, sino gobernarlos partiendo de un punto firme: la verdad es un bien común y no una propiedad de quienes tienen poder o visibilidad. Es necesario, por tanto, promover una ecología de la comunicación: en el ámbito de las normas públicas, esto significa establecer reglas que hagan más transparentes las lógicas con las que se seleccionan y amplifican los contenidos y que protejan los datos personales; en el ámbito social y cultural, en cambio, implica el fortalecimiento de los cuerpos intermedios, un periodismo serio y espacios de debate en los que cuenten la argumentación y la verificación más que la reacción inmediata; en el ámbito de la escuela y la familia, la maduración de la necesidad de una nueva conciencia educativa y la formación en el uso correcto y crítico de las herramientas digitales, la IA, las plataformas de compra y de inversión; en el ámbito de la universidad, el gran desafío de la integración de los saberes, formando tanto en la capacidad de conectar y fusionar los

conocimientos para interpretar la complejidad, como en las técnicas para la verificación de los hechos.

138. También las comunidades cristianas deben comprometerse con una comunicación transparente y con la búsqueda leal de los hechos. Lamentablemente, no siempre ha sido así. Hemos asistido con vergüenza al laborioso descubrimiento de verdades dolorosas, incluso sobre miembros de la Iglesia y sobre realidades eclesiales. En particular, algunos periodistas apasionados por la verdad han desempeñado un papel fundamental a la hora de sacar a la luz injusticias y abusos. A ellos quisiera repetirles las palabras que dijo el papa Francisco al dirigirse a los vaticanistas: «Les agradezco también lo que cuentan sobre lo que no va bien en la Iglesia, por ayudarnos a no esconderlo bajo la alfombra y por la voz que han dado a las víctimas de abusos».[146] Sin embargo, la vigilancia y la transparencia son ante todo una grave responsabilidad de la propia Iglesia y no debemos esperar a que otros nos obliguen a afrontar verdades incómodas sobre nosotros mismos.

Una alianza educativa para la era digital

139. En una época en la que la verdad se doblega a menudo a los intereses y a las estrategias comunicativas, el mundo de la educación adquiere una importancia decisiva. Pero las rápidas transformaciones tecnológicas ponen de manifiesto lo poco preparados que estamos en el plano educativo. La omnipresencia de los medios digitales genera una cultura de la inmediatez y la sobreestimulación, que alimenta el cansancio, el aburrimiento y la apatía ante el esfuerzo necesario para buscar la verdad.

140. Los procesos educativos, en cambio, necesitan tiempos de maduración, de confrontación con la realidad más allá de las apariencias y de un camino paciente. La cuestión es radical, porque toda tecnología educa a quien la utiliza. Educar en el uso de la IA implica, por tanto, educar para decidir cuándo y para qué *no* utilizarla. La rapidez y la facilidad con que se obtiene una respuesta o una síntesis e es corren el riesgo de apagar el deseo de plantear preguntas, que solo da fruto con el tiempo. Como escribe Platón, las cosas más profundas e importantes solo se aprenden tras mucho tiempo y mucho esfuerzo, comprometiéndose en la discusión con los demás para «frotar» los conceptos y las experiencias como si fueran piedras de sílex, hasta que en nosotros salte la chispa de la comprensión.[147] Debemos educarnos para ayunar de la IA y proteger a nuestros jóvenes de la promesa de la máquina perfecta, de esa sutil seducción que hace parecer inútil el pensamiento humano justo cuando es más necesario.

141. En los últimos años, la literatura psicológica y psiquiátrica ha documentado con creciente insistencia cómo una exposición precoz y sin control a los dispositivos digitales y a *las redes sociales* puede afectar negativamente al sueño, la atención, la regulación emocional y las relaciones, sobre todo en las edades más vulnerables, con consecuencias a veces dramáticas. A esto se suma la facilidad de acceso a escenas violentas o crueles, que hieren la sensibilidad, a contenidos pornográficos e hipersexualizados, a mensajes que banalizan el cuerpo y la afectividad, y a propuestas que normalizan comportamientos de riesgo. En la red no son

infrecuentes los fenómenos de captación, chantaje y explotación sexual de menores, que se vuelven más insidiosos por el uso de perfiles falsos, de algoritmos que amplifican los contactos peligrosos y de herramientas de IA capaces de manipular imágenes y videos. Adquirir un teléfono móvil personal demasiado pronto y utilizarlo sin el control de los adultos puede acentuar la fragilidad y favorecer las adicciones en los jóvenes, exponiéndolos a dinámicas de aislamiento, acoso y ciberacoso, y a la presión para compartir imágenes íntimas o datos sensibles.

142. Es difícil para los padres resistir por sí solos el condicionamiento de modelos de *negocio* que monetizan la atención y el tiempo. Por ello es indispensable una alianza entre la política, las instituciones educativas y las familias, capaz de apoyar concretamente a los adultos en su tarea. Es necesario oponerse, con decisiones públicas con visión de futuro, al interés inmediato de las plataformas —concentradas en unas pocas manos— cuando este contrasta con el bien de los menores. En esta perspectiva, son oportunas intervenciones legislativas que establezcan límites de edad, responsabilicen a los proveedores de servicios —sin descargar la carga de la limitación sobre las familias— y prevean protecciones específicas contra toda forma de explotación y violencia sexual en la red, de modo que se proteja verdaderamente a la infancia y la adolescencia como bienes preciosos confiados a nuestro cuidado.[148] Al mismo tiempo, es necesario educar a los niños, los adolescentes y los jóvenes para que aprendan a reconocer las manipulaciones, a defender su propia dignidad y a respetar la de los demás también en los entornos digitales.[149]

El papel central de la escuela

143. La escuela es el lugar donde las nuevas generaciones pueden aprender a buscar y amar la verdad, a interrogarse sobre el sentido de la vida y sobre la dignidad de cada persona. Por eso, muchos padres, que desean que sus hijos crezcan capaces de relacionarse, con sentido crítico y con valores sólidos, depositan en ella grandes expectativas, como aliada preciosa en la educación de sus hijos. A los padres les corresponde, de hecho, el derecho primario e inalienable de elegir el tipo de instrucción y formación que se impartirá a sus hijos, en consonancia con sus propias convicciones morales, culturales y religiosas. El mundo de la escuela se enfrenta hoy a algunos retos que no admiten aplazamiento.

144. El primer reto es sociopolítico. Tanto dentro de cada nación como entre las distintas regiones del mundo, persisten fuertes desigualdades en el acceso a la educación básica y a los estudios superiores. En no pocos países, el Estado aún no ha invertido los recursos necesarios para garantizar a todos una educación de calidad, ya sea apoyando adecuadamente el sistema escolar público o respaldando a las instituciones privadas que ofrecen este servicio fundamental. Cuando una parte importante de la educación, a diversos niveles, se confía a instituciones privadas, puede ocurrir que el acceso a la escuela dependa en exceso de las posibilidades económicas de las familias, a falta de un apoyo público adecuado. Ante este riesgo, hay que reconocer y apoyar, no obstante, la contribución de muchas obras educativas católicas que, a pesar de ser instituciones privadas, garantizan una acogida inclusiva a

niños y jóvenes de cualquier procedencia, incluso cuando las condiciones económicas de las familias no lo permitirían.

145. El segundo gran desafío es pedagógico. Muchos sistemas educativos tienen dificultades para actualizarse al ritmo de los cambios y para apoyar un crecimiento integral de los alumnos. El desarrollo de las tecnologías de la información y de la IA hace que los planes de estudios concebidos para otra época queden rápidamente obsoletos, mientras que la organización de la escuela, los espacios, los métodos de evaluación y la propia figura del docente exigen ser replanteados de manera, con vistas a una educación verdaderamente integral, abierta a todas las dimensiones de la persona. Es necesario apoyar la formación continua de los docentes a lo largo de toda su vida profesional, para que sepan dialogar de manera positiva con las nuevas tecnologías, ayudando a los alumnos a hacer un uso responsable, crítico y creativo de ellas y a no sufrir pasivamente su influencia.

146. El tercer gran desafío es intelectual y sapiencial. Si no estamos atentos, puede surgir un sistema educativo sin amor por la verdad, en el que el flujo incesante de información sustituya al ejercicio de la investigación, la reflexión y el discernimiento. Se multiplican los conocimientos fragmentarios, pero se hace más difícil captar la realidad en su conjunto, plantear preguntas sobre el sentido, desarrollar un pensamiento crítico y creativo auténtico. Muchos educadores perciben ya los signos de una posible deshumanización, en la que las personas «saben muchas cosas», pero tienen dificultades para dar un sentido a su vida, también debido a la incapacidad de conectar la información y los conocimientos, y de no perder de vista el horizonte de sentido. Es necesario promover una verdadera higiene de la atención: ritmos que prevean el silencio, el estudio en profundidad, la lectura, el diálogo reflexivo; sin estos elementos, la libertad interior puede verse comprometida.

147. La Doctrina social de la Iglesia invita a las familias, las escuelas, las comunidades cristianas y las instituciones públicas a una alianza educativa renovada. Esta se concreta cuando los principios fundamentales se traducen en metas educativas: educar a la sobriedad y al sentido del límite; educar al reconocimiento del derecho del otro y de quienes vendrán después de nosotros a disfrutar de los bienes que se nos han donado, o que el ingenio humano pone a nuestra disposición; educar en la libertad y la responsabilidad; educar en el sentido de la trascendencia y el bien común. La escuela no está llamada a perseguir la velocidad del mundo digital, sino a ofrecer lo que lo digital por sí solo no puede dar: tiempo compartido para aprender y relaciones fiables.

La dignidad del trabajo en la transición digital

El valor del trabajo

148. Desde el nacimiento de la Doctrina social, con la *Rerum novarum*, la Iglesia ha llamado la atención sobre la protección de los trabajadores y sobre la necesidad de combatir toda forma de explotación. Pero, sobre todo, el Magisterio ha reconocido en el trabajo «la esencia clave esencial» [150] para comprender toda la cuestión social, porque a través de él la persona desarrolla muchas dimensiones de su propia existencia.

Desde esta perspectiva se comprende también la gran intuición de San Benito de Norcia, que unió la oración y el trabajo, señalando la actividad cotidiana como parte de la respuesta de la persona a la llamada de Dios. Creados a imagen del Creador, mediante nuestras obras prolongamos en cierto modo la suya: contribuimos al progreso de la sociedad y a la construcción del bien común, ponemos en práctica las capacidades recibidas, mejoramos y embellecemos el mundo, mantenemos a nuestras familias, entablamos relaciones de cooperación y aprendemos a construir juntos, en la escucha y el diálogo, algo que nadie podría realizar por sí solo.

149. Por estas razones, el trabajo no es un simple instrumento, sino que expresa y aumenta la dignidad de nuestra vida. Es una exigencia inscrita en la condición humana, un camino ordinario hacia la madurez, el desarrollo y la realización personal. Desde esta perspectiva, las ayudas económicas a los pobres siguen siendo a veces necesarias en situaciones de emergencia, pero no pueden convertirse en la única respuesta, porque el objetivo es poner a cada uno en condiciones de vivir dignamente a través de su propio trabajo.[151]

150. Hoy en día, la interrelación entre la automatización, la robótica y la IA está transformando rápidamente la estructura misma del trabajo. Se dice que esto traerá grandes mejoras para todos. En realidad, las «nuevas formas» de trabajar no son necesariamente mejores, porque «mientras que la IA promete impulsar la productividad al hacerse cargo de las tareas ordinarias, los trabajadores se ven a menudo obligados a adaptarse a la velocidad y a las exigencias de las máquinas, en lugar de que sean estas últimas las que se diseñen para ayudar a quienes trabajan. Por ello, contrariamente a los beneficios de la IA que se anuncian, los enfoques actuales de la tecnología pueden, paradójicamente, descalificar a los trabajadores, someterlos a una vigilancia automatizada y relegarlos a funciones rígidas y repetitivas. La necesidad de seguir el ritmo de la tecnología puede minar el sentido de la propia capacidad de actuar por parte de los trabajadores y sofocar las capacidades innovadoras que estos deben aportar a su trabajo».[152] Precisamente para evitar esta deriva, es necesario diseñar sistemas centrados en la persona y no solo en el rendimiento.

El problema del desempleo

151. San Juan Pablo II recordó que el desempleo es un mal grave y que, sobre todo cuando alcanza dimensiones masivas, puede convertirse en una verdadera calamidad social, que interpela de manera especial a la responsabilidad del Estado.[153] Hoy, en la «cuarta revolución industrial», esta preocupación se agudiza, ya que la innovación suele acogerse únicamente en función de la reducción de costes y el aumento de los beneficios.[154] En algunos contextos es realista temer una contracción significativa y rápida de los puestos de trabajo disponibles, con un efecto en cadena que afecta profundamente a las familias, a los jóvenes y a las economías locales. En muchos sectores esto ya se traduce en nuevas formas de precariedad y desigualdad, con remuneraciones muy elevadas para una minoría altamente especializada y salarios cada vez más reducidos para una gran parte de la población activa.

152. Es ciertamente deseable que la tecnología libere al hombre de trabajos particularmente pesados, repetitivos o peligrosos y que ofrezca un apoyo inteligente a la actividad humana, pero la regla general debe seguir siendo la protección de los puestos de trabajo y del papel insustituible de la persona. El objetivo de obtener mayores beneficios no puede justificar decisiones que sacrifiquen sistemáticamente el empleo, porque la persona humana es un fin y no un medio, y el orden económico debe seguir estando sometido a su dignidad y al bien común.

153. Al mismo tiempo, debemos reconocer que toda transición real avanza por discontinuidades: es desigual, fragmentaria, a veces conflictiva. No existe, por tanto, un modelo único de cambio, ni una solución global: hay territorios e historias que exigen respuestas diferentes. Dada la desigualdad que caracteriza a nuestro mundo, la difusión de la IA y de los sistemas computacionales produce efectos distintos en los distintos lugares. Las sociedades ricas se automatizan rápidamente y de manera caótica, reduciendo la necesidad de mano de obra, lo que genera zonas de desempleo y fricciones institucionales. En cambio, vastas regiones del mundo permanecen atrapadas en economías híbridas, donde el trabajo humano mal remunerado y las tecnologías parciales conviven sin transformarse nunca realmente. Estos territorios se convierten en reservas de mano de obra precaria y focos de inestabilidad y migraciones forzadas. Las soluciones, por lo tanto, deben encontrarse a nivel nacional y local, involucrando a las comunidades intermedias. Se necesitan instrumentos capaces de adaptación: modelos articulados, experimentaciones locales, redistribuciones progresivas, nuevos derechos de acceso a los bienes esenciales. Sin perseguir una armonía abstracta, se trata de construir formas concretas de convivencia humana en la transformación.

154. El trabajo sigue siendo una dimensión fundamental de la experiencia humana: no solo un medio de subsistencia, sino un lugar de expresión, de relaciones y de contribución a la comunidad. Por eso, los problemas relacionados con el trabajo no se refieren únicamente a los ingresos necesarios para la supervivencia de las familias. Una sociedad que garantizara trabajo solo a una pequeña parte de la población expondría a muchos a una condición de inactividad forzada, de ausencia de responsabilidad, de falta de compromisos y estímulos cotidianos, con resultados de empobrecimiento humano y cultural en contraste con el elevado nivel de desarrollo técnico. Nos encontraríamos ante una paradoja de progreso material y regresión antropológica, en la que desaparecerían las condiciones para una paz social justa y estable. Por eso, la Doctrina social de la Iglesia insiste en que el acceso al trabajo para todos debe seguir siendo un objetivo prioritario de las políticas públicas y de los procesos económicos, criterio de juicio para evaluar la calidad humana de un modelo de desarrollo.[155] Por otra parte, en aquellas partes del mundo en las que el trabajo tiende a reducirse o a cambiar radicalmente, como consecuencia de procesos tecnológicos y organizativos que escapan al control democrático, es necesario repensar el trabajo mismo y su relación con la ciudadanía, para que la ausencia de empleo no perjudique la participación social.

155. A la luz de esta convicción, podemos también releer la historia de la Doctrina social de la Iglesia tras la *Rerum novarum*. Las iniciativas surgidas en esa estela —asociaciones, sindicatos, cooperativas, obras de asistencia— han contribuido de manera decisiva a mejorar la legislación laboral, a proteger a los más vulnerables y a promover condiciones más humanas.[156] Hoy, sin embargo, esos instrumentos ya no bastan por sí solos ante las transformaciones provocadas por la IA, la nueva organización de los mercados y una competitividad que rara vez se preocupa por la sostenibilidad social. Se necesita un nuevo esfuerzo convergente de los responsables políticos, las organizaciones de trabajadores, el mundo empresarial y la comunidad científica para elaborar rápidamente normas y protecciones adecuadas y compartidas, también a nivel internacional.[157] Las organizaciones sindicales, a las que la Iglesia siempre ha apoyado, están llamadas a abrirse a las nuevas formas de trabajo y a los nuevos trabajadores, para representarlos y defenderlos en un escenario en el que, sin decisiones valientes, se perfilan más pobreza y más desigualdades, con una multitud de excluidos rodeados de máquinas y sistemas automatizados que han ocupado su lugar.

156. En esta transición no basta con reaccionar cuando desaparecen los puestos de trabajo, sino que es necesario gestionar la transformación de forma proactiva. Una vía viable consiste, ante todo, en establecer criterios sociales para la innovación: toda introducción de la automatización y la IA debería ir acompañada de medidas verificables de protección del empleo, de recualificación y de participación de los trabajadores, para que la tecnología esté orientada a liberar tiempo y capacidades humanas, y no a generar exclusión. En segundo lugar, es necesario que las políticas activas hagan accesibles a todos la formación continua y las transiciones profesionales, sin descargar sobre los individuos todo el coste de la adaptación a las transformaciones. Por último, se necesita una responsabilidad empresarial que incluya la calidad y la dignidad del trabajo entre los indicadores de éxito. Cuando se dan estas condiciones, la innovación puede convertirse en aliada de un trabajo más seguro, más creativo y más digno; cuando faltan, tiende a transformarse en una aceleración de la injusticia.

Una economía que valore la dignidad

157. El mercado laboral es uno de los ámbitos en los que los riesgos de las nuevas tecnologías se manifiestan con mayor evidencia. Por eso es necesario recordar que la libertad económica no es absoluta y debe medirse siempre en función del bien común y de la dignidad de cada persona. La iniciativa empresarial puede ser una verdadera vocación, capaz de generar riqueza y mejorar la vida de todos, a condición de que reconozca la creación de trabajo digno y de valor como parte esencial de su servicio a la sociedad y no como una variable dependiente únicamente del lucro.[158]

158. Con espíritu profético, el papa Francisco ha advertido contra una libertad económica proclamada solo de palabra, mientras que las condiciones reales impiden a muchos beneficiarse realmente de ella.[159] Los modelos económicos que ensalzan la eficiencia y el éxito individual tienden a considerar inútil o poco rentable invertir en las

personas que parten de situaciones de desventaja o tienen trayectorias de crecimiento más lentas, casi como si su destino dependiera exclusivamente de su capacidad para seguir el ritmo de los « s » ganadores. En realidad, una sociedad justa requiere un Estado presente e instituciones civiles capaces de superar la mera lógica de la eficiencia, orientando explícitamente los recursos, la creatividad y las normas a favor de los más vulnerables.[160] En lugar de esperar los beneficios de un crecimiento que «al final» también repercutirá en los pobres, se necesitan decisiones que hagan que el crecimiento sea inclusivo desde el principio. Las experiencias de las últimas décadas muestran que, en las crisis económicas y financieras, son siempre los pobres quienes pagan el precio más alto, mientras que las teorías que prometen un bienestar general automático suelen resultar ilusorias.

159. Se señala la necesidad de superar los actuales parámetros de medición del grado de desarrollo —anclados desde hace más de ochenta años en el concepto de Producto Interior Bruto— que omiten casi sistemáticamente aspectos esenciales para el bienestar global de las personas y del medio ambiente. Al mismo tiempo, valoran actividades que tienen un impacto a corto o largo plazo en la vida de nuestro planeta. El desarrollo de parámetros y métricas complementarios al PIB es decisivo para mejorar los datos de base utilizados para realizar análisis, adoptar decisiones políticas y de política económica y seleccionar las prioridades regionales, nacionales e internacionales. La introducción de nuevos parámetros permitirá evaluar, con una visión amplia y adecuada a los tiempos, los efectos de las deliberaciones legislativas y reglamentarias sobre la dignidad del trabajo, la prosperidad compartida, la reducción de las desigualdades y la protección del medio ambiente. Esto repercutirá en el propio concepto de desarrollo, en los procesos formativos, en la mentalidad y la opinión pública, y también en la paz, que solo es verdadera si se basa en la justicia.

160. En los últimos años, las finanzas han adquirido una importancia creciente y han experimentado una fuerte innovación, también a raíz de la introducción de las criptomonedas. Las reflexiones y las indicaciones contenidas en el Magisterio de mis predecesores, en particular en las encíclicas, han puesto de relieve cómo el funcionamiento de la intermediación financiera «cuando se ha desvinculado de adecuados fundamentos antropológicos y morales, no solo ha producido evidentes abusos e injusticias, sino que también se ha revelado capaz de crear crisis sistémicas y de alcance mundial».[161] Y es igualmente cierto que la renta del capital corre el riesgo de sustituir a la renta del trabajo, a menudo relegada a los márgenes de los principales intereses del sistema económico. Sin embargo, el ahorro que se transforma en crédito para la economía real, y por tanto para crear empleo tanto por cuenta ajena como por cuenta propia, sigue siendo un elemento fundamental para el desarrollo y para las inversiones que deben acompañar a las transiciones en curso. La función social del crédito sigue siendo insustituible. La financiación por la financiación es algo muy diferente de la financiación para el desarrollo y para la creación y la evolución del empleo.

161. Esta perspectiva debe integrarse en una visión más amplia de las dinámicas globales. La riqueza mundial ha crecido en términos absolutos, pero se ha acentuado su concentración en unas pocas manos y se han agravado los desequilibrios, tanto entre países como dentro de un mismo país: «Pocos tienen demasiado y demasiados tienen poco, esa es la lógica de hoy».[162] Los avances científicos y tecnológicos, incluso en el ámbito médico, no son fácilmente accesibles para la gran mayoría de la población, como se ha visto de forma dramática durante la reciente pandemia. Mientras que en algunas regiones se invierte en intervenciones superfluas o en sueños de superación individual que pocas personas pueden permitirse, en otras partes del mundo aún faltan equipos esenciales para salvar millones de vidas humanas. Pensar que las nuevas tecnologías reportarán automáticamente beneficios a todos significa ignorar una evidencia: si no se gestionan las transformaciones fijando como objetivo prioritario, ya en la fase de planificación, la prevención de nuevas y mayores desigualdades, el progreso tecnológico produce automáticamente desigualdades estructurales. La justicia pasa hoy también por el acceso a los beneficios de la innovación: cuidados, conocimiento, herramientas, oportunidades.

162. Sin duda, se necesitan leyes justas e instrumentos de redistribución que corrijan los desequilibrios, incluso a través de sistemas fiscales que alivien la carga sobre los más débiles y exijan más a quienes disponen de mayores recursos. Pero no hay que considerar la búsqueda de la justicia social como un tema separado y posterior a la producción de riqueza, como si la economía debiera simplemente crear valor y la política intervenir solo después para distribuirlo. Por el contrario, la justicia afecta a todas las fases de la actividad económica, desde la obtención de recursos hasta la financiación, desde la producción hasta el consumo, y cada elección tiene consecuencias morales.[163]

163. Con mayor razón, en la era de la IA y la robótica ya no es posible confiar únicamente en la «mano invisible» del mercado:[164] la política tiene la tarea de orientar las dinámicas económico-tecnológicas hacia el bien común, promoviendo el trabajo digno, la inclusión social y una distribución equitativa de los beneficios de la innovación. Dado que muchas decisiones económicas traspasan las fronteras de los Estados, también es necesaria una cooperación internacional capaz de definir estrategias comunes, sobre todo en favor de los países y los grupos más vulnerables, para promover el desarrollo y superar el asistencialismo. La lógica que inspira estas decisiones es la de la inmensa dignidad de cada persona, del bien común y de un mundo verdaderamente pensado para todos. La interdependencia entre paz y desarrollo, como escribió proféticamente en 1967 San Pablo VI,[165] , podría actualizarse hoy: la prosperidad solo puede contribuir a construir y fortalecer la paz si es generalizada, inclusiva y sostenible.

164. En términos concretos, orientar la economía hacia la dignidad significa adoptar algunos criterios de acción estables incluso en la era de la IA. En primer lugar, transparencia y responsabilidad: cuando los datos y los algoritmos influyen en la concesión de créditos, la selección de personal, el acceso a servicios u oportunidades, es necesario que las decisiones sean

comprensibles, cuestionables y sometidas a control, para que la persona no quede reducida a un perfil. En segundo lugar, inclusión y acceso: los beneficios de la innovación deben ir acompañados de inversiones en competencias, infraestructuras y servicios esenciales, de modo que la tecnología no amplíe la brecha entre quienes tienen y quienes no tienen. Por último, medidas de equidad: la fiscalidad, las protecciones sociales y las políticas industriales deben corregir los desequilibrios creados por la concentración de riqueza y poder. Estos criterios no son un freno a la innovación: en realidad, la hacen viable y humana.

La familia y los jóvenes: condiciones sociales de la esperanza

165. La familia es un bien social primario. Fundada en la unión estable entre un hombre y una mujer, es el primer entorno en el que cada uno desarrolla su potencial, toma conciencia de su dignidad y aprende las primeras formas de verdad y bondad, interiorizando hábitos que le preparan para la vida social.[166] Primera sociedad natural, dotada de derechos originarios, la familia es la célula fundamental e insustituible de toda organización comunitaria.[167] Por consiguiente, cuando los proyectos políticos y las grandes decisiones económicas la relegan a un papel marginal o secundario, se compromete el crecimiento auténtico de todo el cuerpo social.[168]

166. Sin embargo, la familia es un bien social frágil, que se ve afectado de manera inmediata por las transformaciones económicas y tecnológicas que están cambiando el mundo laboral, y que requiere apoyo cultural, jurídico y económico. Es bien conocido el impacto devastador del desempleo y la precariedad en el tejido familiar. A corto plazo puede parecer ventajoso reducir el coste del trabajo o maximizar la eficiencia financiera, pero a largo plazo esto socava las bases mismas de la convivencia: mientras se celebran los éxitos tecnológicos, la estructura social se ve progresivamente erosionada como por un virus silencioso.

167. Para los jóvenes, la precariedad laboral es especialmente dramática. Como recuerdan los obispos de los Estados Unidos de América, el trabajo no es solo una fuente de ingresos, sino un ámbito decisivo en el que se forma la identidad, se tejen amistades y relaciones, se aprenden responsabilidades concretas y se discierne la propia vocación.[169] Cuando el acceso al trabajo se ve obstaculizado por altas tasas de desempleo, por sistemas formativos inadecuados o por barreras estructurales, muchos jóvenes ven bloqueado su camino de realización humana y profesional. La necesidad de cambiar de empleo varias veces a lo largo de la vida exige itinerarios de actualización y recualificación permanentes, que hagan a las nuevas generaciones capaces de asumir, con competencia y autonomía, los riesgos de un contexto económico cambiante y a menudo imprevisible.[170]

168. De ahí deriva una responsabilidad pública específica. El Estado tiene el deber de apoyar la actividad de las empresas creando condiciones favorables al empleo, promoviendo el trabajo donde falta y defendiéndolo en tiempos de crisis, porque es un bien primario para las familias y para la sociedad.[171] En particular, en una época de profundas transformaciones tecnológicas, se necesita una creatividad política a favor del trabajo que

sitúe en el centro a la familia y a las nuevas generaciones, si no queremos que los avances económicos se traduzcan en nuevas formas de inseguridad y exclusión.

169. Apoyar a las familias y a los jóvenes en esta transición requiere decisiones que hagan viable la estabilidad. Como ya se ha dicho anteriormente, se necesitan políticas laborales que favorezcan la continuidad y la calidad del empleo, combatiendo la precariedad como condición normal de vida y promoviendo itinerarios realistas de acceso y crecimiento profesional. En segundo lugar, se necesitan medidas que garanticen ritmos humanos: sin un equilibrio entre trabajo, servicios y descanso, la familia se debilita y los jóvenes tienen dificultades para madurar en la responsabilidad. Además, es decisivo invertir en formación y reciclaje profesional accesibles, para que la movilidad profesional que exige la economía digital no se convierta en una selección cruel entre quienes pueden actualizarse y quienes no. Por último, hay que apoyar los vínculos sociales: redes y comunidades educativas que acompañen las elecciones de vida e impidan que la incertidumbre genere soledad y dependencias. Así, la transformación tecnológica puede atravesarse sin romper lo que hace generativa a una sociedad: la capacidad de construir el futuro.

Defender la libertad frente a la dependencia y la mercantilización

Dependencias y control social

170. Tras haber considerado la verdad y la educación, el trabajo y las familias, debemos hablar del efecto de la revolución digital sobre la libertad humana, reflexionando sobre cómo afrontar tanto los riesgos relacionados con la psicología individual como los grandes dramas sociales. No deben subestimarse las formas más sutiles de dependencia vinculadas a la economía digital de la atención, donde las plataformas y los servicios están diseñados para captar el tiempo y la mirada de los usuarios, explotando sus fragilidades y debilitando la libertad interior. Cuando los modelos empresariales prosperan a costa de la debilidad humana, la persona es tratada como un medio y no como un fin, y quienes diseñan o financian estos sistemas asumen una responsabilidad moral que no puede eludirse. Es urgente promover un uso de las tecnologías que refuerce la libertad interior: educación en la sobriedad digital, protección de los menores y lucha contra los modelos que prosperan a costa de la vulnerabilidad.

171. Un riesgo adicional, menos visible pero no menos grave, es el del control social, que se hace posible gracias a la recopilación masiva de datos y al uso de sistemas algorítmicos. Cuando cada gesto deja huellas — desplazamientos, compras, relaciones, preferencias— se crea un nuevo poder: el de perfilar, predecir y orientar los comportamientos, a menudo de forma, sin que las personas sean plenamente conscientes de ello. Si estos datos se utilizan para tomar decisiones que inciden en oportunidades concretas (acceso al crédito, selección de personal, servicios), se corre el riesgo de menoscabar la libertad y discriminar a los más vulnerables. Además, el control no pasa solo por prohibiciones explícitas, sino por la arquitectura de la visibilidad: lo que se amplifica o se hace invisible, lo que

se premia o se penaliza, acaba moldeando opiniones y elecciones, generando conformismo y autocensura. Por eso, la libertad, en la era digital, no es solo una cuestión interior: es también una cuestión pública, que exige normas claras, transparencia, posibilidades de recurso y límites proporcionados al uso de tecnologías invasivas, para que la técnica siga al servicio de la persona y no se convierta en una forma de dominio de las conciencias.

172. En el origen de estos problemas se encuentra una mentalidad tecnocrática y poshumanista, que tiende a considerar a la persona como un objeto manipulable o un recurso que hay que optimizar, [172] eliminando todo lo que pone límites a la maximización del beneficio: lo que cuenta es la eficiencia, no el respeto a la libertad y a la dignidad humana. Algunas corrientes poshumanistas llegan incluso a plantear la existencia de seres humanos «de segunda clase», funcionales a los intereses de élites que se perciben a sí mismas como superiores: una perspectiva inquietante, tanto más grave si se combina con instrumentos tecnológicos que amplían de manera exponencial el poder de control y de selección. También ciertas lógicas de endeudamiento estructural, que mantienen a pueblos enteros en condiciones de dependencia, revelan la misma mentalidad que acepta, en nuevas formas, relaciones de subordinación cercanas a la esclavitud.

Romper las cadenas de las nuevas esclavitudes

173. Esta visión distorsionada de la persona se traduce hoy en diversas formas de servidumbre directamente vinculadas a la economía digital. Nada, en el mundo de la IA, es inmaterial o mágico. Cada respuesta que parece inmediata y perfecta proviene de una larga cadena de mediaciones, de una extensa red de recursos naturales, de infraestructuras energéticas y, sobre todo, de personas. Una parte significativa del funcionamiento de la economía digital se sustenta en el trabajo silencioso de millones de seres humanos, empleados en actividades poco visibles pero esenciales: etiquetado de datos, moderación de contenidos —a menudo de pésima calidad—, entrenamiento de modelos. En muchos casos se trata de jóvenes, en su e mente mujeres, que trabajan duramente a cambio de remuneraciones mínimas. A este esfuerzo invisible se suma el, aún más brutal, de la extracción de los recursos necesarios para la producción de los dispositivos y microprocesadores en los que se basa la IA. En algunas regiones del mundo, adolescentes y niños trabajan en condiciones peligrosas en la trituración de los materiales de los que se extraen las tierras raras. Cuerpos marcados, mutilados, consumidos para que el flujo de cálculo no se interrumpa. Además, las redes criminales utilizan plataformas de red, sistemas de mensajería, pagos anónimos y técnicas de perfilado para reclutar, controlar y trasladar a víctimas de la trata, muchas veces menores de edad, transformando a hombres y mujeres en «datos» que rastrear y «paquetes» que transferir dentro de los mismos circuitos digitales que sostienen gran parte de la economía global. Esta realidad interpela profundamente la conciencia moral de nuestro tiempo. No basta con invocar la eficiencia, ni celebrar los beneficios de la innovación, si estos se construyen sobre una cadena de explotación que permanece deliberadamente invisible. Si una tecnología promete emancipación pero

produce nuevas formas de subordinación global, contradice el principio fundamental de la dignidad de la persona.

174. La lucha contra las nuevas formas de esclavitud es una prueba decisiva para el discernimiento ético de la IA y la transformación digital. Siguiendo la tradición iniciada por León XIII, la Iglesia renueva su firme condena de toda forma de esclavitud, trata y mercantilización de las personas, y recuerda la urgencia de un amplio movimiento de reflexión y acción que sitúe en el centro la dignidad inalienable de todo ser humano y el bien común, como fines de la sociedad y como criterios de toda elección personal, social y política. Sin esta reflexión ética y humanizadora, el creciente poder de los sistemas digitales corre el riesgo de conducirnos hacia nuevas atrocidades, no menos vergonzosas que las del pasado que hoy deploramos, mientras seguimos presentándonos como sociedades «avanzadas» y «civilizadas».

175. La trata debe reconocerse como una forma contemporánea de esclavitud y como una grave violación de la dignidad humana; no reaccionar con firmeza o tolerar de cualquier modo estas prácticas significa, en cierta medida, hacerse cómplice hoy de las culpas cometidas ayer, cuando la esclavitud se justificaba o se silenciaba.[173]

176. En la maduración de su doctrina, la Iglesia ha adquirido progresivamente conciencia de la gravedad de estas realidades. Es cierto que los acontecimientos del pasado no pueden juzgarse de manera ahistórica, como si todos los criterios madurados con el tiempo hubieran estado siempre disponibles. Sin embargo, no podemos negar ni minimizar el retraso con el que la Iglesia y la sociedad condenaron el flagelo de la esclavitud. Si bien en la Antigüedad y en la Edad Media muchas personas e instituciones eclesíásticas tenían esclavos, ya en la Edad Moderna la Sede Apostólica romana, instada por las peticiones de los soberanos, intervino en varias ocasiones para regular y legitimar las modalidades de sometimiento y, en algunos casos, de reducción a la esclavitud de los «infieles».[174] Hay que esperar al siglo XIX para encontrar una condena formal, absoluta y universal de la esclavitud, en particular con León XIII.[175] Esto constituye un claro ejemplo del crecimiento en la comprensión, por parte de la Iglesia, de las verdades perennes de la Revelación que ella custodia. Aunque no encontramos homogeneidad en la cuestión en sí misma —habiendo tolerado durante mucho tiempo la esclavitud y llegando solo posteriormente a condenarla de manera absoluta—, existe una continuidad a lo largo de toda la historia en cuanto a la convicción de la dignidad de todo ser humano, creado a imagen de Dios, aunque sin lograr, en dieciocho siglos, explicitar de manera oficial su total incompatibilidad con la esclavitud. Se trata de una herida en la memoria cristiana de la que no podemos considerarnos ajenos.[176] Es inevitable sentir un profundo dolor al considerar el enorme sufrimiento y la humillación que la esclavitud ha significado para tantas personas, en contraste con su dignidad sin límites, amada infinitamente por el Señor. Por eso, en nombre de la Iglesia, pido sinceramente perdón.

177. Precisamente por eso, el recuerdo de las complicidades y las cegueras de ayer ante la injusticia de la esclavitud se convierte para nosotros en una llamada a la vigilancia: lo que hemos aprendido debe traducirse en

discernimiento y responsabilidad en el presente. Si no queremos pedir perdón en el futuro por no haber sido fieles al tesoro de la dignidad humana que encierra nuestra fe, hoy nos corresponde a nosotros ser directos y firmes a la hora de denunciar la trata en sus múltiples manifestaciones y de apoyar, paso a paso, junto con todos aquellos que se comprometen con ello, caminos reales de prevención, protección, liberación y rehabilitación.

178. El colonialismo en nuestros días muestra un rostro inédito. No solo domina los cuerpos, sino que se apropia de los datos, transformando las vidas personales en información explotable. Territorios enteros, sobre todo aquellos con menor relevancia geopolítica y mayor fragilidad estructural, se ven actualmente atravesados por una nueva lógica de extracción: la de flujos sanitarios, perfiles epidemiológicos, mapas genéticos y datos demográficos. Estas son las nuevas «tierras raras» del poder: información vital que, una vez correlacionada, puede utilizarse para entrenar modelos predictivos, orientar estrategias de inversión, anticipar crisis y, sobre todo, seleccionar quién y qué cuenta. Quien posee los datos sanitarios de poblaciones enteras, hoy recopilados a menudo bajo el pretexto de la ayuda, la investigación o la innovación, posee en realidad una palanca estructural sobre el futuro: puede moldear las necesidades y los mercados. Y puede decidir, antes que los demás, a quién destinar medicamentos, inversiones y protecciones. Es aquí donde se juega una de las cuestiones morales más urgentes de nuestro tiempo: transformar el conocimiento compartido en bien común, no en palanca de dominio; devolver a los pueblos no solo los datos que los describen, sino también la posibilidad de decidir cómo se utilizarán, quién los utilizará y para quién. De lo contrario, la era digital no será poscolonial, sino colonial bajo otra forma.

179. Las nuevas formas de esclavitud se alimentan de cadenas económicas e infraestructuras digitales. Es necesario, por tanto, trabajar en varias direcciones: en primer lugar, para exigir una mayor transparencia en las cadenas de suministro que sustentan la industria tecnológica y la economía digital, de modo que ninguna ventaja competitiva se construya sobre la explotación invisible. En segundo lugar, es necesario que las empresas y los inversores adopten criterios claros de verificación ética preventiva (*due diligence*), incluyendo entre las prioridades la protección de los trabajadores, la lucha contra el trabajo forzoso y el impacto social de los modelos empresariales basados en datos. Además, se debe exigir a las plataformas digitales que cooperen de manera responsable con las autoridades y con la sociedad civil para impedir que los instrumentos de comunicación, pago y elaboración de perfiles se conviertan en canales de captación y control de las víctimas. Cuando estas decisiones convergen, el entorno digital puede transformarse de un espacio de depredación a un espacio de protección, prevención y promoción de la dignidad.

Una responsabilidad compartida

180. Los diversos ámbitos considerados —la búsqueda de la verdad en la vida pública, la educación en el entorno digital, las transformaciones del trabajo, la fragilidad de las familias y las nuevas formas de esclavitud— no son fenómenos separados. Todos ellos ponen en juego lo mismo: si la técnica se convierte en criterio absoluto, la persona corre el riesgo de ser

tratada como un dato, un engranaje o una mercancía; si, por el contrario, la técnica se inscribe en un horizonte de sabiduría, puede convertirse en una oportunidad de crecimiento, justicia y fraternidad.

181. En esta perspectiva, la Doctrina social de la Iglesia propone una responsabilidad compartida. Pide que estos procesos sean gobernados con visión de futuro: por instituciones capaces de regular sin asfixiar y de proteger sin sustituir; por empresas que reconozcan en el trabajo y en la dignidad un criterio de éxito; por organismos intermedios y comunidades educativas que reconstruyan la confianza y los vínculos; por ciudadanos que cultiven la responsabilidad, la sobriedad, el discernimiento y el sentido de lo verdadero. Solo así la innovación podrá convertirse realmente en desarrollo humano integral y no en factor de exclusión y dominio; y solo así la promesa del progreso podrá ser reconocida como verdadera, porque se mide a la luz de la dignidad inviolable de cada hombre y cada mujer.

Capítulo quinto

LA CULTURA DEL PODER

Y LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

182. Tras haber considerado cómo la IA está transformando algunos aspectos de la vida y de la sociedad, con graves repercusiones para la dignidad humana, es necesario dirigir la mirada hacia un ámbito aún más dramático: la guerra. Aquí la cuestión no se refiere únicamente a la eficacia de los nuevos instrumentos, sino al riesgo de que la técnica, separada de la ética y de la responsabilidad, haga más rápida e impersonal la decisión sobre la vida y la muerte, y presente el recurso a la fuerza como una opción inmediata y viable. En un mundo cada vez más interdependiente, la paz no es un tema más entre otros, sino una condición del bien común universal y una prueba de fuego de la madurez moral de los pueblos, especialmente de quienes están llamados a asumir responsabilidades de gobierno.

183. La revolución digital está modificando la gramática de los conflictos. A la guerra visible se suman formas híbridas: ataques cibernéticos, manipulación de la información, campañas de influencia, automatización de decisiones estratégicas. La IA entra en estos procesos como factor de aceleración, en un contexto en el que muchas tecnologías son intrínsecamente ambivalentes: lo que nace para defender puede convertirse rápidamente en ataque, y la frontera entre protección y agresión tiende a difuminarse. La IA puede potenciar la defensa y la protección de los civiles, pero también puede rebajar el umbral del uso de la fuerza, hacer opacas las responsabilidades, alimentar una cultura en la que el enemigo queda reducido a un dato y la víctima a un «daño colateral». Ante estas transformaciones, debemos recurrir a los principios de la Doctrina social —dignidad de la persona, bien común, destino universal de los bienes, subsidiariedad, solidaridad, justicia— como criterios para juzgar si las tecnologías sirven realmente a la humanidad o acaban sometiéndola, y considerarlos como orientaciones para nuestras elecciones.

184. En este capítulo pretendo, por tanto, confrontar dos lógicas opuestas, que ya he evocado con imágenes bíblicas: por un lado, la tentación de

construir la torre de Babel, confiando en el poder y en el orgullo; por otro, la paciencia de reconstruir e a Jerusalén, como en tiempos de Nehemías, «pieza a pieza», custodio de lo humano y del bien común.

185. Si observamos las dinámicas mundiales, reconocemos cada vez con mayor claridad la expansión de una cultura del poder, hecha de polarizaciones y violencias. La Babel moderna no es solo el paradigma tecnocrático globalizado, sino también el enfrentamiento a distancia entre imperialismos contrapuestos, entre potencias que quieren conservar su primacía y potencias que aspiran a conquistarla, con una multiplicidad de conflictos locales. Es, además, la carrera por desarrollar tecnologías cada vez más poderosas, o por asegurarse su control, según una dinámica deshumanizadora que parece no conocer límites. Y, sin embargo, junto a esta deriva, vislumbramos a gran parte de la humanidad que intenta seguir siendo humana y esforzarse por construir la ciudad de la convivencia y la paz. De ella somos a menudo todos artífices inconscientes y arquitectos desunidos, capaces de gestos generosos pero carentes de una visión de conjunto: es una construcción más lenta, menos visible y menos llamativa, que espera ser mejor comprendida y más coordinada, para convertirse así en el compromiso consciente y articulado de cada comunidad, desde la familia hasta el gobierno de los Estados y sus relaciones. Es a este horizonte de compromiso, a esta obra de esperanza, a lo que damos el nombre de «civilización del amor».

La civilización del amor en la era digital

186. Cuando San Pablo VI introdujo la expresión «civilización del amor» ([177]), el mundo estaba marcado por la Guerra Fría, la carrera armamentística y fuertes desequilibrios económicos. En ese contexto, la Iglesia señalaba un camino alternativo a la oposición ideológica entre sistemas, imaginando un orden social en el que la justicia y la caridad se entrelazan y el amor se convierte en principio de organización de la vida económica, política y cultural. Hoy debemos recuperar con fuerza esta visión: la civilización del amor no es una utopía ingenua, sino un proyecto exigente. Consiste en traducir la caridad en estructuras de justicia, en dar cuerpo institucional a la fraternidad y en considerar al otro —ya sea persona o pueblo— como un aliado necesario para la construcción del bien común. Como nos ha recordado la encíclica *Fratelli tutti*, solo este amor social, capaz de convertirse en cultura y norma, puede generar un orden internacional estable, transformando la convivencia de una simple coexistencia armada en una comunidad de destino.[178]

187. Hoy, en el contexto de la revolución digital, esta intuición se revela aún más decisiva. Las redes digitales, la economía globalizada y el desarrollo de la IA crean vínculos cada vez más estrechos, conectando en tiempo real las decisiones tomadas en un lugar con los efectos que producen en otros. Siguen siendo, por tanto, actuales las palabras del Concilio Vaticano II sobre la creciente interdependencia entre los pueblos: el bien común adquiere cada vez más una dimensión universal, con derechos y deberes que atañen a toda la familia humana.[179] El proyecto de la civilización del amor asume aquí la tarea decisiva de transformar esta interdependencia sufrida en una solidaridad deseada y elegida. Es el criterio para orientar los procesos tecnológicos: no basta con que la IA nos

haga más eficientes o conectados, debe servir para edificar esa familia humana universal, con derechos y deberes compartidos, donde la proximidad digital se convierta en una ocasión real de encuentro y de cuidado recíproco.

La cultura del poder

188. En los tiempos que vivimos se está consolidando una cultura del poder, en la que la disponibilidad de medios y la capacidad de dominar tienden a dictar la agenda y los criterios de decisión, relegando el bien común de la humanidad a un segundo plano y reduciendo el drama concreto de los pueblos en guerra a una variable secundaria respecto a los intereses estratégicos. Esta cultura del poder penetra en la sociedad, modifica las relaciones y los comportamientos, se expande normalizando la guerra, persiguiendo un poder militar cada vez mayor, aprovechándose de la crisis del multilateralismo y alimentando un falso realismo que repite que no existen alternativas.

La normalización de la guerra

189. En 1965 resonó con fuerza el grito de San Pablo VI ante la Asamblea de la ONU: «¡No más guerra, no más guerra!». [180] Debemos reconocer que, a pesar de los deseos y las proclamas de paz, los últimos sesenta años han estado marcados por conflictos de una ferocidad impresionante, que a menudo han afectado de manera masiva a las poblaciones civiles, causando víctimas inocentes, oleadas de refugiados, desestabilización social y heridas de larga duración. Sin embargo, en el discurso público prevalecía la convicción de que la guerra debía seguir siendo un *último recurso*, sujeta a estrictos límites éticos y jurídicos, y, en cualquier caso, enmarcada en un horizonte político orientado a la paz. A raíz de los acontecimientos ocurridos en el periodo de entreguerras, tras la Segunda Guerra Mundial se produjo un giro: la paz se situó en el centro del orden internacional, como atestigua en particular la *Carta de las Naciones Unidas*, que se propone «preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra»; [181] muchas constituciones nacionales, en la misma línea, habían relegado el recurso a las armas a casos extremos y rigurosamente delimitados. Incluso durante la Guerra Fría, a pesar de la presencia de conflictos graves, persistía la conciencia de que había que evitar a toda costa un nuevo conflicto mundial.

190. Hoy, en cambio, asistimos a un verdadero cambio de paradigma en el discurso público y en las decisiones de rearme, con una preocupante rehabilitación de la guerra como instrumento de política internacional, mientras se erosionan precisamente aquellos criterios éticos que habían limitado su uso. Los conflictos regionales que se prolongan en el tiempo, *la escalada* de tensiones y las amenazas cruzadas se vuelven casi habituales, y resurgen formas de conflicto por la expansión territorial que se creían superadas. La opinión pública se ve progresivamente orientada y habituada por narrativas mediáticas polarizantes, a menudo amplificadas por algoritmos que potencian el enfrentamiento y la oposición.

191. Asistimos también a una preocupante pérdida de memoria histórica. La desaparición gradual de los testimonios directos del *Holocausto* y de las dos guerras mundiales facilita la reescritura selectiva o distorsionada del

pasado, en un clima en el que las noticias falsas y las manipulaciones narrativas empañan las lecciones aprendidas. Sin una memoria viva de los horrores de la guerra, las decisiones políticas corren el riesgo de tomarse basándose en cálculos de fuerza, carentes de una visión de las consecuencias a largo plazo.

192. A todo ello se suma un elemento nuevo y decisivo: la dimensión mediática y digital. Las redes de comunicación, los entornos informativos fragmentados y los algoritmos que favorecen el enfrentamiento pueden amplificar la polarización y el resentimiento, acelerar la propaganda y dificultar el discernimiento común. Así, la guerra no solo se libra, sino que también se prepara culturalmente a través de narrativas simplistas, lógicas de amigo-enemigo, desinformación y miedo. Cuando se atenúa la memoria histórica y se debilitan los criterios éticos que protegen a los civiles y a los más frágiles, resulta más fácil presentar la violencia como necesaria, inevitable o incluso «limpia». Es en este clima donde la humanidad está cayendo en la cultura violenta del poder, donde la paz ya no aparece como una tarea que asumir, sino como un intervalo precario entre conflictos. Hoy es más importante que nunca reiterar la superación de la teoría de la «guerra justa», invocada con demasiada frecuencia para justificar cualquier guerra, sin perjuicio del derecho a la legítima defensa entendido en su sentido más estricto.[182] La humanidad dispone de instrumentos mucho más eficaces y capaces de promover la vida humana para afrontar los conflictos, como el diálogo, la diplomacia y el perdón. El recurso a la fuerza, a la violencia y a las armas pone de manifiesto una pobreza relacional que siempre tiene consecuencias desastrosas para las poblaciones civiles.

La fuerza sin límites

193. Un elemento decisivo del panorama actual es el crecimiento de la industria bélica, convertida en un sector clave de la economía de algunos países. La estrecha conexión entre intereses económicos, aparatos militares y decisiones políticas genera una «nación armada», en la que la guerra aparece casi como una prolongación natural de la política y el mercado de las armas se convierte en motor autónomo de las decisiones bélicas. No podemos ignorar los enormes intereses económicos que se esconden tras la guerra. Las industrias armamentísticas y los países que suministran armas se benefician de un mercado que prospera precisamente gracias a los conflictos. En este sentido, existe también una lógica económica que contribuye a alimentar tensiones en diversas regiones del mundo.

194. Los arsenales militares gozan de una renovada atención. En el pasado, el reconocimiento de la amenaza que suponían las armas capaces de destruir a toda la humanidad había favorecido vías de distensión y de negociación sobre el desarme. Lamentablemente, hemos abandonado ese horizonte y la evolución de los arsenales nucleares —incluida la perspectiva de usos «tácticos»— hace que el recurso a tales artefactos parezca una posibilidad cada vez menos remota. En este contexto, la entrada en vigor en 2021 del *Tratado sobre la Prohibición de las Armas Nucleares*, respaldado por más de setenta países, constituye una señal importante, pero corre el riesgo de quedar en gran parte en el ámbito simbólico, ya que

las principales potencias atómicas no se han adherido a él. Se ha extendido así e , la convicción errónea de que la disuasión nuclear es una condición indispensable para la seguridad, con el resultado de alimentar una nueva y difícilmente controlable carrera armamentística, acompañada del desmantelamiento progresivo de los acuerdos de reducción de armas nucleares y del desarrollo de artefactos «miniaturizados», que hacen más fácil considerar su uso como una opción viable.

195. La misma lógica se observa en los conflictos convencionales: la fuerza militar, la debilidad de las iniciativas diplomáticas y la complejidad de los intereses en juego favorecen conflictos que tienden a cronificarse, con un coste humano y medioambiental altísimo. Es mucho más sencillo iniciar una guerra que detenerla y, sin embargo, la reflexión sobre la prevención de conflictos sigue siendo dramáticamente marginal.

196. El panorama se vuelve aún más inestable por la presencia de nuevos actores armados —grupos yihadistas, milicias privadas, redes criminales— que marcan el fin del monopolio estatal de la fuerza. A menudo, estos sujetos entrelazan motivaciones ideológicas vagas con intereses económicos muy concretos, transformando la guerra en una verdadera forma de vida para generaciones enteras de jóvenes y niños: el objetivo ya no es una victoria definitiva, sino la perpetuación del conflicto como fuente de poder y de ingresos.

Armas e IA

197. A este escenario se suma el desarrollo incesante de los sistemas de armas, y en particular de las armas relacionadas con la IA. La Santa Sede ha observado recientemente que la creciente facilidad con la que pueden emplearse los sistemas de armas de autonomía operativa hace que la guerra sea más «practicable» y menos sujeta al control humano, contradiciendo el principio de que el recurso a la fuerza armada debe producirse como último recurso en caso de legítima defensa.[183] Por ello, el desarrollo y el uso de la IA en el ámbito bélico deben estar sujetos a las restricciones éticas más rigurosas, en el respeto de la dignidad humana y de la sacralidad de la vida, evitando una carrera armamentística.[184]

198. A veces se habla de «agentes morales artificiales», como si una máquina pudiera garantizar, con mayor coherencia que un ser humano, la distinción entre el bien y el mal. Pero el juicio moral no se reduce a un cálculo: implica conciencia, responsabilidad personal y reconocimiento del otro como persona. Por lo tanto, no es lícito confiar a sistemas artificiales decisiones letales o, en cualquier caso, irreversibles. No existe ningún algoritmo que pueda hacer que la guerra sea moralmente aceptable. La IA no libera al conflicto de su intrínseca inhumanidad: solo puede hacerlo más rápido e impersonal, rebajando el umbral del recurso a la violencia y transformando la defensa en previsión operativa, con las víctimas reducidas a datos. Así, nos acostumbra a la idea de que la violencia es inevitable y solo debe optimizarse. Por lo tanto, es de suma importancia infundir valores y juicio prudente en la programación de los sistemas artificiales que construimos, los cuales pueden contribuir a un ecosistema moral en el que los seres humanos estén en mejores condiciones de

escuchar su propia conciencia y en el que los modelos de IA establezcan límites apropiados.

199. No basta con invocar la ética de manera genérica: es necesario indicar criterios precisos de discernimiento. El primero se refiere a la responsabilidad personal. Cuando la decisión de atacar se automatiza o se vuelve opaca, aumenta el riesgo de la desresponsabilización. Por eso, la cadena de responsabilidades debe seguir siendo identificable y verificable: quien diseña, quien entrena, quien autoriza y quien emplea debe poder rendir cuentas de sus propias decisiones. El segundo criterio se refiere al tiempo del juicio moral. La IA tiende a acortar los tiempos de decisión; pero, en la guerra, las decisiones irreversibles no pueden tener como criterios supremos la rapidez y la eficiencia. El tercer criterio es la distinción y la protección de los civiles. Toda tecnología que facilite atacar sin ver el rostro del otro rebaja el umbral moral del conflicto. La selección de objetivos y el uso de la fuerza no pueden confundir a combatientes y no combatientes, ni ignorar el impacto sobre las poblaciones indefensas.

200. De estos criterios se derivan algunas exigencias ineludibles. En primer lugar, para todo sistema empleado en el ámbito bélico deben garantizarse la trazabilidad y la posibilidad de reconstruir las decisiones, de modo que la responsabilidad y las posibles culpas no se disuelvan «en la máquina». En segundo lugar, la decisión de emplear la fuerza letal no puede delegarse en procesos opacos o automatizados, sino que debe permanecer bajo un control humano efectivo, consciente y responsable. Por último, es necesario establecer normas compartidas, también a nivel internacional, que frenen la carrera armamentística tecnológica y garanticen una protección especial a los civiles y a las infraestructuras esenciales para su supervivencia.

La crisis del multilateralismo

201. La cultura del poder surge también de la crisis del sistema multilateral. Las instituciones creadas para custodiar la idea de un destino común de los pueblos y de un bien común mundial parecen debilitadas, no solo por limitaciones estructurales, sino porque a menudo falta una voluntad compartida de sostenerlas, reformarlas y reconocer su autoridad moral. En lugar de avanzar, estamos retrocediendo con respecto al giro histórico del siglo XX. Tras 1989, el colapso de los regímenes comunistas en Europa vino acompañado de una globalización predominantemente económica, carente de una arquitectura política adecuada capaz de sostener el diálogo y la paz. Se ha confiado casi ciegamente a los mercados la capacidad de producir bienestar, democracia y estabilidad, mientras que, en realidad, la globalización no ha generado automáticamente unidad y paz, sino que ha suscitado reacciones fundamentalistas, identitarias y nacionalistas. El resultado dista mucho de un auténtico multilateralismo: se presenta más bien como un multipolarismo desordenado y conflictivo, donde prevalece la desconfianza hacia el otro.

202. Resurge la tentación de construir la identidad colectiva frente a un enemigo, alimentando narrativas en las que cada uno se presenta como víctima con derecho a la venganza. La simplificación en esquemas —«yo primero», «amigo-enemigo», «nosotros-vosotros»— facilita decisiones a

menudo irresponsables, que minan la confianza recíproca entre las naciones. La fuerza del derecho internacional se ve así sustituida por la supuesta «ley del más fuerte», y sus instrumentos —desde los tribunales competentes en materia de crímenes de guerra hasta los tribunales llamados a dirimir las controversias entre Estados— se eluden o se debilitan a menudo, con consecuencias devastadoras para la cultura política y la convivencia.[185]

203. En este contexto, la construcción de la paz ha pasado a un segundo plano: la cooperación al desarrollo, el desarme, la prevención de conflictos y la construcción de la confianza mutua quedan relegados a un segundo plano, en nombre de lógicas de poder. Así se debilitan también los logros del derecho humanitario: el principio de proporcionalidad en la respuesta a las agresiones, la protección del acceso al agua, los alimentos y los bienes esenciales, el respeto por la vida de los civiles y de los niños se tratan como ingenuas reminiscencias del pasado.

Un supuesto realismo político

204. Vivimos en una época de notable ceguera espiritual y cultural. Un falso pragmatismo invita a cortar las raíces de la memoria, como si se pudiera inaugurar una especie de «nueva creación» desvinculada del pasado; incluso quienes invocan grandes principios morales pueden caer en este nihilismo histórico, iludiéndose con la idea de que las atrocidades del siglo XX ya no pueden repetirse. En realidad, las mismas dinámicas resurgen bajo nuevas formas. Parece volver a imponerse la lógica del equilibrio armado y de la disuasión. Pero, a diferencia del escenario bipolar de la Guerra Fría, hoy en día la multiplicación de los actores y de los frentes de conflicto hace que esta lógica sea cada vez más frágil. La conflictividad exacerbada empuja hacia guerras asimétricas e «híbridas», libradas también en el terreno económico, financiero e informático, con el uso de la desinformación y de campañas que alimentan el miedo, para influir en la opinión pública. En muchos países, incluso en el Sur global, el aumento del gasto militar se presenta como la única respuesta a un futuro incierto o a amenazas percibidas, mientras que el coste real recae sobre los más pobres, que ven reducirse los recursos destinados a la sanidad, la educación y los servicios sociales.

205. Detrás de todo esto se esconde un falso «realismo», basado no solo en la lógica arraigada de la fuerza, sino también en una convicción cultural y antropológica, como si la guerra fuera inevitablemente parte de la naturaleza humana. Siempre ha sido así, se dice, salvo breves paréntesis, ¡y así será siempre! Por lo tanto, el problema ya no es la paz, perdida como referencia en el horizonte internacional, sino cómo y cuándo actuar militarmente, mientras se sostiene que sería irresponsable no prepararse para el enfrentamiento. En cambio, lo que es verdaderamente irresponsable es la *Realpolitik*, esta forma de «realismo» político, que siembra en las conciencias y en la cultura la resignación ante una guerra ineludible, y califica la paz y el diálogo como posiciones utópicas o irracionales, que ignoran los riesgos en juego. Por el contrario, la paz no es una esperanza ingenua ni solo una ausencia de guerra: es fruto, siempre posible, de la justicia y la caridad.

206. En este clima, el nihilismo y el pragmatismo acaban entrelazándose y normalizando errores gravísimos: los extremismos religiosos y los fanatismos identitarios se alían con un economicismo irracional, mientras que la política recurre con facilidad a la desinformación, a la ridiculización del adversario y a la construcción sistemática de miedos y resentimientos. Así, la diversidad del otro se vive cada vez más como una amenaza, alimentando el deseo de posesión, la voluntad de dominio, las ambiciones hegemónicas, los abusos de poder y el miedo a la diferencia e , y preparando un terreno en el que pueden madurar nuevos conflictos casi sin que nos demos cuenta.[186]

207. Este es un terreno fértil para nuevas guerras, quizá aún más peligrosas que las del pasado porque tienden a perder todo límite ético. Lo que antes se consideraba inaceptable hoy puede llevarse a cabo casi sin vacilaciones, mientras que la reacción internacional se adapta a la conveniencia de los distintos gobiernos más que a la gravedad objetiva de los hechos. Las decisiones parecen ahora estar guiadas casi exclusivamente por cálculos económicos, defendidos a través de ilusiones mediáticas, euforias artificiales y «sueños» que inevitablemente se desvanecen, generando frustración y nueva violencia. Cuando uno se convence de que nada es verdaderamente real y de que los «principios» no son más que una cáscara vacía, la mecha de nuevas explosiones de intolerancia y agresividad se enciende en el corazón mismo de las personas.

208. En este escenario, la cuestión de las garantías reales contra nuevas violencias sigue abierta. Cuando una cultura normaliza y justifica el conflicto, se abre una deriva peligrosa: lo que hoy parece impensable puede llegar a ser aceptable mañana en función de cálculos de utilidad o de seguridad. En países marcados por graves tensiones sociales, no podemos excluir que alguien acabe considerando el conflicto armado como una forma eficaz de desviar la atención de los problemas internos y como un instrumento de gestión cínica de las dificultades.

209. Una responsabilidad especial recae sobre quienes trabajan en el mundo de la investigación. Todos los protagonistas de este ámbito — científicos, empresarios, inversores, autoridades académicas, políticos y otros— están llamados a trabajar con una lógica de transparencia y responsabilidad, manteniendo viva la conciencia del amplio contexto en el que se inscriben los avances tecnológicos a los que contribuyen, incluidos los relacionados con la IA. Cuando uno se limita a mirar solo su propio sector, se engaña a sí mismo creyendo que desempeña una tarea moralmente neutra y evita las preguntas sobre los fines últimos que orientan determinados experimentos: así se corre el riesgo de cooperar, quizá sin quererlo, en proyectos oscuros que alimentan nuevas formas de violencia, manipulación y dominio.

Construir la civilización del amor

210. La construcción de un mundo en estado de beligerancia permanente es un mal, y hay que llamarlo por su nombre. Esta forma de describir la realidad que vivimos puede parecer sombría o pesimista, pero considero que es una denuncia necesaria. La perspectiva cristiana, sin embargo, no se agota en la denuncia del mal. Miramos la historia a la luz del Crucificado

Resucitado, a quien el Padre ha dado «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). No interpretamos el presente como un destino cerrado, sino como un campo abierto a la conversión personal y colectiva. Y creemos en la fuerza del Reino, que se desarrolla a partir de la pequeñez de un grano de mostaza, como una semilla que, una vez sembrada, brota y crece (cf. Mc 4,26-32). Mientras el ruido de la confusión nos rodea, el bien crece silenciosamente de la tierra. En palabras del profeta: «Mirad, voy a hacer algo nuevo: ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43,19).

211. Una lectura atenta de la historia lo confirma. Incluso en las noches más oscuras, el Señor suscita hombres y mujeres capaces de no resignarse y de perseverar en el bien: personas que protegen a los frágiles y abren caminos de reconciliación. La memoria de los santos y de los justos, de los constructores de paz a menudo olvidados, muestra que la gracia no elimina el conflicto con un gesto mágico, sino que genera una resistencia activa al mal y una sorprendente creatividad en el bien. Los cristianos ven las tinieblas y las llaman por su nombre, pero no se quedan quietos a contemplarlas: conocen la luz y saben que las tinieblas no la han acogido y no pueden vencerla (cf. Jn 1,5). Por eso, sirven al bien incluso donde parece tener la última palabra el dolor, sostenidos por una esperanza teologal que da a la realidad un horizonte y una dirección.

Todos podemos aportar nuestro granito de arena

212. En este punto, sin embargo, se insinúa una sutil tentación: pensar que los problemas son demasiado grandes y nosotros demasiado pequeños, y que, por lo tanto, nuestras decisiones no cambian nada. Es una forma elegante de rendirse, a menudo enmascarada de realismo. Ciertamente, no todos tienen el mismo poder para influir en la realidad: hay quienes gobiernan, quienes deciden las inversiones, quienes dirigen instituciones, quienes investigan, quienes educan, quienes informan, quienes producen; y hay quienes parecen tener solo su vida cotidiana. Sin embargo, nadie está exento de responsabilidad. Cada uno dispone de su propio ámbito de acción, y allí —y no en otro lugar— está llamado a elegir si alimenta la lógica de la fuerza (aunque solo sea con indiferencia, cinismo, mentira, odio), o si custodia la lógica de la paz (con verdad, sobriedad, cercanía, cuidado).

213. Un escritor católico del siglo XX, John Ronald Reuel Tolkien, a través de uno de los protagonistas de una de sus novelas, describió así nuestra responsabilidad: «No nos corresponde dominar todas las mareas del mundo; nuestra tarea es hacer todo lo posible por la salvación de los años en que vivimos, erradicando el mal de los campos que conocemos, con el fin de dejar a quienes vengan después una tierra sana y limpia para cultivar».[187] La civilización del amor no nace de un gesto único y espectacular, sino de una suma de pequeñas y tenaces fidelidades, que hacen frente a la deshumanización. Por eso vale la pena detenerse y considerar algunos aspectos de cómo, cada uno en su ámbito, podemos colaborar en su construcción. Sin pretender agotar el tema, propongo cinco vías de responsabilidad cotidiana y pública: desarmar las palabras, construir la paz en la justicia, asumir la mirada de las víctimas, cultivar un sano realismo, relanzar el diálogo y el multilateralismo.

Desarmar las palabras

214. La primera contribución que podemos aportar a una civilización más humana es prestar atención a nuestras palabras. «Desarmemos las palabras y contribuiremos a desarmar la Tierra».[188] El poder de las palabras es enorme y lo experimentamos en la comunicación cotidiana, cuando alguien nos dice algo que cambia nuestro estado de ánimo, para bien o para mal. «La paz comienza por cada uno de nosotros: por la forma en que miramos a los demás, escuchamos a los demás, hablamos de los demás; y, en este sentido, la forma en que nos comunicamos es de fundamental importancia: debemos decir “no” a la guerra de las palabras y de las imágenes, debemos rechazar el paradigma de la guerra».[189] Todos debemos, por tanto, hacer un examen de conciencia sobre las palabras que usamos, sobre los prejuicios de los que están impregnadas y sobre la agresividad, abierta o latente, que las habita. Tenemos una oportunidad real de contribuir al bien cada vez que decimos la verdad, que damos un consejo sensato, que apoyamos a quien necesita consuelo, que denunciemos una injusticia, que damos voz a quien no la tiene.

Construir la paz en la justicia

215. Todos, a cualquier nivel, podemos contribuir a la base de la paz, que es la justicia. De hecho, no buscamos una paz cualquiera, una ausencia de conflicto a cualquier precio, sino esa paz verdadera que nace de la justicia. «Existe una estrecha relación entre la justicia de cada uno y la paz de todos».[190] Al comentar el versículo del salmo «la justicia y la paz se besarán» (Sa/85,11b), san Agustín escribe: «No hay nadie que rehúya desear la paz, mientras que, por el contrario, no todos están dispuestos a practicar la justicia. [...] Pero realiza las obras de justicia: teniendo presente que la justicia y la paz se besan, no están en discordia. ¿Por qué quieres poner en conflicto la justicia? He aquí, por ejemplo, la justicia que te dice que no robes, pero tú no le haces caso; que no cometas adulterio, y haces oídos sordos; que no hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti; que no digas, respecto al prójimo, las cosas que no querrias que se dijeran de ti. [...] ¿Quieres, pues, alcanzar la paz? ¡Practica la justicia!».[191] ¡No nos cansemos, pues, de buscar la justicia!

Asumir la mirada de las víctimas

216. Hay situaciones en las que, para seguir siendo humanos, debemos abandonar las vacilaciones y tomar posición. Hay conflictos en los que no es justo permanecer neutrales y no basta con considerar que «no somos cómplices».[192] Cuando nos enfrentamos a bombardeos contra civiles, a ataques contra hospitales, escuelas o infraestructuras vitales, a violencias que afectan a los niños, nos encontramos ante escándalos que hieren a la humanidad misma. Por eso no podemos quedarnos en el plano de los análisis abstractos. Como ha recordado el papa Francisco, debemos «tocar la carne» de quienes sufren:[193] mirar los rostros, escuchar las historias, reconocer las heridas. Los acontecimientos dolorosos necesitan tanto de historia como de memoria, la una para intentar relatar los hechos, la otra para dar testimonio de lo vivido.

217. Dar espacio, en la información y en la educación, a la mirada y a la voz de las víctimas ayuda a tomar verdadera conciencia del abismo del mal que

encierra la guerra y, en general, toda violencia; a no aceptar como normal la lógica del conflicto; a no apartar la mirada cuando se produce una afrenta a la dignidad humana; y a devolver a las personas afectadas la dignidad de ser reconocidas y escuchadas.[194] La atención a estas voces alimenta la convicción de que, más allá de las minorías violentas, la humanidad no desea la guerra. La Iglesia puede ser, de manera especial, un lugar de memoria viva de las víctimas. Como recordaba San Pablo VI, ella siente que debe hacer suyas tanto la voz de los muertos de las guerras pasadas como la de los vivos que aún llevan sus heridas, para que su grito se convierta en un llamamiento a la paz y a la concordia y no en un prelude de nuevos conflictos.[195]

Cultivar un sano realismo

218. Necesitamos un sano realismo, que evite tanto el idealismo político como el cinismo. Existe, en efecto, un idealismo que, para salvar su propia visión del mundo, selecciona los hechos, los manipula, los renombra, y acaba habitando una realidad construida a la medida de sus propias convicciones. Existe, por otra parte, también un realismo degradado que confunde la constatación con la resignación: dado que la fuerza domina, concluye que debe dominar. El realismo auténtico no renuncia a cambiar el mundo: comienza por ver con claridad los intereses, los miedos, las limitaciones y las relaciones de poder, precisamente para calcular qué es posible conseguir y con qué pasos. No reduce la política a la moralidad, pero tampoco la entrega a la violencia: busca vías viables para que la paz sea más que una palabra, es decir, instituciones creíbles, garantías verificables, negociaciones pacíficas, prevención de conflictos y protección de la población civil.

Relanzar el diálogo

219. Para construir la civilización del amor debemos practicar el diálogo. Este es el instrumento principal de la convivencia entre las personas y entre los pueblos, y es la alternativa al conflicto abierto. Ya lo recordaba Pío XII en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, cuando afirmaba que con la paz no se pierde nada, mientras que con la guerra se puede perder todo, y que los hombres deben volver a hablarse, porque un diálogo sincero y perseverante abre siempre la posibilidad de una solución honorable.[196]

220. El diálogo es una dimensión ordinaria de la vida humana, y no se refiere únicamente a las relaciones entre los Estados. Se trata de adquirir una actitud para construir lazos de fraternidad, hechos de escucha, de miradas sinceras, de tiempo dedicado, incluso de tiempo perdido juntos. Porque si experimentamos el encuentro auténtico con el otro, el diferente, el extranjero, el migrante, se vuelve mucho más difícil incluso solo imaginar la guerra.

221. A nivel político, es urgente pasar de la «cultura del poder» a una auténtica «cultura de la negociación», en la que el diálogo y las relaciones diplomáticas se conviertan en la vía habitual para afrontar los conflictos, tal y como deseaba Giorgio La Pira: «Al método de la guerra habrá que sustituirlo por el método de la paz: el método de la negociación, del encuentro, de la convergencia: ¡es decir, el método auténticamente

humano!»..[197] La conciencia de un destino común de los pueblos exige que la cultura de la negociación se convierta cada vez más en un compromiso compartido, político y cultural, capaz de alejar gradualmente a la humanidad de la espiral de la violencia.

222. A quienes tienen el honor y la responsabilidad de gobernar, quisiera repetirles unas palabras que pronuncié al inicio de mi pontificado: «Los pueblos quieren la paz y yo, con el corazón en la mano, digo a los responsables de los pueblos: ¡encontremos, dialoguemos, negociemos! La guerra nunca es inevitable, las armas pueden y deben callar, porque no resuelven los problemas, sino que los agravan; porque pasará a la historia quien siembre la paz, no quien coseche víctimas; porque los demás no son ante todo enemigos, sino seres humanos: no malvados a quienes odiar, sino personas con quienes hablar. Rechacemos las visiones maniqueas típicas de los relatos violentos, que dividen el mundo en buenos y malos».[198]

223. Al rechazar la lógica de la violencia, el diálogo entre las religiones desempeña un papel decisivo, porque en el centro de los grandes caminos espirituales se encuentra un mensaje de paz.[199] Quien utiliza el nombre de Dios para legitimar el terrorismo, la violencia o la guerra traiciona su rostro: luchar en nombre de la religión significa, en realidad, golpear a la propia religión.[200] El «espíritu de Asís», impulsado por San Juan Pablo II y continuado en el compromiso del Papa Francisco —por ejemplo, en el diálogo con el Gran Imán de al-Azhar—, muestra que los creyentes pueden volver a beber de las fuentes más auténticas de sus tradiciones espirituales, donde no hay lugar para el odio sacralizado.

La necesidad de la diplomacia y el multilateralismo

224. En las relaciones internacionales, el diálogo es el instrumento insustituible de la diplomacia para prevenir los conflictos y restablecer los lazos de confianza. Frente a las comunicaciones impulsivas, las retóricas agresivas y las lógicas de poder que marcan nuestro tiempo, «la vocación de la diplomacia es favorecer el diálogo con todos, incluidos los interlocutores considerados más “incómodos” o que no se considerarían legitimados para negociar»,[201] utilizando hasta el extremo la humildad y la paciencia para reconstruir los más tenués signos de buena voluntad de las partes en conflicto, de modo que se pueda iniciar una pacificación.

225. También el ciberespacio se ha convertido en terreno de enfrentamiento: los ataques informáticos, la manipulación de datos y las campañas de influencia orquestadas con la ayuda de la IA pueden desestabilizar países enteros incluso antes de que se llegue a un enfrentamiento armado abierto. En este ámbito, además, la atribución de responsabilidades es a menudo incierta: cuando no está claro quién ha atacado, crece el riesgo de reacciones desproporcionadas, errores de evaluación y espirales de escalada. Por eso se necesita una diplomacia capaz de actuar también en este nuevo entorno, negociando normas compartidas sobre el uso de las tecnologías digitales, protegiendo a los civiles y a los más vulnerables de formas de violencia invisibles pero no por ello menos reales.

226. Las organizaciones internacionales, en particular la ONU, siguen siendo instrumentos esenciales para promover una civilización del amor, apoyando el diálogo entre las naciones, la solución pacífica de los conflictos, el desarrollo integral de los pueblos, la protección de las personas más vulnerables, el desarme y el cuidado de la creación. A través de estas instancias, la comunidad internacional puede tratar de reducir las desigualdades, defender los derechos de los refugiados y las minorías, liberar recursos destinados al armamento para destinarlos a la promoción humana y proteger la Casa común. La Santa Sede apoya y acompaña este compromiso, aunque reconoce que la actual debilidad de la ONU y del sistema político internacional pone de manifiesto la necesidad de reformas profundas: no se trata solo de ajustes técnicos, ya que la crisis de convicciones y de valores afecta también a los fundamentos éticos de la vida de las naciones y dificulta orientar el multilateralismo hacia el verdadero bien común.[202]

227. En el contexto internacional, la diplomacia de la Santa Sede asume el principio evangélico de la misericordia como criterio concreto de la acción política. Es una de las formas en que la Santa Sede se pone al servicio de la humanidad, apelando a las conciencias a la caridad y a la verdad, defendiendo la dignidad de cada persona y haciéndose eco de los pobres, los migrantes y las víctimas de las guerras. De este modo, la diplomacia pontificia expresa la catolicidad de la Iglesia y contribuye a la construcción de una civilización del amor en la que también las nuevas tecnologías estén orientadas al bien común.

Rezar y esperar

228. Estas vías de compromiso se nutren de la oración y la alimentan. Para nosotros, en efecto, la paz, ante todo, «proviene de Dios, Dios que nos ama a todos incondicionalmente».[203] Es un don entregado por Jesús a sus discípulos el día de Pascua: «¡La paz esté con vosotros! Esta es la paz de Cristo Resucitado, una paz desarmada y una paz desarmante, humilde y perseverante».[204] Con estas palabras saludé a la Iglesia y al mundo el día de mi elección al trono de Pedro, y deseo repetirlas para invitar a todos a pedir este don. No nos cansemos de orar por la paz y de comprometernos a realizarla en nuestras relaciones y en la sociedad.

Conclusión

229. «Que cada uno vea cómo construye» (1 Cor 3,10): son palabras de san Pablo, que exhorta a los cristianos de Corinto a custodiar la unidad. Queridos hermanos y hermanas, nos hemos interrogado sobre el mundo que estamos construyendo, preguntándonos qué significa custodiar a la persona humana en la era de la inteligencia artificial. Al término de este recorrido, deseo entregaros un itinerario de vida cristiana sobrio y exigente con el que vivir este cambio de época a la luz del Evangelio. Es un camino que nace de la contemplación del designio de Dios, vive la unidad eclesial alimentándose de la Palabra y de la Eucaristía, construye el mundo en el bien y reza junto con la Virgen María.

El Verbo se hizo carne

230. En un mundo atravesado por tantas maniobras que apuntan a conquistar mercados y espacios de influencia, a menudo revestidas de retóricas tranquilizadoras y construcciones ideológicas seductoras, nuestro corazón siente la necesidad de descubrir un designio diferente, sabio y benévolo, semejante al que María contempla en *el Magnificat*, cuando proclama que de generación en generación se extiende la misericordia de Dios sobre los que le temen.[205] Este designio de misericordia atraviesa la historia también hoy, en medio de los cambios más rápidos e inquietantes marcados por los algoritmos y las redes globales, y se convierte en la brújula para una existencia evangélica en la era digital.

231. En el centro está el misterio de la Encarnación: el Verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros. La carne del Hijo, pobre y vulnerable, evoca la carne de tantos hermanos y hermanas despojados de su dignidad y reducidos al silencio:[206] y a través de esta cercanía el don de la paz entra en el mundo de manera paradójica: como poder de convertirnos en hijos de Dios, que se despierta cuando nos dejamos conmover por el llanto de los pequeños, por la fragilidad de los ancianos, por el silencio de las víctimas, por el esfuerzo de quienes luchan contra el mal que no querían cometer.[207] En esta carne herida y amada, el Padre nos muestra la verdadera humanidad de una vida que se realiza en la apertura y en la comunión, hasta hacernos desear que su voluntad se cumpla así en la tierra como en el cielo.[208]

232. En las promesas del transhumanismo y de algunas corrientes poshumanistas, que persiguen una humanidad potenciada y casi desencarnada, reconocemos un deseo que nos concierne: la necesidad de una vida más plena, menos expuesta a la fragilidad y al sufrimiento. La Encarnación abre, sin embargo, un camino diferente. Mientras que ideologías antiguas y nuevas empujan al hombre a superar técnicamente el límite y a elevarse por encima de los demás para afirmar un dominio, el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud,[209] toma sobre sí nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación. No hay momento ni condición humana que no sea digna de Dios: «Según la enseñanza de nuestra fe, tenemos y adoramos, en nuestros misterios, a un Dios que nace en el pesebre, a un Dios que vive y viaja por Judea, a un Dios que muere en la cruz, a un Dios muerto que yace en el sepulcro».[210] El futuro de la humanidad encuentra así su criterio en la capacidad de acoger esta forma divina de acercarse, de compartir el peso del mundo, de transformar las relaciones desde dentro. «¡Oh, maravilla [...] el hombre es Dios y este Dios-Hombre pasa por todos esos grados, soporta todos esos estados y los ennoblece, los santifica, los deifica en sí mismo!».[211] Lo que salva al hombre es el amor divino que desciende hasta el punto más frágil de su historia y la regenera desde lo más profundo.

233. Por eso, como creyente entre creyentes, invito a contemplar en el rostro del Hijo una *magnífica humanidad* que ilumina también el tiempo de la IA. En Cristo comprendemos que el hombre está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, en lugar de espectador resignado de

procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad.[212] La dignidad que el Espíritu Santo graba en cada uno de nosotros se reconoce también en la capacidad de reflexionar críticamente, de elegir y de amar gratuitamente, de entablar relaciones auténticas. Ningún sistema de cálculo, por muy sofisticado que sea, genera un corazón que se entrega, ni una conciencia que discierna el bien. Incluso cuando las máquinas superan en eficiencia, el centro de la historia sigue siendo un rostro humano que pide ser mirado. Este rostro humano es la plenitud hacia la que camina la historia. Es el misterio de la recapitulación, la certeza de que el Padre ha decidido reunir en Cristo, único Cabeza, todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf. Ef 1, 10). En este designio, nada de lo que es auténticamente humano se perderá, sino que todo será purificado y reunido en Aquel que recoge cada fragmento de vida, cada lágrima y cada auténtico logro humano para sustraerlos de la nada y entregarlos, redimidos, al Padre.

Un solo cuerpo en Cristo

234. La espiritualidad que necesitamos es una espiritualidad eucarística, es decir, una espiritualidad de la unidad eclesial en el amor. La Encarnación y la Pascua revelan a Dios que entra en nuestra condición humana y la transfigura en el don de sí mismo. Este don permanece presente y actuante en la Eucaristía, en la que el Señor se comunica y reúne a la Iglesia, para que su ofrenda se convierta en principio de unidad y fuente de vida nueva. De esta comunión nace también la solidaridad cristiana, pues la «unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a quienes Él se entrega».[213] Como explica san Agustín a los nuevos cristianos de su Iglesia, el pan y el vino sobre el altar son el sacramento de la unidad de los fieles en Cristo: «Lo que se ve tiene un aspecto material, lo que se entiende produce un efecto espiritual. Si quieres comprender [el misterio] del cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol que dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros* (1 Cor 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor se deposita el misterio de vosotros mismos: recibid el misterio de vosotros mismos. A lo que sois, responded: *Amén*, y al responderlo, lo suscribís. De hecho, se os dice: *El Cuerpo de Cristo*, y vosotros respondéis: *Amén*. Sed miembros del cuerpo de Cristo, para que vuestro *Amén* sea verdadero».[214]

235. El «Amén» que pronunciamos en la liturgia, el Cuerpo que comemos y la Sangre que bebemos, dan forma a toda nuestra vida. La Eucaristía «es el encuentro más personal con el Señor y, sin embargo, nunca es solo un acto de devoción individual».[215] En ella se manifiesta visiblemente que «somos la Iglesia de Cristo, somos sus miembros, su cuerpo. Somos hermanos y hermanas en Él. Y en Cristo, aunque seamos muchos y diferentes, somos una sola cosa: *“In Illo uno unum”*».[216] La Eucaristía nos abre a la justicia y al compartir, con una atención preferencial hacia quienes llevan el peso de la pobreza y la marginación. Y mientras que las nuevas redes económicas y tecnológicas pueden generar exclusión, aislamiento y dependencias, la Iglesia, alimentada por la Eucaristía, está llamada a hacer visible otra medida, cuidando los vínculos, devolviendo la voz a los invisibles y orientando los procesos hacia la dignidad de las personas.

La obra de nuestro tiempo

236. La espiritualidad que deseo transmitir es la del «arquitecto prudente» que, animado por la esperanza del Reino de Dios, se compromete a construir el mundo en el bien (cf. *1 Cor 3,10*). Como escribí al principio de esta reflexión,[217] hoy nuestra construcción debe tener como fundamento la relación con Dios, como regla la aceptación del límite humano como realidad natural y positiva, como estilo la corresponsabilidad y el lenguaje evangélico. Al final del camino, el proyecto de una civilización del amor se perfila con mayor claridad y la obra parece ya en marcha, sobre todo gracias a tantas piedras vivas firmemente unidas a Cristo, la piedra angular (cf. *1 Pe 2,4-6*). En esta obra estamos llamados a asumir un papel activo, sin refugiarnos en el espiritualismo o en nuestros pequeños mundos: debemos ser fieles a la verdad, invertir en la educación, cuidar las relaciones, amar la justicia y la paz.

237. ¡Mantengámonos fieles a la verdad! Al vivir inmersos en un flujo incesante de información, opiniones e imágenes, sabemos lo fácil que es orientar decisiones y preferencias mediante algoritmos cada vez más sofisticados.[218] En este contexto, es importante custodiar un corazón que ama la verdad, que desea lo que es justo más que los contenidos de mayor atractivo, que busca la sabiduría más que el impacto inmediato. La verdad que no debemos perder es la que se refiere a Dios y al ser humano, tal y como Cristo nos los reveló. Es necesario abandonar una visión individualista y técnica del hombre, como si la realidad fuera pura materia que modelar en función de intereses egoístas, tanto individuales como de grupo.[219] Cultivemos, en cambio, lo que el Papa Francisco ha definido como un «antropocentrismo e e situado»,[220] que reconoce al ser humano como criatura insertada en un entramado de relaciones con los demás seres vivos y con toda la creación. La fidelidad a la verdad exige integrar las posibilidades que ofrece la técnica en un camino de sabiduría, capaz de custodiar a la vez la dignidad de cada persona y el futuro de nuestra Casa común.

238. ¡Invertamos en la educación, que comienza por nosotros mismos! Todos necesitamos formarnos para vivir lo digital de manera humana, como parte integrante de la educación en la fe y en la buena vida del Evangelio. Debemos educarnos para considerar el mundo digital como un nuevo continente por evangelizar, que requiere misioneros generosos y maduros en la fe. En particular, se necesitan adultos que redescubran su vocación de artesanos de la educación, dispuestos a un trabajo cotidiano y paciente, sostenido por alianzas educativas amplias y compartidas. Acompañar a los niños y jóvenes en el uso de las tecnologías como espacio de relación responsable, ayudándoles a reconocer los riesgos y a elegir lo que hace crecer la libertad interior, representa hoy una forma concreta de caridad y de salvaguarda de su dignidad. Educar a las nuevas generaciones para que crean que la evolución de las tecnologías no sigue un camino inevitable, sino que puede ser orientada por la responsabilidad personal y colectiva, constituye uno de los servicios más valiosos al bien común.

239. ¡Cuidemos las relaciones! En una época que tiende a acelerar y fragmentar, la carne humana sigue pidiendo ser cuidada y reconocida por manos capaces de ternura, por mentes atentas y por palabras amables. La cultura digital multiplica las conexiones y ofrece nuevas posibilidades de encuentro; sin embargo, el corazón humano conserva una necesidad irrenunciable de cercanía. Os invito a custodiar los lugares y los momentos en los que la presencia física sigue siendo decisiva: la mesa compartida, la comunidad cristiana que se reúne, la visita a quien está solo, el servicio a los pobres. Son signos de una humanidad que sigue creyendo que cada cuerpo es templo del Espíritu y casa de Dios, y precisamente esta alianza entre gloria y fragilidad se convierte en criterio para evaluar los modelos antropológicos propuestos por la cultura actual.

240. ¡Amemos la justicia y la paz! Las mismas tecnologías que facilitan la comunicación y el acceso a los recursos pueden sustentar modelos que explotan a los más vulnerables, alimentan nuevas formas de esclavitud y transforman el conflicto en una oportunidad de lucro. Cada elección técnica o económica se convierte en un lugar de discernimiento espiritual, una ocasión para verificar si los avances de la IA abren espacios de justicia y participación o si concentran la riqueza y el poder en manos de unos pocos. Os invito a observar con lucidez las cadenas de producción digital, las condiciones de trabajo que se esconden tras nuestros dispositivos, los mecanismos que se benefician de la manipulación y de la guerra y, al mismo tiempo, a buscar vías concretas para hacer crecer la equidad, la participación y el cuidado de la creación. La esperanza que anunciamos viene del cielo «para generar, aquí abajo, una historia nueva»: precisamente por eso, quien cree se compromete para que, en lugar de las desigualdades, haya espacio para una mayor justicia y para que «en lugar de la industria de la guerra se afirme la artesanía de la paz».[221]

241. Mirando hacia el mañana, deseo evocar la imagen de Nehemías, a quien al inicio de este camino elegimos como compañero y figura guía. Nehemías escucha el clamor de una ciudad herida, lleva ese dolor a la oración, discierne ante Dios, pide ayuda, obtiene permiso para partir, organiza el trabajo, afronta resistencias internas y externas y, ladrillo a ladrillo, reconstruye con el pueblo las murallas de Jerusalén. En él reconozco una parábola luminosa de nuestra vocación de ser, en la era de la transformación digital, no espectadores resignados de las fracturas sociales y culturales, no simples comentaristas de las ruinas, sino mujeres y hombres que entran en las obras de la historia —laboratorios de investigación, empresas tecnológicas, escuelas, medios de comunicación, instituciones, comunidades locales— para levantar lo que se ha derrumbado y proteger lo que está expuesto. Al igual que Nehemías, también nosotros estamos llamados a unir la escucha y el valor, la oración y la responsabilidad, para que la ciudad de los hombres sea más habitable, incluso cuando las lógicas tecnocráticas y los intereses particulares parecen prevalecer.

242. La imagen de la reconstrucción de Jerusalén evoca la promesa del Nuevo Testamento, de la ciudad santa que se nos da, ante todo, como un don. En el Apocalipsis, la nueva Jerusalén desciende hacia nosotros como un don para todo el pueblo de Dios, «preparada como una novia adornada

para su esposo» (Ap 21,2). Las murallas de Jerusalén ya no son fortificaciones defensivas, sino los adornos preciosos de la Esposa del Cordero. Sus puertas, que Nehemías custodiaba con tanta atención, permanecen permanentemente abiertas a todas las naciones. La presencia de Dios ofrece a todos luz y vida. La ciudad es un nuevo Edén, con su agua viva ofrecida a los sedientos y con su árbol de la vida, cuyas hojas «sirven para sanar a las naciones» (Ap 22,2). A la espera de su cumplimiento, esta visión se presenta ante nosotros como una exhortación, un llamamiento a superar nuestras divisiones y a trabajar juntos: este es el camino de Jesucristo, ayer, hoy y siempre.

El canto de la esperanza: el Magnificat

243. El cuarto punto de este programa de vida cristiana, tras la fe que contempla el diseño de amor del Padre, la caridad que nos une en un único cuerpo eclesial y la esperanza que sostiene nuestra acción en el mundo, es la oración. El canto de María acompaña nuestro compromiso. Ante Isabel, que le anuncia que se ha convertido en la madre del Señor, María estalla en un himno de alabanza y alegría: su alma glorifica al Señor y su espíritu se regocija en Dios, su salvador, porque Él ha elegido para su plan de salvación a una joven, pobre y humilde. De repente, María ve toda la historia con los ojos de este descubrimiento. Nada ha cambiado a su alrededor: la situación sociopolítica de su época sigue siendo la misma, con los romanos dominando su tierra y su pueblo dividido y humillado. Sin embargo, todo ha cambiado en su interior, y eso le permite ver lo invisible. Dios *ya* ha desplegado el poder de su brazo, *ya* ha dispersado a los soberbios, derrocado a los poderosos, exaltado a los humildes, colmado de bienes a los hambrientos y enviado a los ricos con las manos vacías. Él *ya* ha socorrido a Israel, su siervo. Dios «se pone del lado de los últimos. El suyo es un proyecto que a menudo queda oculto bajo el terreno opaco de los acontecimientos humanos, que ven triunfar a “los soberbios, los poderosos y los ricos”. Sin embargo, su fuerza secreta está destinada a revelarse al final».[222]

244. La Virgen María no solo nos enseña a ver la obra invisible de Dios, sino que también dirige nuestra mirada «hacia los puntos de fractura de la humanidad, allí donde se produce la distorsión del mundo, en el contraste entre humildes y poderosos, entre pobres y ricos, entre saciados y hambrientos», educándonos «a adquirir un punto de vista diferente para mirar el mundo desde abajo, con los ojos de quien sufre, no con la óptica de los grandes; para mirar la historia con la mirada de los pequeños y no con la perspectiva de los poderosos; para interpretar los acontecimientos de la historia con el punto de vista de la viuda, del huérfano, del extranjero, del niño herido, del exiliado, del fugitivo».[223] Así, la Virgen se convierte en «poetisa y profetisa de la redención», porque de sus labios brota «el himno más fuerte e innovador que jamás se haya pronunciado, el *Magnificat*, es Ella quien revela el diseño transformador de la economía cristiana, el resultado histórico y social, que aún hoy toma del cristianismo su origen y su fuerza».[224]

245. Con la misma fe de María, nos convertimos en tejedores de esperanza en nuestro mundo, compartiendo lo que somos y lo que tenemos, para que la presencia de Jesús crezca entre nosotros y se concrete su Reino. En la

humilde fidelidad de cada día, también el tiempo de la IA puede convertirse en un paso en el que el Espíritu hace madurar la civilización del amor en nuestra vida: el Señor sigue haciendo nuevas todas las cosas y mantiene abierta para cada época la posibilidad de convertirse en historia de salvación a la luz de la Encarnación. Confío este deseo a la Madre de Cristo, a la mujer del *Magnificat*, para que acompañe nuestros pasos en este presente cambiante y custodie en cada uno de nosotros la confianza en el Evangelio, de modo que podamos dar testimonio de la belleza de una magnífica humanidad habitada por Dios.

Dado en Roma, en San Pedro, el 15 de mayo del año 2026, segundo de mi pontificado.

-
- [1] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966), 1042.
- [2] Cf. *ibid.*, 11: AAS 58 (1966), 1033-1034.
- [3] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965), 5.
- [4] Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891), 22: ASS 23 (1890-1891), 653.
- [5] Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 69: AAS 101 (2009), 702.
- [6] Francisco, Carta enc. *Laudato sí'* (24 de mayo de 2015), 104: AAS 107 (2015), 888.
- [7] *Ibid.*
- [8] San Agustín, *Confesiones*, I, 1, 1: CCSL 27, Turnhout 1981, 1.
- [9] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 183: AAS 105 (2013), 1097.
- [10] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966), 1054; cf. Decreto *Apostolicam actuositatem*, 7: AAS 58 (1966), 843-844.
- [11] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 44: AAS 58 (1966), 1065.
- [12] Francisco, Exhortación apostólica **Evangelii gaudium** (24 de noviembre de 2013), 257: AAS 105 (2013), 1123.
- [13] San Juan Pablo II, Carta apostólica en forma de Motu proprio *Socialium scientiarum* (1 de enero de 1994): AAS 86 (1994), 209.
- [14] Francisco, Carta enc. *Laudato sí'* (24 de mayo de 2015), 61: AAS 107 (2015), 871.
- [15] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 41: AAS 80 (1988), 570-572.
- [16] Id., Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), 35: AAS 87 (1995), 27.
- [17] *Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice* (17 de mayo de 2025): AAS 117 (2025), 696.
- [18] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 222: AAS 105 (2013), 1111.
- [19] Cf. *ibid.*, 236: AAS 105 (2013), 1115; Id., Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 215: AAS 112 (2020), 1045-1046.
- [20] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 13: AAS 57 (1965), 17.
- [21] Cf. San Pablo VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971), 4: AAS 63 (1971), 403.
- [22] Véase Francisco, Exhortación apostólica **Evangelii gaudium** (24 de noviembre de 2013), 243: AAS 105 (2013), 1118.
- [23] Cf. Pío XII, Exhort. ap. *Menti Nostrae* (23 de septiembre de 1950): AAS 42 (1950), 657-702.
- [24] San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 5: AAS 83 (1991), 799.

- [25] Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931), 39: AAS 23 (1931), 189; cf. Pío XII, *Mensaje radiofónico con motivo del 50.º aniversario de la «Rerum novarum»*: AAS 33 (1941), 198.
- [26] Cf. Id., *Discurso al Sagrado Colegio de Cardenales y a la Prelatura Romana* (24 de diciembre de 1940): AAS 33 (1941), 13.
- [27] Cf. San Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), 2-3: AAS 53 (1961), 402.
- [28] Cf. Id., Carta enc. *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), 87: AAS 55 (1963), 301.
- [29] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.
- [30] Cf. Id., Declaración *Dignitatis humanae*, 2: AAS 58 (1966), 930-931.
- [31] Véase San Pablo VI, Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 14: AAS 59 (1967), 264.
- [32] *Ibid.*, 87: AAS 59 (1967), 299.
- [33] Cf. Id., Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971), 4-7: AAS 63 (1971), 404-406.
- [34] San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 36: AAS 80 (1988), 561.
- [35] Cf. Id., Carta enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 19: AAS 73 (1981), 625-629.
- [36] Cf. *ibid.*, 10: AAS 73 (1981), 600-602.
- [37] Cf. Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 14: AAS 80 (1988), 526-528.
- [38] Cf. *ibid.*, 16: AAS 80 (1988), 531.
- [39] Cf. *ibid.*, 31-33: AAS 80 (1988), 555-559.
- [40] Cf. Id., Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 46: AAS 83 (1991), 850-851.
- [41] Cf. *ibid.*, 42: AAS 83 (1991), 845-846.
- [42] Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 21: AAS 101 (2009), 656.
- [43] Véase *ibid.*, 22: AAS 101 (2009), 657.
- [44] Véase *ibid.*, 24: AAS 101 (2009), 658-659.
- [45] Véase *ibid.*, 36: AAS 101 (2009), 671-672.
- [46] *Ibid.*, 2: AAS 101 (2009), 642.
- [47] Cf. Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 198: AAS 105 (2013), 1103.
- [48] Id., Carta enc. *Laudato sí'* (24 de mayo de 2015), 49: AAS 107 (2015), 866.
- [49] Id., Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 127: AAS 112 (2020), 1013.
- [50] Id., Carta enc. *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), 167: AAS 116 (2024), 1421.
- [51] Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 2004, 32.
- [52] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966), 1045.
- [53] *Ibid.*, 22: AAS 58 (1966), 1042.
- [54] Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 38.
- [55] San Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 14: AAS 71 (1979), 284.
- [56] Véase Benedicto XVI, Carta enc. **Caritas in veritate** (29 de junio de 2009), 11: AAS 101 (2009), 647-648.
- [57] San Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), 31: AAS 85 (1993), 1159.
- [58] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.
- [59] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 11: AAS 83 (1991), 806-807.
- [60] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dignitas infinita* (2 de abril de 2024), 7: AAS 116 (2024), 592-593.
- [61] Cf. *ibid.*, 8: AAS 116 (2024), 593-594.
- [62] *Ibid.*, 1: AAS 116 (2024), 589-590.

- [63] Cf. San Juan Pablo II, *Ángelus con personas con discapacidad en la catedral de Osnabrück* (16 de noviembre de 1980): *Enseñanzas de Juan Pablo II*, vol. III/2, Ciudad del Vaticano 1980, 1232.
- [64] Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 152.
- [65] Cf. San Juan Pablo II, *Discurso ante la 50.ª Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 2: *Enseñanzas de Juan Pablo II*, vol. XVIII/2, Ciudad del Vaticano 1998, 731.
- [66] Id., *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (2 de octubre de 1979), 7: AAS 71 (1979), 1147-1148.
- [67] Id., *Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 1999), 3: AAS 91 (1999), 379.
- [68] Véase San Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), n. 5: AAS 55 (1963), 259.
- [69] San Pablo VI, *Mensaje a la Conferencia Internacional sobre los Derechos Humanos* (15 de abril de 1968): AAS 60 (1968), 285.
- [70] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 2: AAS 87 (1995), 402.
- [71] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966), 1047-1048; San Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), 80: AAS 85 (1993), 1197-1198; Ídem, Carta enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 7-28: AAS 87 (1995), 408-427.
- [72] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 208: AAS 112 (2020), 1043.
- [73] Cf. *ibid.*, 209: AAS 112 (2020), 1043-1044.
- [74] *Ibid.*, 23: AAS 112 (2020), 977. Cf. Id., Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 212: AAS 105 (2013), 1108.
- [75] Benedicto XVI, Exhort. ap. *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 83: AAS 99 (2007), 169.
- [76] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.
- [77] Véase: Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 164.
- [78] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 235: AAS 105 (2013), 1115.
- [79] Id., Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 105: AAS 112 (2020), 1005.
- [80] San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 38: AAS 80 (1988), 564.
- [81] Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 220: AAS 105 (2013), 1110.
- [82] Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 169.
- [83] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 16: AAS 112 (2020), 974.
- [84] Cf. San Juan Pablo II, *Discurso ante la 50.ª Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 8: *Enseñanzas de Juan Pablo II*, vol. XVIII/2, 735.
- [85] Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 171.
- [86] San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 31: AAS 83 (1991), 831.
- [87] Id., *Homilía durante la Misa celebrada para los agricultores en Recife* (7 de julio de 1980), 4: AAS 72 (1980), 926.
- [88] Id., Carta enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 19: AAS 73 (1981), 626.
- [89] Francisco, Carta enc. *Laudato sí'* (24 de mayo de 2015), 93: AAS 107 (2015), 884; cf. Id., Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 120: AAS 112 (2020), 1010.
- [90] *Ibid.*, Exhortación apostólica **Evangelii gaudium** (24 de noviembre de 2013), 189: **AAS** 105 (2013), 1099.
- [91] Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 187.
- [92] Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891), 26: ASS 23 (1890-1891), 656.
- [93] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 11: AAS 83 (1991), 806-807.
- [94] Cf. *ibid.*
- [95] Cf. *ibid.*, 48: AAS 83 (1991), 852-854.

- [96] Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 169: AAS 112 (2020), 1028.
- [97] Cf. *ibid.*, 168: AAS 112 (2020), 1027-1028.
- [98] Cf. San Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 17: AAS 59 (1967), 265-266.
- [99] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 32 y 54: AAS 112 (2020), 980 y 988.
- [100] Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 58: AAS 101 (2009), 693-694.
- [101] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 116: AAS 112 (2020), 1009.
- [102] San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 38: AAS 80 (1988), 564.
- [103] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 116: AAS 112 (2020), 1009.
- [104] Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 48: AAS 101 (2009), 685.
- [105] Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966), 1045-1046.
- [106] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 42: AAS 80 (1988), 572-574.
- [107] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 53: AAS 105 (2013), 1042.
- [108] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 36-37: AAS 80 (1988), 561-564.
- [109] Francisco, *Mensaje para la CX Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado* (29 de septiembre de 2024): AAS 116 (2024), 735.
- [110] San Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 14: AAS 59 (1967), 264.
- [111] Cf. *ibid.*, 17: AAS 59 (1967), 265-266; Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 125-127: AAS 112 (2020), 1012-1013.
- [112] Véase San Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 14: AAS 59 (1967), 264; Benedicto XVI, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (8 de enero de 2007): AAS 99 (2007), 73; Francisco, *Discurso a los representantes de los pueblos indígenas con motivo de la XL sesión del Consejo de Gobernadores del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola* (15 de febrero de 2017): AAS 109 (2017), 244-245.
- [113] *Documento final de la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (26 de octubre de 2024), 17.
- [114] Cf. *ibid.*, 11.
- [115] Cf. *ibid.*, 103-108.
- [116] Cf. *ibid.*, 100-101.
- [117] Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 94: AAS 112 (2020), 1001.
- [118] Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 53.
- [119] Cf. Francisco, Carta enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), 106-109: AAS 107 (2015), 889-891.
- [120] R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1951, 89.
- [121] San Pablo VI, *Discurso con motivo del XXV aniversario de la FAO* (16 de noviembre de 1970): AAS 62 (1970), 833.
- [122] Cf. Francisco, *Discurso al Consejo para un capitalismo inclusivo* (11 de noviembre de 2019): *L'Osservatore Romano*, 11-12 de noviembre de 2019, 8.
- [123] Véase Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota *Antiqua et nova* (14 de enero de 2025): AAS 117 (2025), 159-210; Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre de 2023): AAS 116 (2024), 54-64; Ídem, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): AAS 116 (2024), 261-266; Id., *Discurso en la sesión del G7 sobre inteligencia artificial. «Una herramienta fascinante y formidable»* (14 de junio de 2024): AAS 116 (2024), 866-875; Comisión Teológica

Internacional, *Quo vadis, humanitas? Reflexionar sobre la antropología cristiana ante algunos escenarios sobre el futuro de lo humano* (9 de febrero de 2026); *Mensaje para la LX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2026): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2026, 2-3.

[124] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota *Antiqua et nova* (14 de enero de 2025), 96: AAS 117 (2025), 201.

[125] Francisco, *Discurso a los participantes en el encuentro «Minerva Dialogues» promovido por el Dicasterio para la Cultura y la Educación* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 465.

[126] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota *Antiqua et nova* (14 de enero de 2025), 41: AAS 117 (2025), 178.

[127] Cf. *ibid.*, 44-45: AAS 117 (2025), 179-180.

[128] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 40: AAS 83 (1991), 843.

[129] Cf. Comisión Teológica Internacional, *Quo vadis, humanitas? Reflexionar sobre la antropología cristiana ante algunos escenarios sobre el futuro de lo humano* (9 de febrero de 2026), 63.

[130] Cf. San Pablo VI, *Discurso con motivo del XXV aniversario de la FAO* (16 de noviembre de 1970): AAS 62 (1970), 833.

[131] Comisión Teológica Internacional, *¿Quo vadis, humanitas? Reflexionar sobre la antropología cristiana ante algunos escenarios sobre el futuro de lo humano* (9 de febrero de 2026), 3.

[132] «Si se menosprecia el corazón, se menosprecia también lo que significa hablar desde el corazón, actuar con el corazón, madurar y cuidar el corazón. Cuando no se valora lo específico del corazón, perdemos las respuestas que la inteligencia por sí sola no puede dar, perdemos el encuentro con los demás, perdemos la poesía. Y perdemos la historia y nuestras historias, porque la verdadera aventura personal es aquella que se construye a partir del corazón. Al final de la vida, solo esto contará»: Francisco, Carta enc. *Dilixit nos* (24 de octubre de 2024), 11: AAS 116 (2024), 1372.

[133] V. Frankl, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, Boston 1963, 213.

[134] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, q. 112, a. 1, co.; q. 114, a. 5, co.: ed. Leonina, VII, Roma 1892, 323 y 349.

[135] Cf. *ibid.*, q. 114, a. 1, co.: ed. Leonina, VII, 344.

[136] Cf. Id., *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 3: ed. Leonina, L, Roma 1992, 96; *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1, ad 3: ed. Leonina, IV, Roma 1888, 72.

[137] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 8: AAS 105 (2013), 1022.

[138] San Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-287.

[139] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, 28: CCSL 48, Turnhout 1955, 451.

[140] Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 34: AAS 101 (2009), 668-669.

[141] San Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), 32: AAS 85 (1993), 1159.

[142] Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 207: AAS 112 (2020), 1043.

[143] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, III, Nueva York 1962, 474.

[144] *Discurso a los profesionales de la comunicación* (12 de mayo de 2025): AAS 117 (2025), 682.

[145] Benedicto XVI, *Mensaje con motivo de la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2013): AAS 105 (2013), 183.

[146] Francisco, *Discurso con motivo de la entrega de las insignias de la Orden Piano al Sr. Philip Pullella y a la Sra. Valentina Alazraki* (13 de noviembre de 2021): *L'Osservatore Romano*, 13 de noviembre de 2021, 12.

[147] Cf. Platón, *Carta VII*, 344b-c: ed. Souilhé, XIII/1, Paris 1931 (*CUF, Série grecque* 63), 54.

[148] Cf. *Discurso a los participantes en el coloquio «The Dignity of Children and Adolescents in the Age of Artificial Intelligence»* (13 de noviembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 13 de noviembre de 2025, 3.

- [149] Cf. *Discurso a los miembros del Consejo Asesor de la RCS Academy* (7 de noviembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 7 de noviembre de 2025, 4.
- [150] San Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 3: AAS 73 (1981), 584.
- [151] Cf. Francisco, Carta enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), 128: AAS 107 (2015), 898.
- [152] Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota *Antiqua et nova* (14 de enero de 2025), 67: AAS 117 (2025), 188-189.
- [153] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 18: AAS 73 (1981), 622-625.
- [154] Cf. Francisco, Carta enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), 109: AAS 107 (2015), 891.
- [155] Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 32: AAS 101 (2009), 666.
- [156] Véase: Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 268.
- [157] Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 64: AAS 101 (2009), 698.
- [158] Cf. Francisco, Carta enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), 129: AAS 107 (2015), 899.
- [159] Cf. *ibid.*
- [160] Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 108: AAS 112 (2020), 1006.
- [161] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones. Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico-financiero* (6 de enero de 2018), 6: AAS 110 (2018), 772.
- [162] Francisco, *Saludo al personal del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA)* (14 de febrero de 2019): AAS 111 (2019), 309. Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 22: AAS 101 (2009), 657.
- [163] Cf. *ibid.*, 36: AAS 101 (2009), 671-672.
- [164] Cf. Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 204: AAS 105 (2013), 1105-1106.
- [165] Cf. San Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), 87: AAS 59 (1967), 299.
- [166] Cf. San Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 39: AAS 83 (1991), 841.
- [167] Véase: Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 211.
- [168] Cf. San Juan Pablo II, Carta *Gratissimam sane* (2 de febrero de 1994), 17: AAS 86 (1994), 903-906.
- [169] Cf. Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos, *Sons and Daughters of the Light. A Pastoral Plan for Ministry with Young Adults* (12 de noviembre de 1996), Washington D.C. 1996, I, 3.
- [170] Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 290.
- [171] Cf. *ibid.*, 214.
- [172] Cf. Francisco, *Mensaje para la celebración de la XLVIII Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre de 2014), 4: AAS 107 (2015), 70-71.
- [173] Cf. Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, Ciudad del Vaticano 2000, 5.3.
- [174] Así en las bulas *Sicut dudum* (13 de enero de 1435) y *Etsi suscepti* (9 de enero de 1442) de Eugenio IV y en las bulas *Dum diversas* (18 de junio de 1452) y *Romanus Pontifex* (8 de enero de 1455) de Nicolás V. Las presiones políticas y, a veces, también las económicas, se impusieron a las exigencias evangélicas. La evangelización se vio así frecuentemente doblegada o malinterpretada según las injerencias de los poderes temporales, relativizando la incompatibilidad de la esclavitud con la conciencia cristiana.
- [175] Cf. León XIII, Carta encíclica *In plurimis* (5 de mayo de 1888): *Acta Leonis XIII*, VIII, Roma 1889, 169-192. Cabe señalar que aún en 1866 el Santo Oficio distinguía entre los aspectos inmorales y morales de la servidumbre, sin condenarla plenamente: Roma,

Archivo del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Instr. 1293: Instrucción del Santo Oficio sobre diversas dudas de monseñor Massaia, vicario apostólico en el país de los Galla*, abril de 1866, respuesta a la pregunta n.º 15.

[176] Cf. San Juan Pablo II, Bula *Incarnationis mysterium* (29 de noviembre de 1998), 11: AAS 91 (1999), 139-141.

[177] Cf. San Pablo VI, *Regina caeli* (17 de mayo de 1970): *Enseñanzas de Pablo VI*, VIII, Ciudad del Vaticano 1971, 506.

[178] Véase Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 183: AAS 112 (2020), 1033-1034.

[179] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.

[180] San Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965): AAS 55 (1965), 881.

[181] Organización de las Naciones Unidas, *Carta de las Naciones Unidas* (26 de junio de 1945), Preámbulo.

[182] Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 258: AAS 112 (2020), 1061: «De hecho, en las últimas décadas todas las guerras han pretendido tener una “justificación”. El *Catecismo de la Iglesia Católica* habla de la posibilidad de una legítima *defensa* mediante la fuerza militar, con el supuesto de demostrar que existen ciertas “condiciones rigurosas de legitimidad moral”. Sin embargo, se cae fácilmente en una interpretación demasiado amplia de este posible derecho. Así se pretende justificar indebidamente incluso ataques “preventivos” o acciones bélicas que difícilmente no acarrearán “males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar”»; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2309.

[183] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota *Antiqua et nova* (14 de enero de 2025), 99: AAS 117 (2025), 202-203.

[184] Cf. *ibíd.*, 103: AAS 117 (2025), 204.

[185] Cf. *Audiencia a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Reunión de Obras de Ayuda a las Iglesias Orientales (ROACO)* (26 de junio de 2025): AAS 117 (2025), 847-849.

[186] Cf. Francisco, *Mensaje para la LIII Jornada Mundial de la Paz* (8 de diciembre de 2019): AAS 112 (2020), 54-61.

[187] J.R.R. Tolkien, *El Señor de los Anillos. Parte III: El retorno del rey*, Nueva York 1965, 190.

[188] *Discurso a los profesionales de la comunicación* (12 de mayo de 2025): AAS 117 (2025), 682.

[189] *Ibid.*

[190] San Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 1998), 1: AAS 90 (1998), 147.

[191] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 84, 12: CCSL 39, Turnhout 1956, 1172-1173.

[192] Cf. Francisco, Carta enc. *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), 22: AAS 116 (2024), 1375-1376.

[193] Cf. *Id.*, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 115: AAS 112 (2020), 1008-1009.

[194] Cf. *ibíd.*, 261: AAS 112 (2020), 1062.

[195] Cf. San Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965): AAS 57 (1965), 878-879.

[196] Cf. Pío XII, Mensaje radiofónico «*Un'ora grave*» (24 de agosto de 1939): AAS 31 (1939), 334.

[197] G. La Pira, *Reflexiones sobre el Concilio*. Discurso del alcalde de Florencia, el profesor Giorgio La Pira, a las «*Guides de France*» (Roma, 4 de septiembre de 1962), Florencia 1962, 6.

[198] *Discurso a los participantes en el Jubileo de las Iglesias Orientales* (14 de mayo de 2025): AAS 117 (2025), 686.

[199] Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), 271: AAS 112 (2020), 1066.

[200] Cf. *Id.*, *Llamamiento de paz en Asís con motivo de la Jornada Mundial de Oración por la Paz. «Sed de paz. Religiones y culturas en diálogo»* (20 de septiembre de 2016): AAS 108 (2016), 1124.

[201] *Id.*, *Discurso de felicitación por el Año Nuevo al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (9 de enero de 2025): AAS 117 (2025), 110.

- [202] Cf. Id., *Discurso a los participantes en la XXXVIII sesión de la FAO (20 de junio de 2013)*: AAS 105 (2013), 616-617.
- [203] *Primera bendición «Urbi et Orbi»* (8 de mayo de 2025): AAS 117 (2025), 660.
- [204] *Ibid.*
- [205] Véase *la homilía de las Primeras Vísperas de la Solemnidad de María Santísima, Madre de Dios* (31 de diciembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 2 de enero de 2026, 1-2.
- [206] Cf. *Homilía de la Misa del día en la solemnidad de la Natividad del Señor* (25 de diciembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 27 de diciembre de 2025, 3.
- [207] Cf. *ibid.*
- [208] Cf. *Ángelus en la solemnidad de la Epifanía* (6 de enero de 2026): *L'Osservatore Romano*, 7 de enero de 2026, 3.
- [209] Cf. *Homilía de la Misa de la Noche de la Solemnidad de la Natividad del Señor* (24 de diciembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 27 de diciembre de 2025, 2.
- [210] P. de BÉrulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, Discours IV, Unité de Dieu en l'incarnation. Œuvres complètes*, Paris 1856, col. 218.
- [211] *Ibid.*
- [212] Cf. *Discurso en la Conferencia «Artificial Intelligence and Care of Our Common Home»* (5 de diciembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 5 de diciembre de 2025, 2.
- [213] Benedicto XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), 14: AAS 98 (2006), 228.
- [214] San Agustín, *Sermones, 272: In die Pentecostes ad infantes de sacramento: PL 38*, Paris 1865, col. 1247.
- [215] Benedicto XVI, *Homilía en la Misa «De la Cena del Señor»* (21 de abril de 2011): AAS 103 (2011), 321.
- [216] *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22 de diciembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 22 de diciembre de 2025, 6-7.
- [217] Cf. *supra*, nn. 11-14.
- [218] Véase *el discurso pronunciado en el coloquio «La dignidad de los niños y los adolescentes en la era de la inteligencia artificial»* (13 de noviembre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 13 de noviembre de 2025, 3.
- [219] Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 34: AAS 101 (2009), 668-670.
- [220] Francisco, Exhort. ap. *Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), 67: AAS 115 (2023), 1059.
- [221] Cf. *Ángelus en la solemnidad de la Epifanía* (6 de enero de 2026): *L'Osservatore Romano*, 7 de enero de 2026, 3.
- [222] Benedicto XVI, *Audiencia general* (15 de febrero de 2006): *L'Osservatore Romano*, 16 de febrero de 2006, 4.
- [223] *Meditación con motivo de la Vigilia de oración y del Rosario por la paz* (11 de octubre de 2025): *L'Osservatore Romano*, 13 de octubre de 2025, 2.
- [224] San Pablo VI, *Homilía en el Santuario mariano de Nuestra Señora de Bonaria* (24 de abril de 1970): AAS 62 (1970), 301