theFuture ofScience andEthics

Rivista scientifica a cura del Comitato Etico
della Fondazione Umberto Veronesi

Volume 2 **numero 2** ■ dicembre 2017

Fondazione Umberto Veronesi
—per il progresso delle scienze

theFuture
ofScience
andEthics

Fondazione
Umberto Veronesi
– per il progresso
delle scienze

theFuture ofScience andEthics

Rivista scientifica
del Comitato Etico
della Fondazione Umberto Veronesi
ISSN 2421-3039
ethics.journal@fondazioneveronesi.it
Periodicità semestrale
Piazza Velasca, 5
20122, Milano

Volume 2 **numero 2** ■ Dicembre 2017*

SOMMARIO

ARTICOLI

CALL FOR PAPERS: CURABILI E INCURABILI

DOCUMENTI DI ETICA E BIOETICA

RECENSIONI

NEWS *a cura di Giorgia Adamo*

theFuture ofScience andEthics

** Il numero è stato chiuso il 31 gennaio 2018.*

Articoli

Consapevolmente responsabili. Scienze cognitive e biasimo morale

Consciously responsible. Cognitive science and moral blame

MATTEO GALLETTI
matteo.galletti@unifi.it

AFFILIAZIONE
Università degli Studi di Firenze

ABSTRACT

La condizione della consapevolezza implica che siamo moralmente responsabili delle azioni (i) compiute in seguito a un atto della nostra volontà cosciente, (ii) del cui contenuto morale siamo consapevoli. Alcuni risultati nell'ambito delle scienze cognitive hanno fatto emergere aspetti del funzionamento della mente che sembrano privare la volontà cosciente di genuino potere determinativo sulle azioni individuali. Inoltre la psicologia sociale e sperimentale ha rivelato l'esistenza di pregiudizi che non siamo consapevoli di avere, ma che possono guidare le nostre reazioni verso le altre persone. Entrambi questi fenomeni hanno implicazioni importanti per definire il perimetro della responsabilità e del biasimo morale.

ABSTRACT

The awareness condition claims that we are morally responsible for (i) actions carried out by an act of our conscious will and (ii) actions whose moral content we are aware of. Some empirical results in cognitive science seem to show that conscious will lacks genuine determinative power on individual actions. Moreover, social and experimental psychology reveals the existence of implicit bias that can guide our reactions to other people. Both these phenomena have important implications for defining the scope of responsibility and moral blame.

KEYWORDS

Responsabilità morale
Moral responsibility

Consapevolezza
Awareness

Biasimo
Blame

Bias impliciti
Implicit Bias

Volontà cosciente
Conscious will

Secondo un'assunzione comune nella riflessione filosofica sulla responsabilità morale, la coscienza costituisce una condizione dirimente per poter considerare biasimevole o lodevole una persona per un'azione che ha compiuto. Formulata in questo modo la tesi è però ambigua perché il termine "consapevolezza" può essere interpretato in due modi distinti. Secondo una prima versione, si può sostenere che la consapevolezza è la proprietà che consente di distinguere gli atti "automatici", inconsci, da quelli che sono il prodotto di un ragionamento, di una deliberazione, di un'intenzione di agire e quindi consci. In questo senso, la volontà cosciente svolge un ruolo di spartiacque in senso epistemico ma anche in senso morale. Solo le azioni che sono il prodotto di deliberazioni, intenzioni, scelte coscienti sono azioni genuinamente attribuibili al soggetto e quindi candidabili a essere oggetto di lode o biasimo. La coscienza riguarda la *fonte* del nostro comportamento (siamo consapevoli del fatto che siamo "noi" a determinarlo). Si può però intendere la coscienza come consapevolezza (*awareness*), ossia come capacità di integrare il contenuto dei propri atteggiamenti nella rete delle credenze, convinzioni, valori, etc. che si ritengono importanti e che si accettano. In questo secondo senso, quindi, si può essere moralmente responsabili solo di quelle azioni che derivano da stati mentali di cui siamo consapevoli perché abbiamo un accesso diretto al loro significato. La consapevolezza riguarda il *contenuto* degli atteggiamenti che possono poi tradursi in azioni. È necessario tenere distinte queste due accezioni perché riguardano due problemi diversi e, nel dibattito attuale, riguardano due *preoccupazioni* diverse.

Nell'ambito delle neuroscienze cognitive una serie di risultati sperimentali sembra corroborare l'ipotesi *epifenomenica*: gli stati mentali che tradizionalmente vengono associati all'attività libera dell'essere umano, come decisioni, intenzioni, scelte, sono inefficaci dal punto di vista causale nella produzione delle azioni. Nel momento in cui agiamo, ci comportiamo come la pietra di Spinoza o come il foglio di carta di Wittgenstein, che si illudono di compiere movimenti spontanei e volontari quando invece sono sospinti, rispettivamente, dalla forza impressa dal lancio di una mano e dal vento; allo stesso modo ci illudiamo di agire di nostra spontanea volontà mentre in realtà l'onere di "animare" la macchina del corpo umano è a carico di processi neuro-

nali inconsapevoli e che precedono la volontà cosciente (Spinoza 1951; Wittgenstein 2006). Non è allora possibile soddisfare a pieno la formulazione della condizione della coscienza nella prima accezione: gli atti che a noi sembrano prodotti consapevolmente sono in realtà il prodotto di processi biologici a cui possiamo avere accesso in termini osservativi in terza persona, ma non in termini fenomenologici in prima persona. Sono, in breve, processi su cui non possiamo avere il *controllo* garantito dalla volontà consapevole. Se così fosse, dovremmo profondamente rivedere (se non privarci del tutto) di nozioni come quella di "responsabilità morale", che fanno parte del nostro linguaggio e della nostra esperienza morale comune.

La seconda accezione della condizione della coscienza è messa in crisi invece dall'imponente mole di letteratura in psicologia sociale ed empirica sulla "cognizione implicita", ossia l'insieme di atteggiamenti (nel senso di valutazioni) «acquisiti in modo passivo senza che gli individui ne siano consapevoli e che influiscono sui giudizi, le decisioni e le azioni successive senza intenzione o volizione. Questi atteggiamenti e credenze insidiosi sono stati etichettati in vario modo: impliciti, inconsci o automatici» (Dasgupta 2013, p. 235). Gli atteggiamenti impliciti sono quindi atti mentali inconsci che possono guidare le nostre reazioni verso certi gruppi di persone e talvolta si pongono in netto contrasto con gli atteggiamenti espliciti, credenze e convinzioni che accettiamo come valide. In realtà, gli atteggiamenti impliciti possono situarsi al di fuori del perimetro della consapevolezza almeno sotto tre aspetti: la loro origine, il loro contenuto e il loro impatto sul comportamento. Di fatto, l'agente non è consapevole del modo in cui si sono formati, del contenuto specifico che possiedono e delle conseguenze che essi hanno sulle relazioni interpersonali. Il fenomeno degli atteggiamenti impliciti rappresenta una sfida locale alla condizione della coscienza, perché non mette in discussione l'esistenza di atteggiamenti consapevoli, annullando la differenza tra "implicito" ed "esplicito", ma sottrae alla responsabilità morale tutti quegli atti che non sono il risultato di stati mentali consapevoli. Il problema, quindi, consiste nel determinare se e in che modo si possono considerare le persone moralmente responsabili per le azioni che derivano da atteggiamenti impliciti con un contenuto moralmente connotato.

1. "CERVELLI CHE DECIDONO". RESPONSABILITÀ MORALE E COSCIENZA

Un primo modo di mettere in discussione il ruolo della consapevolezza consiste nell'utilizzo dei risultati delle ricerche in due campi sul "tempo della coscienza" nella decisione e quelli sul ruolo di varie parti cerebrali nella costruzione in prima persona di spiegazioni del proprio comportamento.

Gli esperimenti più noti della prima categoria sono senza dubbio quelli di Benjamin Libet, replicati di recente con tecnologie più raffinate e con conclusioni analoghe. Le misurazioni approntate da Libet e da altri ricercatori evidenziano una sostanziale discrepanza temporale tra il momento indicato dai soggetti agenti come attimo in cui si forma l'intenzione di compiere un movimento (la flessione di un polso) e il momento registrato dal tracciato EEG o dalla risonanza magnetica funzionale per immagini in cui l'attività cerebrale subisce un aumento ("potenziale di prontezza"). Rimane cioè uno spazio temporale di entità variabile che separa l'attività cerebrale da quella della volontà, cosicché sembra che ogni decisione sia in realtà già determinata da processi indisponibili al controllo cosciente (Libet 2007; Soon 2008; Haynes 2010; Fried 2011).

Libet ha cercato comunque di preservare un ruolo per la coscienza, individuando un ulteriore periodo di tempo, i 150 millisecondi precedenti l'attivazione del muscolo, in cui essa può porre un veto alla "spinta" che si avverte quando si forma la scelta consapevole. Il risultato è che la coscienza non ha alcun potere causale sul comportamento, ma può svolgere un ruolo di controllo su quanto il «borbottio inconscio del cervello» ha "stabilito" (Libet 2007, p. 153). Resta il fatto che nel momento della decisione, la coscienza segna un ritardo sull'architettura neuronale, giungendo solo a cose fatte.

Di tenore simile sono le riflessioni del neuroscienziato Michael Gazzaniga sul comportamento dei pazienti che hanno subito una resezione del corpo calloso che unisce i due emisferi della parte anteriore del cervello. Nella strutturazione cerebrale i due emisferi presentano funzionalità incrociate: ciò che l'emisfero destro vede viene elaborato dall'emisfero sinistro e viceversa. Lo scollegamento delle due parti del cervello ha la conseguenza di interrompere il flusso di comunicazione fra loro, generando effetti che consen-

tono di studiare le funzioni precipue di ciascun emisfero. Gazzaniga è giunto alla conclusione che l'emisfero sinistro assurge al ruolo di interprete dei dati sensoriali ed è incaricato di mettere ordine nel caos delle informazioni che giungono dall'esterno, svolgendo un ruolo preminentemente ermeneutico tramite la costruzione di razionalizzazioni post-hoc che consentono di formare una narrazione coerente degli eventi (Gazzaniga 2013, pp. 89-90). Come in Libet, tuttavia, la coscienza arriva fondamentalmente "in ritardo" ed è una «narrazione personale» che emerge da un sistema complesso di moduli non ordinati gerarchicamente che compongono il nostro cervello. L'attività di costruzione di questa narrazione avviene in modi di cui non siamo coscienti e produce razionalizzazioni esplicative di processi mentali inconsci (Gazzaniga 2013, pp. 95-100). Questo punto è estremamente importante perché, come sostiene Gazzaniga, la coscienza non è ciò che conduce a un determinato risultato grazie all'uso di risorse cognitive (io apprendo, io vedo, io rielaboro mentalmente, io decido…), ma è un processo lento, che affiora e si compie solo dopo che i meccanismi importanti hanno fatto il loro gioco. L'*input* è arrivato al cervello e il cervello ha già rielaborato l'informazione. La coscienza è allora una "nottola di minerva", che non può far altro che constatare l'accaduto e, tutt'al più, renderlo coerente rispetto allo sguardo nostro e altrui, se ci viene richiesto di esplicitarlo (Gazzaniga 2013, p. 110).

Le conclusioni di Libet e Gazzaniga sono state oggetto di critiche efficaci, dirette alle premesse teoriche da cui muovono gli sperimentatori, all'impostazione metodologica di queste ricerche e alle conclusioni a cui giungono nell'interpretazione dei dati. Non sembra così semplice generalizzare le particolari conclusioni a cui giunge Libet per la sua casistica da laboratorio, dove sono oggetto di indagine impulsi a compiere movimenti semplici, e non intenzioni e deliberazioni rivolte a progetti e azioni complesse e distribuite nel tempo (Mele 2013, pp. 12-16, 29-30; De Caro 2009). Da questo punto di vista, meno ingenua appare la posizione di Gazzaniga che denuncia come illusorio il potere che normalmente attribuiamo all'esperienza cosciente. Tramite deliberazioni e intenzioni gli agenti umani pensano di esercitare una forma di controllo e di comando, sotto forma di decisioni e intenzioni, che consente di determinare l'azione. Queste considerazioni valgono sia per la gamma limitata delle azioni semplici come la pressione di un pulsante o il movimento di un polso sia per le azioni più complesse, precedute da un processo cosciente di deliberazione e ponderazione delle alternative. Secondo Gazzaniga esistono dati empirici sufficienti per tentare quella generalizzazione che nel caso di Libet e di esperimenti simili era in realtà preclusa. Il meccanismo che governa le nostre azioni deliberate non è dissimile da quello che regola l'esperienza del dolore quando ci schiacciamo un dito con un martello. La coscienza del dolore segue sempre movimenti fisici automatici che si fanno quando ci si schiaccia un dito: non ritraiamo liberamente e deliberatamente il dito quando avvertiamo il dolore, ma avvertiamo il dolore quando il cervello ha già inviato il segnale per compiere questo movimento (Gazzaniga 2013, pp. 122-123).

La rappresentazione che Gazzaniga consegna è quella della coscienza come interprete e non più come "nocchiero": si tratta sempre di una personalizzazione, che indebolisce la funzione di guida attribuitale dal pensiero occidentale. Basta questo per rendere l'"io" ostaggio di meccanismi inconsci? Da questo punto di vista sembra convincente la critica che Daniel Dennett ha mosso al modello di mente presupposto dalle neuroscienze cognitive, per cui si registra una divisione dei compiti tra processi coscienti e processi inconsci, in cui i primi assistono passivamente all'attività preponderante dei secondi, dandoci l'illusione di essere noi a decidere, scegliere, etc. Questa divisione e duplicazione presuppone una scomposizione di ciò che nella realtà risulta unito, perché appartengono a "noi" sia i processi inconsci che iniziano e si svolgono prima dell'attività cosciente, sia il complesso di stati mentali consci che costellano le nostre vite. La prospettiva integrativa fornita dall'attività cosciente non è un semplice orpello, ma risponde sul piano naturalistico a ragioni di tipo evolutivo e, sul piano dell'agentività, consente di mettere in atto misure di auto-controllo e di scambio e comunicazione con gli altri, perché contribuisce a creare una narrazione quanto più coerente possibile di chi siamo e di cosa facciamo (Dennett 2003; 2004). Il suggerimento di Dennett, tuttavia, potrebbe portare anche in un'altra direzione. Se accettiamo di non identificare "il nostro caro io" con un epicentro dell'agentività, ci si può chiedere se siano destinatarie di biasimo o lode solo le azioni che derivano da atteggiamenti coscienti e "autorizzati" dalla volontà cosciente o anche (alcune di) quelle che non re-

cano questo stampiglio. Una risposta positiva a questa domanda implica l'onere di individuare un criterio di demarcazione affinché non siano automaticamente ascritte alla responsabilità morale del soggetto *tutte* le azioni senza alcuna distinzione, finendo quindi per alzare eccessivamente la soglia e rendere virtualmente inutilizzabile sul piano pratico il concetto di responsabilità.

Esistono proposte interessanti che consentono di emendare la condizione di consapevolezza e trasformarla in una condizione sufficiente ma non necessaria per le valutazioni morali di responsabilità (Smith 2005; Sher 2009). Secondo queste concezioni, è possibile ridisegnare i confini del sé responsabile e ricomprendere nell'ambito della responsabilità morale comportamenti non consapevoli come le omissioni non-intenzionali o il comportamento negligente. Azioni del genere non sono il prodotto di una deliberazione consapevole e tuttavia possono essere oggetto di biasimo morale in virtù di due possibili condizioni: (1) esprimono un atteggiamento che ha delle connessioni razionali con ciò che sta a cuore all'agente; (2) consistono in un comportamento che l'agente poteva evitare, perché ne aveva la capacità. Questa impostazione comporta che, in assenza di situazioni patologiche o circostanze straordinarie, una dimenticanza che produce conseguenze dannose non è moralmente scusabile se si soddisfano le due condizioni. Comportamenti negligenti, come dimenticarsi il proprio figlio in automobile sotto il sole, possono essere (prima facie) biasimevoli: se l'agente aveva a cuore il benessere del soggetto danneggiato o doveva curarsene per un impegno preso e aveva la capacità di evitare il danno, allora è (prima facie) moralmente biasimabile per come si è comportato, anche se la sua dimenticanza non è stato il prodotto di un "atto mentale" consapevole.

2. I PREGIUDIZI IMPLICITI E LA RESPONSABILITÀ MORALE INDIRETTA

Tra gli atteggiamenti sicuramente rilevanti per il tema della responsabilità morale sono i cosiddetti "bias impliciti", un termine tecnico con cui si indicano «proprietà relativamente inconsapevoli e relativamente automatiche del giudizio e del comportamento sociale macchiati da pregiudizio» (Brownstein 2015; Brownstein e Saul 2016)[1]. Si tratta di giudizi e azioni che risultano stigmatizzanti nei confronti di determinati gruppi sociali e che è possibile misurare in modo indiretto tramite alcuni test, tra cui il più famoso risulta lo IAT, il test di associazione implicita. Questo test consiste nel proporre ai soggetti alcuni termini che devono associare ad alcune categorie o concetti valutativi il più velocemente possibile e commettendo il minor numero di errori possibili. Lo sperimentatore misura poi il tempo di reazione del soggetto. I risultati mostrano che generalmente le persone indugiano di più e commettono più errori quando è possibile associare un determinato termine (ad esempio un nome femminile o il colore della pelle) a categorie stereotipate (ad esempio famiglia piuttosto che carriera) o concetti valutativi negativi (ad esempio cattivo o guerra). In sostanza, anche quando le persone sostengono di avere credenze, convinzioni, impegni assiologici di tipo egualitario e anti-discriminatorio possono avere atteggiamenti impliciti non allineati con quelli espliciti. Non è del tutto chiaro in quale misura queste tendenze si manifestino nella vita reale rispetto alle misurazioni laboratoristiche e sperimentali offerte in letteratura, né quale sia il loro potere predittivo rispetto alle azioni dei soggetti, sono quindi necessari ulteriori riscontri empirici per decidere questioni del genere.

Nonostante questi dubbi, risolvibili solo sul piano empirico, l'esistenza di pregiudizi impliciti pone un problema a ogni concezione della responsabilità morale che accetti la condizione di coscienza come consapevolezza per le conseguenze a cui dà luogo. Ad esempio, un datore di lavoro potrebbe essere indotto da un pregiudizio implicito a fare assunzioni di personale discriminatorie oppure un insegnante a dare voti diversi a studenti ugualmente meritevoli per via del genere di appartenenza. Sebbene la ricerca empirica si sia concentrata soprattutto su pregiudizi di etnia e genere, è plausibile pensare che bias impliciti possono dare luogo anche a comportamenti discriminatori nei confronti di individui disabili, anziani o appartenenti alla comunità LGBTQ. In tutti questi casi, una concezione della responsabilità improntata sulla consapevolezza porterebbe a escludere, per lo meno sul piano morale, reazioni di biasimo verso la persona che si decide e agisce (inconsapevolmente) sulla base di un pregiudizio latente (anche se è possibile giudicare il comportamento in modo

negativo). Molti autori hanno infatti sostenuto che le azioni derivanti da pregiudizi impliciti non possono essere oggetto di biasimo, perché gli atteggiamenti inconsapevoli non appartengono realmente all'agente. Così Neil Levy (2014, p. 102) sostiene che i bias impliciti non esprimono atteggiamenti genuinamente morali, né sono sensibili a ragioni, ma costituiscono mere associazioni statistiche tra credenze. Analogamente, Peter Carruthers (2015, pp. 239-240) afferma che i bias impliciti non esprimono "tutta la persona" ma solo una parte di essa e Jennifer Saul (2013, p. 55) offre alcune considerazioni pragmatiche per negare l'associazione tra il possesso di un bias implicito e l'attribuzione di un carattere razzista o sessista alla persona, con il timore che pregiudichi il riconoscimento della pervasività del fenomeno. Gli agenti non sono consapevoli del contenuto dei loro pregiudizi latenti, molte volte sono addirittura ignari di possederli e per queste ragioni non possiamo considerare i comportamenti derivanti da essi come meritevoli di biasimo (anche se niente vieta di considerarli moralmente negativi).

Sembrano queste buone ragioni per difendere la clausola della consapevolezza nella seconda accezione ed escludere i bias impliciti. Inoltre, da un punto di vista descrittivo, si differenziano dagli atteggiamenti espliciti, più per "quantità" che per "qualità", tanto che Levy li ha considerati strutturalmente "irregolari". La loro natura si avvicina a quella delle credenze, ma diversamente da esse possono interagire con altre strutture proposizionali in modo saltuario e selettivo e solo in alcuni casi riescono a essere sensibili a ragioni. Questa irregolarità fa sì che le azioni derivate da pregiudizi impliciti non siano attribuibili all'agente nella stessa misura in cui lo sono quelle originate da stati mentali consapevoli come le credenze. Inoltre, gli agenti non possono esercitare su questi atteggiamenti e sulle azioni conseguenti un completo controllo personale poiché l'assenza di consapevolezza non rende possibile integrare questi stati mentali al punto di vista deliberativo della persona: perché si possa esercitare controllo personale occorre che il contenuto morale della propria azione sia oggetto di un'intenzione e, quindi, di un atto mentale consapevole e questa condizione non si dà nel caso dei bias impliciti (Levy 2017).

Si avverte però una tensione tra la natura degli stereotipi latenti e la valutazione delle conseguenze del comportamento. Come si è accennato, è sempre possibile considerare moralmente *deplorevoli* le azioni discriminatorie che sono il risultato dei bias impliciti, ma la clausola della consapevolezza sembra impedire di considerare il *biasimo* morale una risposta adeguata al comportamento e alla persona. Non tutti sono d'accordo con questa conclusione. Lo stesso Levy introduce un'importante distinzione che può risultare essenziale per inquadrare correttamente il fenomeno dei bias impliciti dal punto di vista morale. Levy infatti distingue tra "responsabilità morale diretta" e "responsabilità morale indiretta". Si può sostenere che un agente ha responsabilità morale *diretta* per un'azione quando può esercitare un controllo personale su quell'azione; ha invece responsabilità morale *indiretta* per un'azione quando, pur non potendo esercitare un controllo personale e deliberativo sul momento, aveva comunque l'obbligo di intraprendere una serie di azioni preventive per evitare di compiere quest'azione. Levy riconosce che esistono possibilità concrete di esercitare un controllo indiretto di questo tipo che permettono di ridurre l'impatto dei pregiudizi latenti sul comportamento. Sebbene non usi queste parole, queste e altre misure consentono di *modificare nel tempo il proprio carattere* e i propri atteggiamenti, impliciti ed espliciti, e di sviluppare *pattern* di attenzione essenziali per riconoscere le caratteristiche moralmente salienti di una situazione.

Del resto, gli esempi che vengono solitamente portati riguardano persone che hanno certi obblighi derivati dalla professione o dal loro ruolo sociale: datori di lavoro che devono assumere, professori che devono valutare, poliziotti che devono decidere se sparare, etc. Sembra del tutto plausibile che esista l'obbligo di coltivare i propri atteggiamenti in modo da non violare gli obblighi morali e sociali verso le altre persone, soprattutto se la consapevolezza dell'esistenza di pregiudizi impliciti è sempre più diffusa nel contesto in cui si agisce, e di approntare ambienti sociali in cui gli agenti siano aiutati a correggere le distorsioni inconsapevoli che potrebbero indurre comportamenti discriminatori (Holroyd e Kelly 2016; Sie e van Voorst Vader-Bours 2016; Vargas 2017).

Si possono quindi biasimare in modo indiretto gli agenti che conservano i loro bias impliciti nella misura in cui: (1) sono incapaci di esercitare un controllo personale diretto sulle azioni pregiudizievoli; (2) sono capaci di esercitare un controllo preventivo sul

proprio carattere e sulle proprie capacità di attenzione nella situazione particolare; (3) sono capaci di esercitare un controllo ecologico preventivo sulle situazioni in cui agiscono. Alla luce dei dati sperimentali disponibili, queste analisi preliminari indicano un percorso interessante per sviluppare una concezione della responsabilità morale capace di contemplare anche i comportamenti del cui contenuto morale l'agente non è pienamente consapevole. Questo comporta che, ad esempio, sia possibile biasimare sul piano morale un datore di lavoro che scelga di assumere, per un impiego di responsabilità, un candidato invece di una candidata, oppure un candidato bianco piuttosto che uno di colore, a parità di capacità e curricula, anche se la decisione è causata da un pregiudizio implicito.

Queste nuove conoscenze hanno due conseguenze: in primo luogo, si estende la sfera delle "responsabilità verso se stessi", per cui dobbiamo fare attenzione anche agli atteggiamenti inconsapevoli che potrebbero portarci ad agire contro i nostri migliori giudizi (se vogliamo: i valori che siamo disposti ad accettare); in secondo luogo, si noti che il riferimento al "controllo ecologico" suggerisce che il fenomeno non ha solo carattere individuale, ma investe anche il piano socio-politico e istituzionale, chiedendo di predisporre ambienti sociali in cui sia più facile correggere i bias inconsapevoli.

NOTE

1. C'è un ampio dibattito sulla questione se gli atteggiamenti impliciti siano stati mentali o tratti del carattere. Il problema definitorio è importante perché definirli in un modo o nell'altro ha implicazioni per i giudizi di responsabilità morale ma tralasciamo questo aspetto del dibattito per mancanza di spazio

BIBLIOGRAFIA

- Brownstein, M. (2015), «Implicit Bias», in Stanford Encyclopedia of Philosophy, a cura di N. Zalta, 2015, consultato il 15/11/2017, https://plato.stanford.edu/entries/implicit-bias/.
- Brownstein, M., Saul, J. (a cura di) (2016), Implicit Bias and Philosophy. Volume 1: Metaphysics and Epistemology, Oxford, Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2015), The Centered Mind. What the Science of Working Memory Shows Us About the Nature of Human Thought, Oxford, Oxford University Press.
- Dasgupta, N. (2013), «Implicit Attitudes and Beliefs Adapt to Situations: A Decade of Research on the Malleability of Implicit Prejudice, Stereotypes, and the Self-Concept», in Advances in Experimental Social Psychology, 47, pp. 233-77.
- De Caro, M. (2009), «Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio», in M. Di Francesco, M. Marraffa (a cura di), Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io, Milano, Bruno Mondadori, pp. 155-73.
- Dennett, D. (2003), «The Self as a Responding – and Responsible – Artefact», in Annals of New York Academy of Science, 1001, pp. 39-50.
- Dennett, D. (2004), L'evoluzione della libertà, Milano, Raffaello Cortina.
- Fried, I. et al. (2011), «Internally Generated Preactivaton of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition», in Neuron, 59, pp. 548-62.
- Gazzaniga, M. (2013), Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio, Torino, Codice.

- Haynes, J.D. (2010), «Posso prevedere quello che farai», in M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio, Torino, Codice, pp. 5-19.

- Holroyd, J., Kelly, D. (2016), «Implicit Bias, Character, and Control », in A. Masala, J. Webber (a cura di), From Personality to Virtue: Essays on the Philosophy of Character, Oxford, Oxford University Press, pp. 106-33.

- Levy, N. (2014), Consciousness and Moral Responsibility, Oxford, Oxford University Press.

- Levy, N. (2017), «Implicit Bias and Moral Responsibility: Probing the Data», in Philosophy and Phenomenological Research, 94, 2017, pp. 3-26.

- Libet, B. (2007), Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza, Milano, Raffaello Cortina.

- Mele, A. R. (2014), Free. Why Science Hasn't Disproved Free Will, Oxford, Oxford University Press.

- Saul, J. (2013), «Implicit Bias, Stereotype Threat and Women in Philosophy», in F. Jenkins, K. Hutchinson (a cura di), Women in Philosophy: What Needs to Change?, Oxford, Oxford University Press, pp. 39-60.

- Sher, G. (2009), Who Knew? Responsibility Without Awareness, Oxford, Oxford University Press.

- Sie, M., van Voorst Vader-Bours, N. (2016), «Stereotypes and Prejudices: Whose Responsibility? Indirect Personal Responsibility for Implicit Biases», in M. Brownstein, J. Saul (a cura di), Implicit Bias and Philosophy. Volume 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics, Oxford, Oxford University Press. pp. 90-114.

- Smith, A. (2005), «Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life», in Ethics, 115, pp. 236-70.

- Soon, C. S. et al. (2008), «Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain», in Nature Neuroscience, 11, pp. 543-5.

- Spinoza, B. (1951), Lettera LVIII a G.H. Schuller, in B. Spinoza, Epistolario, a cura di A. Droettto, Torino, Einaudi.

- Vargas, M. (2017), Implicit Bias, Responsibility, and Moral Ecology, in D. Shoemaker (a cura di), Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 4, Oxford, Oxford University Press, pp. 219-47.

- Wittgenstein L. (2006), Lezioni sulla libertà del volere, in Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere, a cura di A. Voltolini, Torino, Einaudi