
Análisis teológico de la encíclica *Magnifica humanitas* de León XIV

Carlos Alexander Totumo Mejías, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0007-5000-130X
Carlostotumo@gmail.com

Recibido: 1 junio 2026 / Aceptado: 8 julio 2026

Resumen: Este artículo examina la arquitectura argumentativa de la encíclica *Magnifica Humanitas* de León XIV a la luz de tres ideas centrales. En primer lugar, reconstruye la base antropológica del documento, centrada en la dignidad humana, la relacionalidad constitutiva de la persona y la comprensión cristológica del ser humano a la luz del Verbo encarnado. En segundo término, analiza los principales retos contemporáneos identificados por la encíclica, especialmente el paradigma tecnocrático, la concentración del poder tecnológico, la inteligencia artificial, la deshumanización digital y la rehabilitación cultural y política de la guerra. Finalmente, expone la propuesta de acción formulada desde la Doctrina social de la Iglesia, destacando los princi-

pios del bien común, la subsidiariedad, la solidaridad, el destino universal de los bienes, la justicia social y el desarrollo humano integral como criterios para orientar éticamente la técnica en la era digital. El estudio sostiene que la novedad del texto no consiste en romper con la tradición social católica, sino en actualizarla frente a las condiciones inéditas del presente, proponiendo una crítica del poder tecnológico articulada desde una antropología teológica de la dignidad y una praxis histórica ordenada a la fraternidad y al cuidado de la persona.

Palabras clave: *Magnifica Humanitas*, dignidad humana, inteligencia artificial, paradigma tecnocrático, Doctrina social de la Iglesia.

Theological Analysis of the Encyclical *Magnifica Humanitas* of Leo XIV

Abstract: This article examines the argumentative structure of Pope Leo XIV's encyclical *Magnifica Humanitas* in the light of three central ideas. Firstly, it reconstructs the anthropological foundation of the document, centred on human dignity, the relational nature inherent to the person, and the Christological understanding of the human being in the light of the Incarnate Word. Secondly, it analyses the main contemporary challenges identified by the encyclical, particularly the technocratic paradigm, the concentration of technological power, artificial intelligence, digital dehumanisation and the cultural and political rehabilitation of war. Finally, it sets out the proposal for action formulated on the basis of the Church's social doctrine, highlighting the

principles of the common good, subsidiarity, solidarity, the universal destination of goods, social justice and integral human development as criteria for the ethical guidance of technology in the digital age. The study argues that the novelty of the text does not lie in breaking with the Catholic social tradition, but rather in updating it in the face of the unprecedented conditions of the present, proposing a critique of technological power grounded in a theological anthropology of dignity and a historical praxis oriented towards fraternity and the care of the person.

Keywords: *Magnifica Humanitas*, human Dignity, artificial intelligence, technocratic Paradigm, Church social Teaching.

1. Introducción

La encíclica *Magnifica Humanitas* de León XIV se sitúa explícitamente en continuidad con la tradición inaugurada por *Rerum novarum*. Con esta encíclica, publicada en 1891, León XIII impulsó una reflexión sistemática sobre la sociedad, la economía y la política que hoy identificamos como Doctrina social de la Iglesia. El Papa León XIV asume ese legado² y lo relee a la luz de las *res novae* del presente, especialmente frente al impacto de la inteligencia artificial sobre la comprensión de la

² El capítulo segundo de la encíclica expone el recorrido magisterial de las afirmaciones teológicas y sociales de la *Rerum novarum*.

persona, la configuración de las relaciones sociales y la reorganización de las estructuras del poder.

Desde esta perspectiva, la propuesta de León XIV se inscribe en la Tradición y en el Magisterio, y aspira a ofrecer no sólo un juicio moral sobre las transformaciones técnicas de la época, sino también un discernimiento teológico y social capaz de orientar la acción histórica. La encíclica parte de la convicción de que la reflexión cristiana debe confrontarse con la vida concreta de los pueblos y con los conflictos que atraviesan cada tiempo; por eso, su lectura de la técnica no permanece en el plano abstracto, sino que se despliega como una interpretación histórica de las condiciones culturales, políticas y antropológicas del presente.

El análisis teológico que desarrolla este artículo no sigue de manera lineal los cinco capítulos de la encíclica, sino que reorganiza su contenido según tres núcleos de interpretación. En primer lugar, expone la base antropológica que sostiene su argumentación. En segundo término, examina los retos contemporáneos que el paradigma tecnocrático y la inteligencia artificial plantean a esa visión de la persona. Finalmente, presenta la propuesta de acción formulada desde la Doctrina social de la Iglesia, mostrando cómo los principios del bien común, la subsidiariedad, la solidaridad, el destino universal de los bienes y la justicia social pueden orientar una praxis histórica capaz de custodiar la dignidad humana en la era digital.

2. Base antropológica

El discernimiento social realizado por la encíclica está fundado en una comprensión teológica de la persona humana. Desde la perspectiva judeocristiana “la creación lleva impresa una bondad originaria que la mirada humana debe custodiar, cultivar y hacer madurar” (n. 20). Esta afirmación vincula la condición humana con una responsabilidad recibida: el ser humano no se comprende como dueño absoluto de sí ni del mundo, sino como custodio de un bien previo que debe desplegarse históricamente. En este marco se inserta la convicción cristológica decisiva del *Gaudium et spes* 22: “Los cristianos alzamos los ojos hacia el Dios que se hizo carne, sabiendo que ‘el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado’” (n. 1). La humanidad de Cristo no aparece aquí

como un mero modelo moral externo, sino como la clave hermenéutica desde la que puede comprenderse la verdad de lo humano.³

Desde este fundamento antropológico, el deseo humano es interpretado como apertura constitutiva hacia Dios y hacia la plenitud; apertura que es explicada desde una perspectiva agustiniana: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁴. Según esta afirmación agustiniana, el hombre no solamente ha sido creado por Dios, sino que está constitutivamente abierto y anhelante de una plenitud, la cual solamente alcanza en su creador. En efecto, afirma el Papa, “Dios ha inscrito en nuestro corazón un deseo de felicidad que abraza todas las dimensiones de la vida” (n. 11). Por ello, la condición humana no puede reducirse a autoconstrucción técnica ni a optimización funcional. Más aún, debemos “aceptar los límites y la fragilidad de la humanidad sin considerarlos un error que haya que corregir” (n. 12). Lejos de degradar a la persona, el límite forma parte de su verdad y de su posibilidad de maduración.

La plenitud humana, en este sentido, sólo se alcanza en clave relacional y oblativa. Así, “el ser humano está llamado a la comunión con Dios y ‘no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo’” (n. 48). La tradición cristiana, según recuerda el texto, sostiene además que “el ser humano está llamado a trascenderse no por evasión de la realidad” (n. 127), sino para realizarse en el amor, de tal manera que la transformación más alta de lo humano no nace de la autosuficiencia, sino del don y de la gracia.⁵ De ahí que “cuando aceptamos esta posibilidad de trascendernos a nosotros mismos con la gracia de Dios no renegamos de nosotros mismos, no nos volvemos menos humanos [...] Aquí se encuentra – continúa afirmando la encíclica – la diferencia radical respec-

³ “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” porque su humanidad es plenamente libre, abierta a los demás, capaz de construir relaciones solidarias y preciosas, y entregada al don total de sí” (n. 49).

⁴ Esta afirmación agustiniana, tomada de *Confesiones* I,1,1, es expuesta en el número 8 de la encíclica.

⁵ El número de la encíclica citado continúa afirmando que “la fe [cristiana] 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 ‘sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana’, porque hay una distancia infinita entre nuestra naturaleza y la vida de Dios [...] Dios mismo es quien supera la desproporción ‘infinita’” (n. 127).

to a los sueños prometeicos: lo que salva lo humano no es la autosuficiencia potenciada, sino una relación que libera, una comunión que transforma [...] El futuro de una persona no es calculable, sino que está confiado a su libertad —elevada por la inagotable gracia divina— y a las relaciones que cultiva” (n. 128).

Esta visión adquiere particular relieve frente a las narrativas contemporáneas del transhumanismo y del posthumanismo. El texto observa que “en las promesas del transhumanismo y de algunas corrientes posthumanistas, que persiguen una humanidad potenciada y casi desencarnada, reconocemos un deseo que nos interpela: la necesidad de una vida más plena, menos expuesta a la fragilidad y al sufrimiento. Pero la Encarnación abre un camino diferente. Mientras las ideologías antiguas y nuevas empujan al hombre a la superación técnica del límite y a elevarse por encima de los demás para afianzar un dominio, el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo que desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud, asume nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación” (n. 232). En atención a esta antropología cristológica, el Papa nos invita “a contemplar en el rostro del Hijo una *magnífica humanidad* [...] En Cristo comprendemos que el hombre está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, y no espectador resignado ante los procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad” (n. 233). La encarnación, por tanto, no legitima la fuga de la vulnerabilidad, sino que la asume y la redime.

La dignidad humana recibe aquí una formulación robusta: “el hombre y la mujer son creados ‘a imagen y semejanza’ (cf. Gn 1,26-27) del Dios trinitario. Cada persona, hecha constitutivamente para la relación, es 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 rol que desempeña, ni de las decisiones justas o equivocadas que toma, sino que es un don que la precede y la excede, dado por Dios como expresión de su amor que nunca falla” (n. 50). En esta línea, la encíclica distingue diversas dimensiones de la dignidad —moral, social, existencial y ontológica—⁶ y subraya que “la

⁶ La encíclica expone estas dimensiones de la dignidad a través de las siguientes palabras: a) *La dignidad moral* es el modo en el que la persona orienta sus propias decisiones y su propio obrar; b) *la dignidad social* son las condiciones de vida de la persona y en el respeto

dignidad fundamental de cada persona no se adquiere, no debe ganarse ni necesita ser demostrada” (n. 53). Por eso mismo, “todo ser humano es creado a imagen de Dios e incorporado a una red de relaciones que lo vinculan a los demás, a los pueblos y a la creación” (n. 73), y la fe cristiana invita a leer esta realidad como una responsabilidad recíproca: “no somos simplemente vecinos unos de otros, sino que estamos confiados los unos a los otros” (n. 74).

A partir de aquí, el documento critica toda antropología reductiva. “Absolutizar una sola dimensión del ser humano es siempre erróneo [...] La inteligencia, si se absolutiza, termina por velar otras dimensiones esenciales de la vida: el afecto, la voluntad, la entrega y la relación” (n. 113). Del mismo modo, la vulnerabilidad no debe interpretarse como simple déficit: “Todo lo que representa un ‘límite’ —incapacidad, enfermedad, ancianidad, sufrimiento, vulnerabilidad— tiende a ser leído principalmente como un defecto que hay que corregir, más que como un espacio 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” (n. 118). “Precisamente —continúa afirmando el Papa— en nuestro ser limitados es donde encuentran lugar la compasión, la sincera preocupación ante las necesidades de los demás” (n. 119).⁷

Para concluir el desarrollo antropológico expuesto, es necesario subrayar que la antropología planteada no es ingenua, ya que también reconoce el carácter falible del ser humano. Sin embargo, aun en el dolor y el fracaso, la humanidad conserva una apertura a la conversión. Por ello, el

concreto que le es reconocido por la sociedad; c) *la dignidad existencial* es el modo en el que una persona percibe el valor de sí y de su propia vida; y d) *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; ningún pecado, ningún fracaso, ninguna humillación, ninguna exclusión puede afectar el valor profundo de una vida humana que Él ha querido y llamado al ser. (cf. n. 52) [Hemos modificado la redacción de la cita para dar mejor claridad expositiva].

⁷ Para ahondar en la idea de la fragilidad como oportunidad de desarrollo integral de la persona son especialmente relevantes los siguientes números de la encíclica:

N. 120: “Aun cuando el límite se manifiesta como dolor interior, la sensatez humana enseña a no negarlo ni eliminarlo, sino a integrarlo. Para eliminar totalmente el dolor sería necesario, a fin de cuentas, apagar también el amor y el deseo”.

N. 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

Papa afirma que “aun 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, recorriendo caminos de conversión y reconciliación” (n. 121). Desde esta antropología integral se comprende también la subordinación de las estructuras económicas a la persona: “La persona humana es un fin y no un medio, y el orden económico debe permanecer subordinado a su dignidad y al bien común” (n. 152).

3. Retos contemporáneos

El diagnóstico de los retos contemporáneos parte de la convicción de que la fe cristiana debe leer históricamente las transformaciones del presente. Por ello, la encíclica no aborda la técnica como un fenómeno aislado, sino como una configuración cultural y política que incide en la manera de comprender a la persona, de organizar la vida social y de distribuir el poder. En este horizonte, la responsabilidad eclesial consiste en discernir los signos de la época para contribuir, desde el Evangelio, a una historia más justa y fraterna.

Con una poderosa clave simbólica, el documento contrapone dos modelos de construcción histórica: Babel y Nehemías.⁸ El primero expresa la tentación de una humanidad autosuficiente que busca estabilidad, poder y homogeneización sin referencia a Dios; el segundo remite a la reconstrucción compartida, paciente y relacional de la ciudad. Frente al “síndrome de Babel”, que hoy puede asumir la forma de la idolatría del lucro, de la uniformidad digital y de la reducción del otro a medio, la encíclica propone el “camino de Nehemías”, esto es, una lógica de escucha, corresponsabilidad y trabajo compartido. Esta oposición no es meramen-

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 escándalo”.

⁸ Estos modelos tienen como referente las dos ciudades que San Agustín plantea en su obra *La ciudad de Dios*, XIV, 28, y que el Papa menciona con las siguientes palabras: “San Agustín describe la historia humana como un lugar de lucha entre dos amores, que han construido dos modos de habitar el mundo y de convivir, dos ‘ciudades’: por un lado, el amor a Dios y al prójimo; por otro, únicamente el amor a sí mismo” (n. 130).

te bíblica o espiritual, sino también sociopolítica, pues pone en juego dos modos de concebir el poder, la técnica y la convivencia humana.

El modelo de Nehemías adquiere, en este contexto, un espesor programático singular. Más que una simple referencia bíblica, funciona como una figura de reconstrucción política y social basada en la corresponsabilidad. Frente a las soluciones impuestas verticalmente, la encíclica subraya una lógica de colaboración en la que cada actor participa según su lugar, de modo que la ciudad se rehace no por uniformidad, sino por articulación de diferencias en torno a un bien compartido. Así, la crítica al tecnocratismo queda asociada a una defensa de la participación, la escucha y la reconstrucción de los vínculos comunitarios.

Por ello, la alternativa a Babel⁹ se formula de modo inequívoco: “Evitemos, por tanto, el ‘síndrome de Babel’: la idolatría del lucro que sacrifica a los débiles, la uniformidad que aplana las diferencias, la pretensión de un lenguaje único —incluso digital— capaz de traducirlo todo, incluso el misterio de la persona, en datos y rendimientos. 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 también toma un rostro técnico. Elijamos, en cambio, el ‘camino de Nehemías’, que pone de relieve el valor del trabajo compartido para hacer que la ciudad de Dios sea un lugar seguro para los exiliados que regresaron. Hoy, reconstruir 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 en el cual hacer crecer la justicia y la fraternidad” (n. 10). De este modo, el texto

⁹ Las características del modelo de Babel son: “Querer asegurarse estabilidad y poder, y sobre todo ‘perpetuarse un nombre’” [...] La empresa parece imponente: una sola lengua, una sola tecnología, una sola dirección. Sin embargo, el proyecto esconde un profundo engaño: es una obra concebida sin referencia a Dios, sustentada por una uniformidad que elimina la diversidad y que, en lugar de la comunión, elige la homogeneización. 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” (n. 7).

hace del trabajo compartido una respuesta concreta a la fragmentación contemporánea.

Estas palabras no significan un rechazo a ultranza de la ciencia y la técnica. Para evitar este error hermenéutico, el Papa realiza una valoración positiva, pero no ingenua. “Los descubrimientos científicos son presentados como un talento confiado a la humanidad” (n. 9) y la técnica se describe como “un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre” (n. 9). La valoración positiva de la ciencia queda, a su vez, complementada por una cautela ética constante debido a que “la tecnología puede curar, conectar, educar, cuidar la Casa común; pero también puede dividir, descartar, generar nuevas injusticias” (n. 9). Precisamente por ello, se advierte que “el poder y la omnipresencia de las tecnologías emergentes se entrelazan con el tejido de la vida cotidiana, moldean los procesos de toma de decisiones e inciden profundamente en el imaginario colectivo” (n. 4). El problema de fondo aparece cuando se instala el *paradigma tecnocrático*, definido como “la tendencia a dejar que la lógica de la eficiencia, del control y del lucro gobierne por sí sola las decisiones personales, sociales y económicas. En ese caso, la técnica deja de ser instrumento y pasa a convertirse en criterio, reduciendo la creación a objeto de explotación y a las personas a engranajes de un sistema que se pretende cada vez más eficaz” (n. 92).

La encíclica insiste además en que los avances tecnológicos “no son neutrales, porque toma el rostro de quien la concibe, la financia, la regula, la utiliza” (n. 9). Por eso plantea una pregunta hermenéutica decisiva: “quién detenta ese poder y hacia qué fines lo orienta” (n. 5). Esta cuestión es especialmente urgente en un contexto en el que los principales motores del desarrollo tecnológico son actores privados y transnacionales, cuyo poder supera a menudo el de muchos gobiernos. La concentración del poder en pocas manos genera opacidad, dificulta el control público y acrecienta el riesgo de nuevas dependencias, exclusiones y desigualdades.¹⁰ A esta concentración se une la seducción de promesas tecnológicas desproporcionadas, por lo que resulta indispensable evitar “el riesgo de desviarse hacia metas engañosas: la ilusión de una tecnología que prome-

¹⁰ “Cuando un poder de tal magnitud se concentra en pocas manos, tiende a hacerse opaco y a eludir el control público, y crece el riesgo de un desarrollo distorsionado que provoca nuevas dependencias, exclusiones, manipulaciones y desigualdades” (n. 95).

te liberarnos de toda fragilidad o modelos de bienestar que ‘dejan atrás’ a pueblos enteros” (n. 12). En tal escenario, la persona “corre el riesgo de ser valorada principalmente en base al rendimiento que ofrece” (n. 94), lo que revela una profunda mutación antropológica y política.

La inteligencia artificial (IA) constituye, dentro de este marco, un caso paradigmático. El texto habla explícitamente de “la era de la inteligencia artificial, en la que la dignidad humana corre el riesgo de verse eclipsada por nuevas formas de deshumanización” (n. 15). Su diagnóstico es matizado. Reconoce, en primer lugar, el carácter cambiante y opaco de estos sistemas¹¹ y, en segundo lugar, la encíclica advierte que no puede equipararse esta “inteligencia” con la humana. Las inteligencias artificiales imitan ciertas funciones y pueden superarlas en velocidad o capacidad de cálculo, pero permanecen ligadas al tratamiento de datos, carecen de conciencia moral y no habitan el horizonte afectivo, relacional y espiritual que hace posible la sabiduría.¹²

En este marco, la defensa de la dignidad humana adquiere un relieve normativo decisivo. La encíclica advierte que “es importante vigilar para que este crecimiento en la conciencia de la dignidad humana no sea ofuscado bajo la presión de nuevas ideologías o de determinados intereses

¹¹ “Es oportuno anteponer dos consideraciones: 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. En segundo lugar, todos nosotros, incluidos quienes los diseñan, sabemos muy poco sobre su funcionamiento efectivo. Las inteligencias artificiales modernas están más ‘cultivadas’ que ‘construidas’ [...] Se manifiesta, por tanto, la urgencia de un doble compromiso: por una parte, una profundización de la investigación científica; por otra, un ejercicio de discernimiento moral y espiritual” (n. 98)

¹² “Hay que evitar el equívoco de equiparar esta ‘inteligencia’ a la humana. Estos sistemas imitan ciertas funciones de la inteligencia humana. Al hacerlo, a menudo la superan en velocidad y amplitud de cálculo, ofreciendo beneficios concretos en numerosos campos. Y, sin embargo, esta potencia sigue ligada exclusivamente al tratamiento de datos [...] Ella no tiene una conciencia moral: no juzga el bien y el mal, no capta el sentido último de las situaciones ni asume el peso de las consecuencias. Pueden imitar lenguajes, comportamientos, valoraciones; pueden simular empatía o comprensión, pero no conoce lo que produce, porque no reside en el horizonte afectivo, relacional y espiritual en el que el ser humano se vuelve sabio [...] Trabaja a través de un proceso de adaptación estadística a partir de datos y retroalimentaciones, que puede ser muy eficaz, pero no implica un crecimiento interior” (n. 99).

de gran poder en el mundo de hoy [... ya que] la persona termina reduciéndose a un medio para obtener resultados, a un recurso para ser usado y explotado, y no es reconocida como fin en sí misma, jamás instrumentalizable” (n. 51). Se trata, por tanto, de impedir una doble confusión: la antropológica, que equipara simulación y comprensión, y la política, que delega en sistemas automáticos decisiones que afectan a la vida humana.

De ahí que los peligros deshumanizadores de la IA no sean accidentales ni marginales. Según la encíclica, estos sistemas “pueden acostumbrarnos a delegar demasiado y a buscar respuestas rápidas, debilitando el juicio personal y la creatividad [...] corre el riesgo de hacernos olvidar que estas reflejan los parámetros culturales de quienes las han proyectado y adiestrado, con todas sus virtudes y defectos [...] en usuarios poco conscientes puede inducir a engaño y dar la falsa impresión de estar en una relación con un auténtico sujeto personal. Cuando la palabra es simulada, esta no construye una relación, sino una apariencia [...] que pierda el deseo mismo de buscar realmente al otro” (n. 100). La crítica no se limita, por tanto, a la eficiencia o a la seguridad, sino que alcanza el núcleo mismo de la experiencia humana: el juicio, la creatividad y la relación interpersonal. A ello se suma su huella ecológica, ya que “los actuales sistemas de IA requieren grandes cantidades de energía y agua, inciden de manera significativa en las emisiones de anhídrido carbónico y consumen recursos de manera intensiva” (n. 101). Además, cuando la IA interviene en procesos que afectan derechos, oportunidades, reputación y libertad, su uso “nunca es un hecho puramente técnico” (n. 102), razón por la cual el discernimiento ético no puede limitarse al fin perseguido, sino que debe interrogar el diseño mismo del sistema y la idea de persona y de sociedad que queda inscrita en sus datos y arquitecturas.

En consecuencia, la encíclica reclama responsabilidad, transparencia, gobernanza y prudencia. Sin embargo, en este momento del argumento el interés principal no radica todavía en detallar los instrumentos normativos, sino en mostrar que el problema tecnológico es inseparable de una determinada comprensión del poder y de la persona. Por eso, la discusión sobre marcos jurídicos, controles independientes o criterios de diseño remite, en última instancia, a una cuestión previa: si la técnica permanecerá subordinada al bien humano o si tenderá a convertirse en una racionalidad autosuficiente que reorganiza la vida social según la lógica de la eficacia.

La crítica al poder tecnológico culmina en una reflexión sobre la guerra, la cultura armamentística y la degradación del espacio público. La encíclica denuncia “la expansión de una cultura del poder, hecha de polarizaciones y violencias” (n. 185), así como “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” (n. 190). Esta rehabilitación se ve favorecida, además, por “una preocupante pérdida de la memoria histórica [...] Sin una memoria viva de los horrores de la guerra, las decisiones políticas corren el riesgo de tomarse sobre la base de cálculos de fuerza, carentes de una visión de las consecuencias a largo plazo” (n. 191). A todo ello se añade la mediación digital de los conflictos. El texto advierte: “A todo esto se suma un elemento nuevo y decisivo: la dimensión mediática y digital. Las redes de comunicación, los entornos informativos fragmentados y los algoritmos que premian el enfrentamiento pueden amplificar la polarización y el resentimiento, acelerar la propaganda y dificultar el discernimiento común. Así, la guerra no sólo se libra, sino que también se prepara culturalmente a través de narrativas simplistas, lógicas de amigo-enemigo, desinformación y miedo” (n. 192). La encíclica relaciona esta deriva con la estructura económica de la guerra y denuncia “el crecimiento de la industria bélica, que se ha convertido en un sector clave de la economía de algunos países. La estrecha conexión entre los intereses económicos, los aparatos militares y las decisiones políticas genera una ‘nación armada’ [...] Frente a esto] No podemos ignorar los enormes intereses económicos que están detrás de la guerra” (n. 193). En este marco, la incorporación de la IA al ámbito militar agrava todavía más la situación, puesto que han surgido “sistemas de armas con autonomía operativa [que hacen] que la guerra sea más ‘viable’ y menos sujeta al control humano [...] Por ello, el desarrollo y el uso de la IA en el ámbito bélico deben estar sujetos a las restricciones éticas más rigurosas, y al respeto de la dignidad humana y de la sacralidad de la vida, evitando una carrera armamentista” (n. 197).

Frente a esta lógica, la encíclica propone construir “la civilización del amor”, entendida no como idealismo ingenuo, sino como traducción institucional de la fraternidad y de la justicia en medio de los conflictos del

presente.¹³ Esta propuesta se sostiene en una visión realista de la historia, donde “la gracia no elimina el conflicto con un gesto mágico, sino que genera una resistencia activa al mal y una creatividad sorprendente en el bien” (n. 211), y donde “la civilización del amor no nace de un gesto único y espectacular, sino de una suma de fidelidades pequeñas y tenaces, que hacen frente a la deshumanización” (n. 213). De este modo, la acción histórica cristiana queda definida como una praxis perseverante de reconstrucción de vínculos, instituciones y culturas de paz.

4. Propuesta de acción desde la Doctrina social de la Iglesia

La propuesta de acción planteada por la encíclica no consiste en sustituir a la comunidad política ni en confundir los planos de la acción eclesial y civil. Más bien, afirma que, desde sus respectivas autonomías, ambas deben colaborar en la búsqueda del bien común.¹⁴ De igual forma, subraya que “la Iglesia ‘no quiere levantar la bandera de la posesión de la verdad’, porque la verdad no es un territorio a defender, sino un bien que se comparte” (n. 25). Esta disposición abre un horizonte de cooperación pública, escucha mutua y discernimiento común.

El verdadero progreso, en este marco, no puede medirse únicamente por la potencia de los medios disponibles. La encíclica sostiene que “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” (n. 15), y añade que “la calidad de una civilización se mide no por el poder de sus medios, sino por el cuidado que sabe ofrecer, por la capacidad de reconocer un rostro en el otro y no una función”

¹³ “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” (n. 186).

¹⁴ “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 fortalece los cimientos del tejido social. No pretende asumir las funciones que competen al Estado; por el contrario, valora su servicio al bien común y reconoce con convicción la responsabilidad que las instituciones civiles ejercen en la sociedad” (n. 21).

(n. 114). Desde esta lógica, los derechos humanos aparecen como traducción histórica de la dignidad intrínseca de la persona.¹⁵ Son inviolables, universales e inalienables, pero su defensa exige no quedarse en declaraciones formales:¹⁶ “No es suficiente afirmar con palabras que hombres y mujeres tienen la misma dignidad y los mismos derechos; es necesario que esto se traduzca en decisiones concretas” (n. 57).¹⁷

La propuesta de acción incluye también una ética del lenguaje y de la participación. En este punto, la encíclica subraya que el modo de hablar y de intervenir en el espacio público no es un asunto secundario: de él dependen la posibilidad del diálogo, el reconocimiento del otro y la construcción de acuerdos duraderos. Por eso, frente a los discursos que humillan o polarizan, propone una palabra veraz y franca que haga posible la deliberación común y abra caminos de cooperación.¹⁸

Las acciones a realizar en la defensa y trabajo por alcanzar un desarrollo integral de la persona se basa, en atención a la analogía de la *lógica de Nehemías*, en la subsidiariedad, según la cual ninguna instancia superior debe absorber aquello que personas, familias, comunidades locales y

¹⁵ “En 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 tutelar y promover” (n. 54).

¹⁶ “Los derechos humanos son inviolables, porque son ‘inherentes a la persona humana y a su dignidad’. En consecuencia, son universales e inalienables [...] Estos derechos comportan consecuencias prácticas y efectos jurídicos” (n. 55).

¹⁷ “La tutela de los derechos humanos hoy está expuesta a dos riesgos particularmente graves. El primero es el de una declaración puramente formal, mientras que, junto con el progreso tecnológico, avanzan de manera disimulada o evidente violaciones de la dignidad humana. El segundo, que en realidad está en la base del primero, es el de no poder reconocer el fundamento de su universalidad, porque se ha renunciado a la ‘búsqueda de los fundamentos más sólidos que están detrás de nuestras opciones y también de nuestras leyes’” (n. 56).

¹⁸ El Papa invita a “evitar las palabras que humillan o enfrentan y a optar por la claridad que ilumina y la franqueza que abre caminos” (n. 14). Esta invitación se basa en una comprensión filosófica del lenguaje, en la cual las palabras no son regidas sólo por normas gramaticales y por fonética, sino que ellas tienen un poder performativo: “El poder de las palabras es enorme y lo experimentamos en nuestra comunicación cotidiana [...] Todos debemos, por tanto, hacer un examen de conciencia sobre las palabras que usamos” (n. 214).

cuerpos intermedios pueden realizar por sí mismos.¹⁹ La encíclica lo formula con claridad: “Ninguna mano, por sí sola, basta para sostener el peso de los desafíos que atraviesa el mundo; y ninguna es tan débil como para no poder ofrecer su contribución” (n. 13). Por ello, la organización social debe respetar y favorecer la responsabilidad de cada persona, superando toda forma de paternalismo o asistencialismo, y promoviendo una auténtica corresponsabilidad.²⁰

Esta lógica se vuelve especialmente relevante en la revolución digital. En ese ámbito, la subsidiariedad exige que los procesos tecnológicos no se impongan “desde lo alto de modo opaco y unilateral, sino que estén orientados al bien común mediante transparencia, responsabilidad y formas reales de participación, como auditorías independientes, claridad en los algoritmos, acceso equitativo a los datos y mecanismos de apelación” (n. 71). La cooperación entre niveles locales, nacionales e internacionales se vuelve así imprescindible para evitar que unos pocos actores orienten por sí solos los procesos que afectan a toda la comunidad humana.²¹

En cuanto al bien común, la encíclica recuerda que no se trata de un “simple listado de condiciones o instituciones, sino de un dinamismo relacional que hace posible el desarrollo pleno de personas y asociaciones” (n. 60). Este principio se vincula con el destino universal de los bienes, que hoy debe incluir no sólo los recursos materiales tradicionales,²² sino también “las nuevas formas de propiedad: patentes, algoritmos, plataformas digitales, infraestructuras tecnológicas y datos” (n. 67). De este modo, el acceso justo a los bienes inmateriales y tecnológicos deja de ser una cuestión periférica para convertirse en una exigencia central de justicia.

¹⁹ “La organización social debe respetar y favorecer la responsabilidad de cada persona [...] aquello que pueden hacer las personas, las familias, las comunidades locales y los cuerpos intermedios no debe ser absorbido por instancias superiores” (n. 68).

²⁰ “Se debe superar toda forma de gestión paternalista o asistencialista de la vida social, promoviendo un estilo de corresponsabilidad” (n. 70).

²¹ “No se puede dejar que pocos actores por sí solos orienten los procesos, sino que es necesario construir formas de cooperación que respeten los diversos niveles de la comunidad mundial y los hagan corresponsables del bien común” (n. 72).

²² “Los bienes de la tierra —el suelo, el agua, el aire y los recursos naturales— han sido dados por Dios a toda la familia humana para sostener la vida de todos [...] Este destino universal no se refiere sólo a los bienes materiales, sino también a los bienes inmateriales y culturales” (n. 65).

La solidaridad, por su parte, aparece como principio y virtud. Como principio, expresa la interdependencia objetiva entre personas, grupos y pueblos; como virtud, exige una determinación perseverante de trabajar por el bien común con atención preferente a los más débiles. De ahí que “la solidaridad requiere que las decisiones en materia de datos, algoritmos, plataformas e IA tengan en cuenta no sólo el beneficio inmediato de algunos, sino el impacto en todos los pueblos y en las generaciones futuras” (n. 76). Esta exigencia se prolonga en la justicia social, que no se limita a corregir desigualdades ya producidas, sino que interroga los mecanismos y estructuras que las generan. En la era digital, ello implica prevenir nuevas formas de exclusión, someter a control público el uso de los datos y garantizar un acceso equitativo a las oportunidades.

La propuesta de acción incluye, además, una defensa de la verdad como bien común y condición de la democracia. La encíclica advierte que el desinterés por la verdad conduce lentamente al totalitarismo,²³ y por eso rechaza tanto la demonización como la idolatría de los medios.²⁴ Frente a la cultura digital de la inmediatez,²⁵ propone una alianza educativa que involucre a la familia, la sociedad y el Estado (cf. nn. 140-147). Igualmente, reivindica el valor del trabajo como ámbito de expresión, relación y realización personal, y denuncia aquellos enfoques tecnológicos que desespecializan, someten a vigilancia automatizada o relegan a tareas rígidas y repetitivas.²⁶ Diseñar sistemas centrados en la persona y no sólo en el rendimiento constituye aquí una exigencia ética decisiva.

²³ “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 [...] La democracia no se sustenta únicamente en normas y procedimientos, sino, ante todo, en una relación leal con los hechos y en una orientación real hacia el bien de las personas y del conjunto de la sociedad. El desinterés por la verdad conduce lenta pero inexorablemente hacia el totalitarismo” (n. 134).

²⁴ “No se debe demonizar ni idolatrar los medios, sino gestionarlos a partir de un punto fijo: la verdad es un bien común y no una propiedad de quienes tienen poder o visibilidad” (n. 137).

²⁵ “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 que supone buscar la verdad” (n. 139).

²⁶ La dimensión del trabajo como medio de realización personal y de servicio, que supera la miopía mercantilista, es una de las ideas de radical importancia en toda la encíclica. “El trabajo no es sólo fuente de ingresos, sino un ámbito decisivo en el que se

En este punto, la encíclica desarrolla con mayor precisión las exigencias normativas de una gobernanza ética de la IA. Recuerda que su uso “nunca es un hecho puramente técnico: cuando entra en procesos que inciden en la vida de las personas, afecta a sus derechos, oportunidades, reputación y libertad [...] Puede producir nuevas formas de descarte” (n. 102). Por ello, “el discernimiento ético de la IA no se puede limitar a preguntarse si usamos un determinado sistema para un fin bueno o malo, sino que debe interrogarse también sobre el modo en el que está diseñado y qué idea de persona y de sociedad queda inscrita en los datos y en los modelos que lo guían” (n. 104). Esta ampliación del juicio moral, desde la finalidad hacia el diseño y la arquitectura de los sistemas, constituye una de las aportaciones más significativas del documento.

De ahí que la responsabilidad no pueda quedar diluida en la complejidad técnica. La encíclica afirma que “para que la IA respete la dignidad humana y sirva realmente al bien común, es esencial que las responsabilidades estén claras en todas las etapas: desde quienes diseñan y programan los sistemas hasta quienes los utilizan y quienes resuelven confiarles las decisiones concretas” (n. 105). Igualmente, sostiene que “pedir prudencia, controles rigurosos y, en ocasiones, también una ralentización en la adopción de la IA no significa estar en contra del progreso, sino ejercitar un cuidado responsable hacia la familia humana [...] No basta invocar genéricamente la ética; se necesitan marcos jurídicos adecuados, vigilancia independiente, educación de los usuarios, una política que no renuncie a su tarea” (n. 106). Se trata, por tanto, de reintroducir la responsabilidad humana allí donde la fascinación tecnológica tiende a disolverla.

La subsidiariedad adquiere aquí una concreción particularmente relevante. El texto advierte que “la IA tiende a aumentar sobre todo el poder de quien ya dispone de recursos económicos, competencias y acceso a los datos [...] Por eso es indispensable que el uso de la IA —sobre todo cuando involucra bienes públicos y derechos fundamentales— esté acom-

forma la identidad, se tejen amistades y relaciones, se aprenden responsabilidades concretas y se discierne la propia vocación”. (n. 167). “Es una necesidad inherente a la condición humana, un camino habitual hacia la madurez, el desarrollo y la realización personal” (n. 149). “A través de él la persona desarrolla muchas dimensiones de su propia existencia” (n. 148). “El trabajo sigue siendo una dimensión fundamental de la experiencia humana; no es sólo un medio de subsistencia, sino también un espacio de expresión, de relaciones y de contribución a la comunidad” (n. 154).

pañado de criterios claros y controles efectivos, inspirados en la participación y la subsidiariedad [...] La propiedad de los datos no puede confiarse sólo al sector privado, sino que debe reglamentarse” (n. 108). Esta afirmación conecta directamente la crítica a la concentración del poder con la necesidad de proteger a comunidades, instituciones públicas y cuerpos intermedios frente a nuevas formas de subordinación tecnológica.

En esa misma línea, la llamada a “desarmar la IA” no pertenece sólo al ámbito militar, sino que expresa un criterio político general: “Desarmar la IA significa sustraerla a la lógica de la competencia armamentística, que hoy ya no es sólo militar sino económica y cognitiva [...] Desarmar quiere decir romper esta equivalencia entre poder tecnológico y derecho a gobernar. Desarmar no significa renunciar a la tecnología, sino impedirle el dominio sobre lo humano. Significa sustraerla a los monopolios, hacerla discutible, refutable, y por tanto habitable, restableciendo en ella la pluralidad de las culturas humanas y de las formas de vida” (n. 110). Con ello, la encíclica propone una ecología integral de la técnica: una forma de habitarla críticamente, sin idolatría, desde la pluralidad cultural y el primado de la dignidad humana.

Finalmente, todos estos principios confluyen en la categoría de desarrollo humano integral. “El desarrollo es auténtico sólo si es ‘integral’, es decir, dirigido a promover a todos los hombres y a todo el hombre” (n. 82). Esto implica que el crecimiento de personas y pueblos abarque todas las dimensiones de la existencia y permanezca abierto a las generaciones futuras. En este marco, la crítica al transhumanismo y al posthumanismo no equivale a un rechazo de la técnica, sino a una objeción frente a toda visión que trate al ser humano como materia disponible para ser perfeccionada o superada.²⁷ Por eso, la encíclica concluye su propuesta afirmando que “el humanismo cristiano no rechaza la ciencia ni la técnica, sino que las asume con gratitud y realismo, y las sitúa ‘con los pies en la tierra’

²⁷ “El transhumanismo imagina una potenciación del ser humano por medio de las tecnologías —biomedicina, ingeniería del cuerpo, dispositivos, algoritmos—, con la aspiración de incrementar el rendimiento y las capacidades. El posthumanismo, 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 ambiente, hasta imaginar que atravesará el umbral en el que la humanidad se superará a sí misma, entrando en una nueva etapa evolutiva” (n. 116).

dentro de una vocación más alta” (n. 129). Se trata, en definitiva, de ordenar la inteligencia creativa al bien común, a la justicia, al cuidado de los frágiles y de la creación, para que la técnica permanezca verdaderamente al servicio de una humanidad más humana.

5. Conclusión

A la luz de las citas examinadas, *Magnifica Humanitas* de León XIV presenta una arquitectura argumentativa coherente que parte de una antropología teológica de la dignidad, atraviesa el discernimiento crítico de los retos contemporáneos y culmina en una propuesta de acción articulada desde los principios de la Doctrina social de la Iglesia. La encíclica no se limita a denunciar los riesgos del paradigma tecnocrático o de la inteligencia artificial, sino que ofrece una visión positiva y exigente de la historia: custodiar la persona humana, reconstruir vínculos de comunión y orientar la técnica hacia el bien común. En este sentido, su novedad no radica en abandonar la tradición social católica, sino en actualizarla con rigor frente a las condiciones inéditas del presente.

La fuerza del texto radica, precisamente, en mostrar que la cuestión tecnológica es inseparable de la cuestión antropológica, política y espiritual. Allí donde la cultura contemporánea tiende a medir el valor humano según el rendimiento, el control o la capacidad de optimización, la encíclica recuerda que la persona es un fin y no un medio, que la fragilidad puede constituir un lugar de revelación y maduración, y que la justicia social debe quedar inscrita desde el origen en las estructuras y diseños que organizan la vida común. De este modo, la Doctrina social de la Iglesia aparece como una gramática viva para pensar y actuar en la era digital, no desde la nostalgia ni desde el temor, sino desde una esperanza crítica orientada hacia una *magnífica humanidad* llamada a la comunión con Dios, con los demás y con la creación.

