

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra di Metodologia delle Scienze Sociali

Ritornare alla Natura: azione, pratica e riflessività nella sociologia dell'ambiente

RELATORE

Prof.ssa Albertina Oliverio

CANDIDATO

Valeria Torta
(matr. 087102)

Indice

Introduzione	3
Introduzione alla sociologia dell'ambiente	5
<i>Dai classici alle teorie contemporanee</i>	6
Il paradigma dell'azione e il paradigma della struttura	15
<i>All'origine del divario metodologico</i>	15
<i>Principali sviluppi teorici dei due paradigmi</i>	16
<i>Interazionismo simbolico</i>	18
<i>La teoria della norma emergente</i>	19
<i>Il concetto di natura nella sociologia tradizionale tra evoluzione e razionalità: dal biologismo sociale alla riscoperta della teoria dell'azione weberiana</i>	19
Il comportamento ambientalista: prodotto delle relazioni umane o delle scelte individuali?	22
<i>L'interazionismo simbolico nella sociologia dell'ambiente</i>	24
Incarnare l'ecologismo	25
<i>Uno sguardo alla teoria della pratica di Bourdieu</i>	25
<i>L'habitus in azione</i>	27
<i>Verso un habitus ecologico</i>	28
<i>Capire la riflessività</i>	32
Dalla riflessività alla pratica	33
<i>Un'etica dell'agire quotidiano</i>	36
Conclusioni	37
Abstract	38
Bibliografia	45

“Respinsero i boschi verso i fianchi dei monti
tenendo ben coltivate le terre più basse
e tra colline e pianure apparvero prati e ruscelli,
le vigne si sparsero liete mentre, a gruppi, gli ulivi
dal grigio colore ceruleo si rincorrevano ovunque
spingendosi nelle vallate, svettando sulle colline.
In questi modi piacevoli si andava formando il paesaggio
con alberi dai dolci frutti sparsi ovunque nei campi
e tanti arbusti fecondi messi intorno a proteggerli.”¹

Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*.

Introduzione

Che voglia o meno credere nell’urgenza della lotta al cambiamento climatico, ogni individuo dovrebbe essere consapevole di lasciare un’impronta indelebile sull’ecosistema in cui abita. Nel gergo comune, si parla ormai di “impronta ecologica”, un termine utilizzato per definire la quantità di ettari di superficie terrestre occupati dall’uomo e uno strumento utile per confrontare la domanda di risorse di cui la popolazione mondiale necessita. Gli studi che utilizzano l’impronta ecologica come strumento per calcolare la capacità della Terra di rigenerare le risorse naturali esaurite dall’uomo, da alcuni anni hanno permesso l’individuazione del momento esatto in cui vengono esaurite tutte le risorse presenti sul nostro pianeta e consumabili per quel dato anno. “Earth Overshoot Day” è il nome scelto per indicare questa triste ricorrenza, che per il 2020 si è “celebrata” il 22 agosto, giorno in cui abbiamo esaurito tutte le risorse biologiche che il pianeta può rinnovare nel corso dell’anno solare (Overshoot Day, 2020).

L’Overshoot Day è l’esempio più eclatante dell’ingerenza umana nei confronti degli ecosistemi naturali ed è difficile accettare che nonostante i danni incommensurabili e irreversibili causati all’ambiente, l’uomo non abbia ancora deciso di rinunciare alla sua distruzione. Capire le motivazioni che ne sostengono la prosecuzione non è sempre facile. Le scienze sociali, ed in particolare la sociologia e, più di recente, la sociologia dell’ambiente, hanno fornito alcune spiegazioni dei motivi che spingono i singoli e le comunità ad assumere un dato atteggiamento nei confronti dell’ambiente che li ospita.

¹ *La natura delle cose. De rerum natura.*, Tito Lucrezio Caro, traduzione a cura di Vizioli, F., 2012, Newton Compton Editori.

Lo scopo di questo lavoro è quello di valutare la teoria della pratica di Bourdieu alla luce dei più recenti sviluppi della sociologia dell'ambiente, mostrando come, con il giusto coraggio e, accantonando la paura del diverso, sia possibile immaginare per gli esseri umani un percorso di vita nuova, che sia in armonia con la natura.

Il primo capitolo fornisce un quadro delle principali tappe percorse dalla sociologia dell'ambiente, giovane ramo della sociologia generale sviluppatasi prevalentemente dagli anni Sessanta del secolo scorso ma le cui origini possono essere ritrovate nel pensiero degli autori classici. L'affermazione della sociologia dell'ambiente è avvenuta secondo tappe ben precise, scandite dai dibattiti che si sono instaurati tra le diverse scuole di pensiero ed il confronto con altre discipline appartenenti al mondo delle scienze sociali. In questo capitolo viene successivamente portato avanti un tentativo di contestualizzazione della sociologia tradizionale rispetto alle principali problematiche affrontate negli ultimi decenni da questa disciplina a partire da giganti del calibro di Herbert Spencer e Émile Durkheim arrivando fino alla Scuola di Chicago ed ai più recenti successi della sociologia moderna, esemplificati prevalentemente dal lavoro di Ulrich Beck e Anthony Giddens.

Nella seconda parte viene affrontata la questione, prettamente metodologica, dell'incontro-scontro tra i sostenitori del paradigma dell'azione ed i difensori del paradigma della struttura: un conflitto che da decenni attraversa la sociologia e le scienze ad essa affini. Al centro del dibattito spicca la figura di Talcott Parsons, padre dello struttural-funzionalismo che per primo tentò di avvicinare i concetti di azione e struttura fornendo una visione alternativa dell'agire umano. In seguito, si prendono in considerazione i principali sviluppi teorici che fanno capo all'uno o l'altro paradigma, in particolare vengono analizzate brevemente l'interazionismo simbolico e la teoria della norma emergente, due visioni originali che hanno largamente contribuito al progresso della sociologia dell'ambiente.

Il percorso evolutivo di quest'ultima trova corrispondenza nello sviluppo del concetto di natura all'interno della sociologia generale; il dibattito natura-cultura è al centro delle scienze sociali da almeno un secolo ma solo negli ultimi anni sono apparsi i primi tentativi di conciliare i due universi. Tra questi viene presa in considerazione l'audace interpretazione che alcuni autori hanno dato della teoria dell'azione sociale di Max Weber, reintroducendo i suoi assunti all'interno della sociologia dell'ambiente e rielaborando il suo lavoro alla luce degli ultimi insegnamenti forniti dagli esponenti di questa disciplina. Il riferimento principale è a Martin Albrow che prova ad avvicinare Weber a Kant, riscontrando nell'opera del sociologo tedesco l'importanza della *razionalizzazione*, un processo che permette agli individui di orientarsi nelle scelte che compiono quotidianamente.

La seconda parte del lavoro è elaborata a partire dal terzo capitolo, in cui, dopo una breve genealogia dello studio delle interazioni tra uomo e natura, vengono approfonditi gli assunti dell'interazionismo simbolico, come formulati da George Herbert Mead e infine mostrata la rilevanza del suo contributo per la sociologia dell'ambiente. Nel quarto capitolo è esposto il nucleo centrale dell'elaborato, incentrato sulla teoria della pratica di Pierre Bourdieu e sull'applicazione che ne hanno fatto i sociologi dell'ambiente nell'ultimo decennio. Dopo un'ampia trattazione dei principali assunti sui quali la teoria è strutturata (*habitus*, campo e capitale), viene presentata la nozione di “*habitus* ecologico” e le sue caratteristiche prevalenti. L'*habitus* ecologico costituisce il motore della mia ricerca e fornisce il supporto teorico ed analitico necessario all'intero lavoro, del quale rappresenta simultaneamente punto di origine a arrivo. La reinterpretazione dell'*habitus* bourdeausiano permette di spiegare le apparentemente insormontabili divergenze che sussistono tra gli ambientalisti e il resto del mondo, sostanzialmente estraneo, contrario o indifferente alle problematiche ambientali. Seguendo l'impostazione teorica adottata da Randolph Haluza-DeLay si osserva come l'educazione pratica e critica all'interno del movimento ambientalista sia riuscita a promuovere la *riflessività* come un processo di normale routine, promuovendo un cambiamento intenzionale dell'*habitus* di coloro che ne fanno parte.

Il passaggio dalla riflessione individuale all'applicazione pratica di ciò che con questo processo si è appreso, viene analizzato alla luce di alcuni limiti con i quali l'ambientalismo moderno è costretto a confrontarsi. In questa sede si prendono quindi in considerazione ulteriori problematiche relative alla natura degli attuali gruppi ecologisti ed ai loro metodi di comunicazione, approfondendo i motivi alla base del loro parziale fallimento nella lotta ai negazionisti del cambiamento climatico e ai governi incapaci di porre in essere le necessarie soluzioni per fermare la crisi ecologica. Nella parte conclusiva viene ripreso il concetto di *habitus* ecologico nella definizione data da Haluza-DeLay per porne in risalto le potenzialità e mettere contemporaneamente il lettore al riparo da conclusioni troppo affrettate sulle sue capacità riformatrici; in un mondo dove le condizioni socioeconomiche della maggior parte della popolazione ancora non permettono una diffusione su larga scala di pratiche sostenibili adottabili su base quotidiana, la naturale e spontanea trasmissione di un *habitus* ecologico dipenderà necessariamente da un previo intervento di natura politico-istituzionale. Nella sfida ultima alla salvaguardia del pianeta Terra non basta ricorrere alla sola azione individuale né è possibile affidarsi esclusivamente alla scienza climatica; è solamente dalla commistione ideologica e dalla collaborazione tra individui che si può immaginare un nuovo percorso per l'umanità.

Introduzione alla sociologia dell'ambiente

Lo sviluppo della sociologia dell'ambiente, quale nuovo e indipendente filone di ricerca della sociologia generale, ha preso avvio in tempi recenti, seguendo paradigmi piuttosto eterogenei e dando vita a teorie ed impostazioni differenti. Pertanto, in mancanza di una possibilità di generalizzazione del contesto entro il

quale la sociologia dell'ambiente è nata, vengono in rilievo due dibattiti che ne hanno contraddistinto i più recenti sviluppi. Si tratta del confronto tra 'realismo' e 'costruttivismo' e le differenze che contraddistinguono la scuola americana e la scuola europea. Per quanto concerne il primo dibattito, i realisti sono stati a più riprese accusati di aver portato avanti una visione troppo ingenua, che non tiene conto del modo in cui le questioni ambientali vengono elaborate e poi presentate ai singoli o alla collettività (Pellizoni & Osti, 2020, p. 70).

A questa critica, i realisti hanno saputo controbattere sviluppando una nuova visione basata su un realismo critico, e sull'idea che la comprensione dei problemi ambientali sia 'costruita' a livello sociale (Dunlap, 2011, p. 15-30). Anche i costruttivisti, inizialmente sostenitori di un'ontologia basata su una distinzione netta tra mondo esterno e percezioni individuali, hanno abbandonato col tempo questa visione in favore del relativismo epistemologico. Tale paradigma teorico si regge sull'idea che sia necessario occuparsi di aspetti simbolici ed ideologici (Pellizoni & Osti, 2020, p. 71) e, i costruttivisti, facendolo proprio, sostengono che sia fondamentale tenerne conto per comprendere le strutture sociali che contraddistinguono, tra gli altri aspetti, i rapporti di potere (Dunlap, 2011, p. 15-30).

Il dibattito realismo-costruttivismo è finito per affievolirsi, sia per un cambiamento di toni dall'una e dall'altra parte, che per l'accettazione, da parte costruttivista, della necessità di includere dati e prove scientifiche nell'analisi sociologica. Molti hanno saputo inoltre allargare i confini della sociologia ambientale, attraverso sforzi teorici di ampio respiro, come quelli portati avanti da Ulrich Beck (Beck, 1992), nella definizione della sua società del rischio, o ancora da Bruno Latour (Latour, 2015) e Niklas Luhmann (Luhmann, Comunicazione ecologica, 1989) nell'affrontare il dibattito natura-cultura in un'ottica più sensibile ai problemi ecologici (Dunlap, 2011, p. 15-30). È dunque grazie al loro lavoro che è stato possibile denunciare la tendenza, di molti sociologi moderni, a cercare di dimostrare come le scienze sociali possano, nella contemporaneità, imporsi sulle scienze naturali. Al contrario, la sociologia dell'ambiente offre una visione in grado di conciliare le due fazioni, rinunciando a tracciare un confine indelebile tra natura e cultura e favorendo piuttosto il loro definitivo incontro.

Dai classici alle teorie contemporanee

All'origine della sociologia ambientale, possono essere ricondotte diverse scuole di pensiero ma, è opinione dei più, che sia piuttosto complesso ricostruire la genealogia di questo filone di ricerca, il quale ha subito gli influssi di diverse teorie e si è andato strutturando secondo una linea temporale piuttosto eterogenea. Agli albori della sociologia, uno dei principali temi di discussione riguardava il confronto tra quest'ultima, e più propriamente le scienze sociali, e le scienze naturali. Due scuole di pensiero, in primis, hanno portato alla luce la necessità di ritagliare uno spazio indipendente per lo studio della società e dei comportamenti umani che ne contraddistinguono le fattezze. Le prime teorie a farsi strada nel nuovo contesto traggono

origine dagli studi di Charles Darwin sull'evoluzione delle specie e si fondano sull'idea che sia possibile considerare anche la società umana quale risultato dell'evoluzione (Oliverio, 2015). Secondo queste teorie, le leggi naturali non selezionano solamente i caratteri umani ma anche le varie forme in cui si presenta la società, nelle quali si manifestano dunque le caratteristiche sociali che meglio hanno saputo accompagnare l'evoluzione dell'uomo. Sulla scia dell'impostazione darwiniana, nascono, tra le altre, il positivismo di Auguste Comte e l'organicismo di Herbert Spencer.

Il positivismo comtiano rappresenta il primo grande tentativo di fondazione di una teoria in grado di avvicinare scienza e società: sulle tracce del filosofo francese Henri de Saint-Simon, Comte individua, nello sviluppo intellettuale, il motore dell'evoluzione umana, quale punto di raccordo tra progresso scientifico e progresso sociale. Ad Herbert Spencer si deve poi il merito di aver utilizzato per primo, anticipando sul tempo Darwin, il termine "evoluzione". Per evoluzione Spencer intendeva il processo che caratterizza lo sviluppo della realtà nelle sue forme; a tal proposito, egli distingueva tra realtà inorganica, organica e sociale. Secondo Spencer, l'evoluzione non è tangibile solo nella realtà inorganica e organica, dove è possibile osservare il comportamento degli elementi chimici e il modo in cui gli organismi si evolvono ma anche nelle società. Per Spencer, il progresso sociale avviene attraverso l'integrazione di singole unità in entità collettive; e così, dall'aggregazione di più nuclei familiari, nascono le tribù, dalle tribù si passa ad organizzazioni più eterogenee sino a giungere infine alla struttura sociale più complessa, lo Stato (Spencer, 2013, p. 61). Tuttavia, il filosofo britannico riconosce, inserendola tra i cosiddetti fattori secondari dell'evoluzione sociale, che l'attività di modifica dell'ambiente circostante costituisce un *modus operandi* della collettività. Egli afferma:

“Debbono esser rilevate le modificazioni progressive dell'ambiente, inorganico ed organico, compiute dalle azioni delle società stesse. Tra queste si annoverano le alterazioni del clima causate dai disboscamenti e dai prosciugamenti. Tali alterazioni possono essere favorevoli al progresso della società, come quando una regione piovosa è resa meno piovosa dall'abbattimento delle foreste, o quando una superficie paludosa è resa più salubre e fertile togliendone l'acqua, oppure possono essere sfavorevoli, come quando una regione già secca, distruggendo le foreste, è resa arida [...]. Per capire come l'ambiente, organico e inorganico, di una società sia sottoposto a una continua e considerevole trasformazione durante il progresso della società stessa, e come siffatta trasformazione diventi un importantissimo fattore secondario della evoluzione sociale, basta ricordare l'immenso contrasto tra una foresta frequentata da lupi, o una palude popolata di uccelli selvaggi, e i campi, che ora probabilmente occupano la stessa area, coperti di raccolti e popolati di mandrie.” (Spencer, 2013, p. 221-223).

Parallelamente Émile Durkheim, altro erede naturale della visione positivista di Comte, elabora i concetti di “solidarietà meccanica” e “solidarietà organica”, in riferimento alle società premoderne e alle società moderne e all'interno di una cornice dichiaratamente collettivista. Le prime società sarebbero contraddistinte da atteggiamenti di collaborazione volti alla preservazione della collettività mentre le società moderne sono

votate ad un tipo di solidarietà in grado di preservare le necessità individuali a scapito della trasmissione di valori condivisi (Oliverio, 2015). A Durkheim si deve anche la nascita della morfologia sociale, disciplina orientata all'osservazione di aspetti geografici e naturali, quali i movimenti o gli insediamenti della popolazione, riassorbita successivamente dalla demografia (Pellizoni & Osti, 2020).

Uno dei principali contributi è stato dato negli anni '20 del secolo scorso dai fondatori dell' 'ecologia umana', filone di ricerca che fa capo alla cosiddetta "Scuola di Chicago". L'ecologia umana osserva le regole dell'organizzazione sociale e si fonda sul concetto di area naturale, una zona rinvenibile negli agglomerati urbani che si contraddistingue per omogeneità di composizione etnica e sociale. Secondo questa visione, al movimento fisico corrisponde un mutamento di status sociale (ad esempio lo spostamento di un nucleo familiare da un quartiere ad un altro potrebbe implicare un cambiamento di status sociale). Inizialmente, l'ambiente naturale non era tenuto in considerazione dall'ecologia umana, in quanto ritenuto in grado di poter assorbire gli impatti dell'attività umana. A partire dagli anni '60 viene però nuovamente osservato il rapporto tra aspetti biologici e aspetti sociali. Tuttavia, secondo alcuni studiosi, le teorie sopramenzionate non costituiscono il nucleo originario dal quale è scaturito lo sviluppo teorico della sociologia ambientale. Queste visioni sarebbero infatti ree di non aver saputo trovare un filo conduttore in grado di spiegare il legame tra società e ambiente naturale. Seguendo il loro punto di vista, neppure si potrebbe ricercare il fondamento della nascita della sociologia dell'ambiente nei classici, dato il contesto storico nel quale hanno operato e il naturale disinteresse per le interazioni tra natura e società (Pellizoni & Osti, 2020, p. 70).

Altri autori ritengono invece sia possibile, pur contestualizzandone l'operato, riscoprire il lavoro dei classici e applicare i concetti più utili alla modernità (Ibidem). Tra questi l'unico ad aver dedicato attenzione alle problematiche ambientali, sembra essere stato Karl Marx, considerando lo sfruttamento ecologico come connaturato all'esistenza dell'economia capitalista. E pure, secondo alcuni sarebbe possibile rinvenire in Max Weber, seppure in forma minore, l'utilizzo dei fattori ambientali come aspetti in grado di favorire la sopravvivenza selettiva di determinati gruppi sociali (Ibidem). In molti casi è stato grazie al contributo di altri studiosi che, recuperando il lavoro dei classici, hanno fatto proprie le loro teorie, facendone scaturire visioni in grado di dar conto delle attuali problematiche ambientali.

Una forma embrionale di sociologia dell'ambiente si manifesta verso la metà degli anni '70 e viene definita da Frederick Buttel come "protosociologia ambientale" (Buttel F. , 2000). In questa fase primigenia della sociologia ambientale, i principali contributi derivano da studi isolati che si rifanno al comune sentire del tempo e al particolare interesse rivolto allo sfruttamento dell'energia. In particolare, l'americano Fred Cottrell, da alcuni (Nosow, 1973) inserito nell'ambito della sociologia industriale, già nel 1955 aveva notato le differenze che intercorrono tra i paesi che consumano meno energia e quelli più energivori (Cottrell & Cottrell, 1955). Le principali discrepanze, ad oggi ben note, sono rinvenibili a livello socioculturale, nella propensione delle une a ricercare un ambiente più familiare e incentrare la propria quotidianità su aspetti

quali la dedizione alla religione e all'attività agricola, e nella tendenza materialista e nell'interesse verso l'accumulazione del capitale - a cui si affianca spesso l'agnosticismo - delle altre. Ebbene, Cottrell lega queste divergenze non tanto a fattori politici o culturali ma alla capacità di sfruttamento delle risorse energetiche, constatando come i sistemi di valori di coloro che detengono il potere siano in grado di legittimare gli impatti sociali negativi delle tecnologie e il modo in cui le risorse energetiche vengono utilizzate (Gunderson, 2018). Le osservazioni di Cottrell sono indubbiamente in controtendenza rispetto allo spirito del tempo e sono rimaste marginalizzate a lungo, fornendo un contributo fondamentale alle scienze sociali. Cottrell aveva difatti compreso la necessità di tenere conto della probabilità di una futura riduzione della produzione di energia, fondamentale per la decrescita economica, della quale si parlerà solo nei decenni avvenire. Secondo Sigmund Nosow, il suo lavoro, seppur privo di una sistemazione organica, potrebbe aver costituito un punto di partenza per alcuni sociologici al fine di integrare, all'interno delle loro analisi, considerazioni circa le conseguenze che i vincoli ambientali generano nel sistema industriale (Nosow, 1973).

In termini più strettamente storici, il passaggio da una forma più immatura di ambientalismo negli anni '60 ad un più consapevole e razionale impegno negli anni '70, soprattutto dopo la crisi petrolifera del 1973, segna la nascita di nuovi approcci allo studio dei movimenti ecologisti e delle politiche ambientali nell'ambito delle scienze sociali (Pellizoni & Osti, 2020, p. 63). Tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, nel periodo di maggiore prosperità per il mondo della cultura dopo i difficili anni delle guerre mondiali, si aprì una forma embrionale di dialogo circa la questione ambientale. Al centro di questo dialogo vi sono diversi pensatori, tra cui il filosofo e sociologo francese Edgar Morin.

In questa finestra di tempo Morin sviluppa una visione nuova, audace, che analizza l'agire umano da una prospettiva lontana, osservando le stravaganze, i desideri, la spinta costante verso il Progresso, la nuova religione laica pronta a guidare l'umanità nel compimento del suo grande destino. Egli, sviluppando un pensiero originale e complesso sulle origini della globalizzazione (Ceruti, 2012, p. 16), riesce a coglierne tutte le storture e a sottolineare i rischi che una propulsione così forte verso lo sviluppo tecnologico comporta. Gli aspetti da lui esplorati sono molteplici: la mancanza di solidarietà a livello globale, nonostante le capacità di interconnessione che caratterizzano il sistema di comunicazione messo in piedi negli ultimi decenni; la crisi ecologica che si manifesta nelle zone del mondo soggette a costante sfruttamento, dove le minoranze sono state man mano annientate per far fronte alle pretese del consumismo; la mancanza, infine, di una coscienza comune che sia realmente condivisa (e preservata) dalla maggior parte degli esseri umani.

In *Homeland Earth: A Manifesto for The New Millenium*², Morin afferma l'urgenza di ricercare le radici della storia e dell'identità umana per raggiungere due obiettivi fondamentali, la sopravvivenza dell'umanità ed un processo di umanizzazione che parta dal lavoro sul sé (simile al *Dasein* di matrice

² Morin, Edgar; Kern, Anne B., *Homeland Earth: A New Manifesto for The New millennium*, New York, Hampton Press, 1999

heideggeriana) e culmini nella collettività (Morin & Kern, 1999, p. 79-80). Nel percorso di preservazione-cambiamento della specie umana gioca un ruolo evidentemente cruciale la dicotomia progresso/resistenza, che vede contrapporsi la necessità di innovare, senza cadere nella trappola dell'alienazione tipica della 'tecnica'³, per usare ancora una volta un termine caro al filosofo di Friburgo, e la spinta a preservare il nostro patrimonio culturale.

La soluzione individuata dal filosofo per superare la crisi che avvolge, nel corpo e nello spirito, l'intera umanità, implica l'abbandono dell'obiettivo del progresso ad ogni costo e si rivolge alla ricerca di uno stile di vita incentrato sulla comprensione, la fratellanza e la compassione piuttosto che sullo sfruttamento ed il sentimento di indignazione e disprezzo per l'altro (Morin & Kern, 1999, p. 85). "Ogni società", afferma Morin "ogni individuo, esiste in virtù dell'instaurazione di un rapporto dialettico tra passato, presente e futuro, dove ciascun periodo sostiene il precedente"⁴ (Morin & Kern, 1999, p. 87). Tuttavia, la crisi del liberalismo ed il riaffiorare dei nazionalismi in molti paesi occidentali, ha portato ad una sempre più evidente chiusura nei confronti del "diverso" quale risposta al radicalismo islamico che ha posto le basi per la rinascita del peggior fanatismo razziale. Per Morin la soluzione ideale è quella che lui chiama "Federazione Terra" (Morin & Kern, 1999, p. 93), una sorta di associazione mondiale che si confà all'interdipendenza globale e che potrebbe fornire una "cittadinanza globale" ai suoi aderenti. Un cambiamento di direzione possibile solo attraverso una riconversione geopolitica dei territori, che valorizzi la cooperazione tra zone piuttosto che la costruzione di zone economiche strategiche (Ibidem, p. 94). Una visione utopica che lo stesso Morin mette in dubbio e che rappresenta una via impraticabile in un mondo governato dal caos e dall'impassibilità.

Se una nuova via è idealmente possibile, è fondamentale tenere a mente uno dei principali assunti della sociologia e cioè che l'azione, di sua natura, comporta (anche) conseguenze inintenzionali e che, l'intelaiatura che si riproduce superficialmente nella nostra società e nelle strutture che la caratterizzano, altro non è che il prodotto di combinazioni inarrestabili e irreversibili e dunque impossibili da fermare. La politica non ha saputo rendere conto di questi cambiamenti e ne ha inevitabilmente accelerato il passo, aprendo la stagione di quella che Morin chiama "antropolitica" (Morin & Kern, 1999, p. 108), cioè una politica dell'uomo per l'uomo⁵, rivolta ad affrontare i problemi che affliggono i singoli in una società estremamente complicata a cui loro stessi, volontariamente e involontariamente, hanno dato vita. L'economia, la tecnologia e molti altri campi dell'agire umano sono entrati a far parte della sfera politica e, cercando di rispondere a bisogni specifici, sono gradualmente subentrati alla politica tradizionale (Ibidem, p. 111-112). Il risultato è ovunque lampante: la politica riflette perfettamente il senso di inadeguatezza tipico della società contemporanea e, lasciandosi sopraffare dalla tecnocrazia, non risponde adeguatamente alle problematiche che le vengono

³ Per ulteriori approfondimenti: Heidegger, M. *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976.

⁴ Mia traduzione del passo "Every society, every individual, exists by virtue of setting up a dialectical relation between past, present, and future, where each term supports the two others."

⁵ Sull'argomento, vedi anche Morin, E., *Introduzione a una politica dell'uomo*, a cura di Perri, A., Booklet Milano, Milano, 2000.

poste. Fintantoché la politica non andrà oltre l'ideale della specializzazione e della modernizzazione e assumerà un carattere globalizzante e multiforme, non potrà rinnovarsi e trasformarsi in politica dell'umanità.

Nel 1973 Arne Naess, al tempo docente di filosofia presso l'Università di Oslo, pubblica l'articolo *The shallow and the deep, long-range ecology movement*⁶ in cui per la prima volta introduce il termine "ecologia profonda" e presenta al mondo il movimento dell'ecologia profonda (Naess, 1973). In quell'articolo Naess non definisce dettagliatamente il concetto di ecologia profonda ma afferma l'esistenza di due movimenti ambientalisti. Il primo da lui definito "The Shallow Ecology movement", letteralmente "Il movimento dell'ecologia superficiale", lotta contro l'inquinamento e lo sfruttamento delle risorse naturali ma ha come obiettivo ultimo la salvaguardia degli esseri umani; agisce in modo più superficiale ed ha un seguito maggiore. Il "Movimento dell'ecologia profonda", meno influente nel grande pubblico, si fonda sul rifiuto della predominanza dell'uomo sull'ambiente ed abbraccia una visione secondo la quale tutti gli esseri viventi devono poter essere preservati nella lotta alla crisi ecologica (Ibidem, p. 95).

La natura del movimento dell'ecologia profonda viene da lui approfondita sulla base di sette criteri identificativi: un principio metafisico, l'egualitarismo nella biosfera, il principio di diversità e simbiosi, l'atteggiamento anticlassista, la lotta all'inquinamento e allo sfruttamento delle risorse, l'importanza della complessità nei sistemi e l'enfasi sull'autonomia locale e il decentramento (Mathews, 2001, p. 218). In relazione al primo principio, Naess si riferisce alla natura relazionale della realtà: ogni individuo non è "gettato" nell'ecosistema in cui vive ma è parte integrante di esso e interagisce con le persone, le condizioni fisiche e sociali e gli accadimenti che lo contraddistinguono (Naess, 1973, p. 95). Il secondo principio si muove di pari passo con il primo e postula l'accettazione, su scala globale, dell'eguaglianza delle forme di vita sulla Terra; il filosofo lo definisce "un uguale diritto a vivere e a fiorire" (Ibidem, p. 96). Il "principio di diversità e simbiosi" rivoluziona l'idea tipicamente darwiniana della sopravvivenza della specie più forte e vede il rapporto tra specie in termini di capacità di coesistere e cooperare in contesti e relazioni complesse. Applicata all'uomo, una tale concezione permette di abbracciare una visione multiculturale, in grado di immaginare una collaborazione vera tra uomini, culture e società diverse. Si apre così la strada al quarto principio, che tiene conto della relazione, tipicamente umana, tra oppressore e oppresso che si può sviluppare su diversi piani: a livello individuale, nei confronti di un gruppo, tra nazioni o agglomerati di nazioni (Ibidem). Per il movimento dell'ecologia profonda non può essere promosso nessun tentativo di differenziazione basato su una logica di sfruttamento di una parte sull'altra.

La lotta all'inquinamento e allo sfruttamento delle risorse, nonostante sia condivisa con il movimento dell'ecologia superficiale, deve essere messa allo stesso livello degli altri principi; pensare di combattere l'inquinamento a discapito di uno o più popoli contravverrebbe infatti alla logica dell'ecologia profonda (Mathews, 2001, p. 219). Un'ulteriore critica al funzionamento della società odierna si ritrova nel penultimo

⁶ L'articolo fu originariamente pubblicato sulla rivista *Inquiry*, fondata da Naess stesso nel 1958.

principio, secondo il quale è necessario tenere conto della complessità dei sistemi in cui gli individui agiscono ed interagiscono. La complessità è un monito a vivere in armonia con gli ecosistemi e le società che ci ospitano, costruendo economie complesse ma integrate, sperimentando la divisione del lavoro e non la sua frammentazione (Naess, 1973, p. 98). Infine, il decentramento e l'autonomia locale per preservare l'integrità di individui ed interi ecosistemi da degenerazioni anarchiche o totalitarie. Dalla prima diffusione delle idee di Naess, negli anni Ottanta il movimento dell'ecologia profonda ha raggiunto un seguito molto più ampio, rappresentando il primo grande tentativo di inversione di rotta delle logiche capitaliste rappresentative del pensiero occidentale verso una nuova visione del mondo. I principi individuati dal filosofo norvegese hanno fornito per molti studiosi un solido punto di partenza per la costruzione, in diversi ambiti di ricerca, di teorie e strumenti in grado di predisporre gli individui ad una maggiore comprensione della crisi ambientale. Il proliferare di nuove branche di ricerca poi, è andato di pari passo con lo sviluppo di nuovi stili di vita, tra cui l'"ecosofia T" dello stesso Naess, così intitolata in onore di Tvergastein, la capanna da lui costruita sulla sommità dell'Hallingskarvet, dove ha trascorso gran parte della sua vita.

Negli Stati Uniti che si sviluppano in questo periodo due filoni di ricerca, legati a diverse figure di spicco. Da un lato, con il lavoro di William Catton e Riley Dunlap, nasce un nuovo paradigma sociologico, meglio conosciuto come *New ecological paradigm* (NEP) (Pellizoni & Osti, 2020, p. 61), incentrato sul rifiuto delle teorie classiche, ree di aver portato all'affermazione di una visione antropocentrica, volta alla mera affermazione dell'uomo sulla natura (Buttel F. H., 2011, p. 37). Dall'altro lato, studiosi come Allan Schnaiberg e James O'Connor, pur rifacendosi ad approcci neomarxisti differenti (Pellizoni & Osti, 2020, p. 61), muovono entrambi una critica al capitalismo moderno partendo dall'analisi dei rapporti tra le varie componenti sociali, riconoscendo che la crisi ambientale investe la società nella sua totalità e trova riscontro in una vera e propria decadenza dei valori tradizionali (Pellizoni & Osti, 2020, p. 91). Schnaiberg, partendo dall'analisi del sistema politico ed economico, rivisita la logica dialettica marxista, integrandovi nozioni di stampo neomarxista ed elementi della letteratura neomalthusiana (Buttel F. H., 2011) e la applica alla questione ambientale. Da questa sintesi scaturisce la nozione di *treadmill of production* (cioè la "macina della produzione"), che rappresenta il processo di accumulo tipico dell'economia capitalista ed è causa prima dello sfruttamento incessante delle risorse naturali e dell'inquinamento ambientale (Ibidem).

Il lavoro di Catton e Dunlap ha indubbiamente permesso di allargare gli orizzonti della sociologia ambientale, fornendo una base teorica comune per svariate teorie successive, le quali a loro volta hanno cercato di superare i limiti del determinismo ambientale (Pellizoni & Osti, 2020, p. 75) e hanno portato, nei casi più recenti, all'elaborazione di metodi in grado di combinare una gestione migliore delle risorse naturali (Carrabba, 2014) e approcci più sostenibili a livello socioculturale. Diverse teorie trovano spazio all'interno dell'approccio ecosistemico. Una prima visione, sviluppatasi agli inizi degli anni '80, postula il concetto di ecosistema umano e si rifà in parte all'ecologia umana (Pellizoni & Osti, 2020, p. 76). In particolare,

nell'ambito dell'ecologia umana, Otis Duncan ne dà una prima definizione, mettendo a punto il cosiddetto modello POET, i cui principali elementi sono: la popolazione, l'organizzazione, l'ambiente e la tecnologia (Bailey, 1990). Questo modello, analizzando le interazioni che sussistono tra le componenti sopra indicate, dà conto del complesso sistema sociale in cui viviamo, dove il cambiamento di una delle componenti comporta automaticamente modifiche nelle altre (Beretta, 2011, p. 12-46). Gary Machlis, Ellen Force e William Burch, definiscono, alcuni anni dopo, l'ecosistema umano come un sistema coerente di fattori biofisici e sociali in grado di adattarsi e di essere sostenibile nel tempo" (Machlis, Force, & Burch, 1997, p. 351) e forniscono esempi concreti, quali l'unità familiare, una comunità, una regione o una nazione e persino la Terra (Ibidem). Un secondo concetto nato all'interno dell'approccio ecosistemico, è quello di metabolismo sociale, secondo il quale sarebbe possibile applicare alla società umana le stesse caratteristiche che contraddistinguono il metabolismo cellulare (Pellizoni & Osti, 2020, p. 76).

Un terzo approccio prende il nome di coevoluzione ed è stato prevalentemente sviluppato dall'economista Richard Norgaard (Pellizoni & Osti, 2020, p. 79). Norgaard faceva riferimento a un sistema in cui singoli sottosistemi (conoscenza, valori, organizzazione sociale, tecnologia e ambiente) progrediscono di pari passo e le singole componenti al loro interno si evolvono in base a logiche di selezione (Norgaard, 1994), dunque co-evolvono. Afferma Norgaard: "Sebbene le entità (dei singoli sottoinsiemi) e le relazioni che sussistono tra queste siano in costante mutamento, queste si riflettono reciprocamente, come i petali dei fiori e i becchi dei colibrì. Ogni cosa è intrecciata, eppure tutto cambia in base al modo in cui l'intreccio è posto in essere" (Norgaard, 1994, p. 24). La conclusione cui giunge Norgaard, nel delineare la teoria della coevoluzione sociale, di fatto comporta l'accettazione del fatto che sia impossibile separare i singoli sistemi ed analizzarli come se fossero delle entità isolate. L'interrelazione tra sistemi e sottosistemi, rende chiaro che l'attività umana non può prescindere dall'ambiente entro il quale si manifesta e dunque neppure può ignorare la natura circostante, che tende a modificare con il proprio operato (Pellizoni & Osti, 2020, p. 79).

Un importante contributo, nel solco della più recente tradizione costruttivista, è riscontrabile nel pensiero del sociologo Niklas Luhmann, uno dei primi sociologi ad aver affrontato il problema di dove poter collocare le questioni ambientali all'interno della sociologia (Pellizoni & Osti, 2020, p. 80). Quest'ultimo, poco dopo lo scoppio della centrale nucleare di Chernobyl nel 1986, si è interessato alla questione della crisi ecologica, subendo l'influsso di molti suoi predecessori e di svariate teorie, tra cui - a titolo esemplificativo - il funzionalismo di Parsons e la cibernetica (Ibidem). Anch'egli matura una visione della società come risultato del susseguirsi di fasi evolutive: dal funzionalismo di Parsons, infatti, muta l'idea che la società sia passata dall'essere espressione di singole unità tra loro formalmente omogenee ad entità stratificate, composte da più elementi che si differenziano per la funzione che vi svolgono all'interno (Ibidem). In *Comunicazione ecologica*, Luhmann afferma che i sistemi sociali e gli ecosistemi siano il risultato di segnali, o per meglio dire, forme di comunicazione, trasmessi tra le componenti dei sistemi stesse (Luhmann, Comunicazione

ecologica, 1989). Esisterebbe un sistema di comunicazione tra le due tipologie di sistemi; in questo senso, l'insorgere di un problema nel sistema ambientale sarebbe il risultato della mancata decodificazione del segnale da parte di uno dei due sistemi. (Norgaard, 1994, p. 204). Difatti, nella teoria della comunicazione ecologica, ogni sistema sarebbe dotato di propri codici e pertanto si presenta come una struttura circoscritta, che tende ad accentuare la natura dualistica degli elementi che li compongono (Ibidem).

Contemporaneamente, Ulrich Beck sviluppa la sua celebre teoria culturale del rischio (Pellizoni & Osti, 2020, p. 84), basata sull'idea che i rischi ecologici, estremamente radicati nella società moderna, non siano sempre calcolabili (e dunque evitabili) ma che soprattutto sia piuttosto difficile individuarne i responsabili (Pellow & Brehm, 2013). In questo contesto, la messa in atto di politiche volte a colpire singoli gruppi di individui o la società nel suo intero, possono risultare inadatte se non si è in grado di rintracciare chi è direttamente coinvolto nella produzione del fattore di rischio. La teoria della società del rischio ha valicato i confini della sociologia ed è entrata a far parte della cultura popolare, soprattutto dopo la pubblicazione de *La società del rischio* di Beck. Centrale nell'opera di Beck, è il concetto di modernizzazione riflessiva, il quale si scontra inevitabilmente con l'idea di modernizzazione ecologica. La prima è stata teorizzata prevalentemente da Anthony Giddens e da Beck (Pellizoni & Osti, 2020, p. 101) nelle analisi che i sociologi hanno condotto individualmente negli anni e come risultato di un lavoro comune, dall'omonimo titolo *Reflexive Modernization*. Entrambi hanno apportato alle teorie un contributo indipendente, individuando, l'uno gli effetti dei fattori di rischio e il modo in cui la percezione del rischio si sviluppa all'interno della società moderna (Pellizoni & Osti, 2020, p. 102), l'altro osservando il fenomeno della globalizzazione, associandola alla comparsa di rischi globalizzati (Dunlap & Michelson, 2002, p. 296-297) che non colpiscono più specifiche fasce o ceti della popolazione ma sono condivisi da chiunque. Entrambe le visioni convergono nel concetto di "riflessività", la caratteristica, comune agli esseri umani, grazie alla quale questi riescono a rapportarsi con le motivazioni che determinano il loro agire, comprendendone il significato (Giddens, 1990).

Nello stesso periodo, sul finire degli anni '80, due sociologi tedeschi, Martin Jänicke e Joseph Huber, hanno introdotto il concetto di modernizzazione ecologica, diffusosi successivamente nei paesi del centro Europa, come la Germania e l'Olanda. Questo paradigma teorico, si sviluppa in correlazione ai progressi messi in atto nei paesi europei più avanzati, dove l'uso di nuove tecnologie avrebbe permesso una crescita economica sostenibile, incentrata sul rispetto delle risorse naturali (Dunlap & Michelson, 2002). La modernizzazione ecologica, nell'accezione data da Arthur Mol e Gert Spaargaren, mira a trasformare le contraddizioni economiche ed ecologiche in opportunità concrete per superare la crisi ambientale che accomuna i paesi industrializzati, senza necessariamente deviare dal processo di modernizzazione (Hannigan, 1995, p. 25). Dalla commistione tra queste visioni e paradigmi sociologici classici sono scaturite teorie piuttosto recenti come l'ecoanarchismo e l'ecologia sociale, ispirate dagli studi dell'anarchico Petr Kropotkin (Pellizoni & Osti, 2020, p. 95) o l'ecofemminismo, dal quale sono scaturite, a partire dagli anni '70, diverse posizioni teoriche e pratiche che analizzano le analogie tra sessismo e abusi ambientali (Davion, 2001, p. 233).

L'inizio degli anni Novanta ha segnato un momento di svolta per la sociologia ambientale. Indubbiamente, l'accettazione generale delle problematiche ambientali ha giocato un ruolo chiave, permettendo una maggiore affermazione della disciplina, sia nell'ambito delle scienze sociali, che all'interno di altri settori. L'avvento dell'era postmoderna difatti è stato accompagnato, soprattutto in Europa, da un'ondata social-costruttivista in grado di soppiantare l'impostazione materialista che, fino a quel momento, aveva caratterizzato i principali impianti teorici della sociologia generale (Dunlap, 2011, p. 15-30). Attualmente coesistono teorie di stampo costruttivista e realista, approcci micro e macroscopici e visioni che presentano solo velatamente punti di congiunzione. Ad ogni modo, l'eterogeneità di paradigmi e prospettive all'interno della sociologia ambientale, potrebbe creare terreno fertile per l'elaborazione di nuove argomentazioni e favorire l'incontro di diverse discipline, che abbiano come obiettivo comune, quello di individuare soluzioni valide alla crisi ecologica.

Il paradigma dell'azione e il paradigma della struttura

All'origine del divario metodologico

La sociologia nasce contemporaneamente alla rivoluzione industriale, o secondo alcuni, proprio grazie a quest'ultima. È certo però, che la nuova disciplina si inserisce in un contesto storico in cui l'uomo è sempre più al centro di un dibattito scientifico in cui le scienze naturali, pur dominanti, non riescono a dar conto dei quesiti che più tormentano studiosi e uomini comuni. Come è possibile che le azioni comportino conseguenze inintenzionali? Che ruolo gioca la razionalità, se realmente esiste, nelle scelte individuali? In che modo si manifesta l'identità di gruppo? E ancora, cosa giustifica l'agire umano?

Queste sono alcune delle domande che immagino potessero interessare un osservatore attento della società del tempo, una società che di lì agli anni avvenire avrebbe visto quella che da molti è considerata la "più radicale trasformazione che le società umane hanno subito dalla rivoluzione neolitica in poi" (Cipriani, 2016, p. 4). I sociologi classici hanno dedicato le loro vite a tracciare percorsi che potessero indirizzare i loro contemporanei ed i loro successori verso possibili risposte alle precedenti domande. E per riuscire a farlo si sono confrontati in accessi dibattiti che, per loro natura, sono universalmente riconosciuti come le dispute che hanno forgiato la sociologia nei suoi primi anni di vita. In particolare, due fondamentali paradigmi, quello dell'azione e quello della struttura (Cavalli, 2020), vedono ancora oggi confrontarsi sociologi di tutto il mondo e forniscono, anche al di fuori della sociologia, importanti spunti di riflessione.

Secondo il paradigma dell'azione (Bagnasco, Barbagli, & Cavalli, 2013, p. 22-26) il cui principale fautore si riconosce nella figura, quasi mitologica nella sociologia generale, di Max Weber, la sociologia studia gli uomini, i contesti entro i quali le loro azioni si sviluppano, le interazioni che generano e le conseguenze che comportano (Elementi di sociologia, Bagnasco, Barbagli, Cavalli). L'uomo è l'unità di analisi

principale della sociologia moderna ed il suo agire, condizionato dall'agire altrui, rappresenta l'azione sociale, che la sociologia osserva in relazione al senso intenzionato ad essa attribuito dal singolo.

Di converso, il paradigma della struttura, a cui viene fatto risalire il pensiero di giganti come Marx e Durkheim (*Ivi*), considera la società come un contenitore di valori, tradizioni, simboli e abitudini entro il quale l'individuo necessariamente si forma e rispetto ai quali è vincolato (*Ivi*). Per i sostenitori di questo approccio non viene del tutto meno la capacità di scelta individuale ma questa deve essere ridimensionata o perlomeno analizzata alla luce degli influssi e dei condizionamenti sociali che investono il singolo e ne determinano l'agire quotidiano.

Principali sviluppi teorici dei due paradigmi

Dal confronto tra le due visioni sono scaturite teorie a favore, in modo più o meno radicale, dell'uno o dell'altro paradigma ma anche tentativi di sintesi tra azione e struttura. Una delle teorie che in assoluto ha influenzato maggiormente le scienze sociali tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta del secolo scorso, conquistando l'egemonia all'interno del pensiero sociologico statunitense è lo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons, il quale fu tra i primi a tentare di conciliare azione e struttura, ispirandosi prevalentemente al lavoro di Durkheim e dei funzionalisti classici (Giddens & Sutton, 2011, p. 49). Per costruire una teoria sociologica generale, o per meglio dire astratta (*Ibidem*), Parsons si serve dell'antropologia funzionalista e del confronto con l'esperienza dell'antropologo Bronisław Malinowski, celebre per i suoi esperimenti di etnologia compiuti in Melanesia. Da Malinowski Parsons riprende prevalentemente il concetto di funzione, che entrambi applicano alle varie unità sociali. In questo senso le diverse tipologie di unità sociali susseguite nella storia, come la famiglia, lo Stato o la scuola hanno una specifica funzione all'interno della più ampia struttura sociale (Santambrogio, 2008, p. 166). Rispetto allo strutturalismo classico o al funzionalismo, lo struttural-funzionalismo di Parsons poggia sull'idea che gli individui attribuiscono un significato specifico al loro agire e, seppur guidati da norme e credenze generalmente condivise, hanno un proprio modo di interpretarle e (*Ivi*, p. 168).

Parsons, a differenza dei contemporanei della scuola di Chicago, ritiene che l'azione individuale abbia natura prevalentemente volontaristica; si allontana così dalla prospettiva comportamentista, fondata sull'idea che l'agire sociale sia determinato da leggi naturali che regolano il rapporto degli individui con l'ambiente circostante (*Ibidem*). Il sociologo vuole scrutare attentamente l'azione sociale e per farlo individua, nel cosiddetto 'atto elementare', l'oggetto della sua analisi. Dell' 'atto elementare' sono distinguibili quattro componenti: l'individuo agente, nei termini di Parsons "l'attore"; il fine dell'azione; la situazione "di partenza" dell'azione e la situazione "di arrivo": nel mezzo si presentano elementi che l'attore non può modificare una volta compiuta l'azione, e che Parsons chiama "condizioni", ed elementi che invece l'attore può modificare - i "mezzi" (Parsons, 1987, p. 66). Data l'interrelazione tra gli elementi sopraindicati, esiste una quarta componente che Parsons chiama "orientamento normativo" dell'azione e che indirizza l'attore nella

scelta dei mezzi, consentendogli di valutare le condizioni in cui agisce. Dotando l'individuo di una capacità di analisi situazionale, il sociologo non lo allontana dal rischio di incorrere nell'errore e ne riconosce una possibile incapacità di realizzare i propri fini o scegliere ingegnosamente tra i mezzi che ha a disposizione (*Ibidem*). Trattandosi di un'azione orientata normativamente (Santambrogio, 2008, p. 168), spetterà all'individuo stesso determinare in che modo agire, scegliendo quelli che ritiene - e che non è detto siano - i mezzi più appropriati al suo scopo nel rispetto di valori predeterminati.

Dalla rottura con i contemporanei, Parsons offre un'alternativa all'approccio comportamentista. La sua è una visione dell'agire umano che facendo propri gli assunti struttural-funzionalisti, permette tuttavia di comprendere il funzionamento di ogni tipo di società, in qualsiasi momento storico (*Ivi*, p. 170-180), poiché basata su una logica evolutiva. In questo modo, la società immaginata da Parsons è il risultato dell'agire di singole componenti che dipendono da un sistema normativo il quale evolve per differenziazione dal precedente assetto sociale (*Ivi*), permettendo la sopravvivenza di valori e credenze condivisi dalla società nel suo insieme o all'interno dei sottosistemi che ne fanno parte. Secondo una tale logica, la società odierna sarebbe dunque il prodotto di un nuovo sistema di valori e credenze dovuto al medesimo processo di differenziazione; ma fino a che punto, in un mondo perfettamente interconnesso, può parlarsi di differenziazione? È necessario riconoscere che la società ed il sistema che ne garantisce il progresso - sempre se di progresso si può parlare - poggiano su un processo di differenziazione di natura incerta, fondato su un sistema di valori sì in continua evoluzione, ma nondimeno estremamente mutevole. Le parole di Zygmunt Bauman, a pochi anni dalla sua morte, risuonano come un forte monito: viviamo in una società liquida nella quale, in mancanza di un sistema di valori universali, difficilmente l'identità individuale può prendere forma, rinforzarsi e condizionare l'agire umano (Bauman, 2012, p. 292-294). In un tale scenario, il progredire della società potrebbe essere garantito solo a costo di accettare che l'azione individuale è perfettamente razionale ed indipendente dalle strutture sociali e dai valori che ne garantiscono la conservazione; altrimenti, si potrebbe ipotizzare che gli individui, consapevoli della mutabilità del contesto entro il quale agiscono, recepiscono solo credenze generiche, senza esserne realmente condizionati e agiscono al di là di schemi prefissati, raggiungendo obiettivi che non necessariamente servono a portare a compimento la loro funzione ma che permettono loro di sentirsi parte di una più ampia struttura sociale.

In entrambi gli scenari viene meno uno dei principali assunti dello struttural-funzionalismo. Nel primo caso, in mancanza di un sistema di valori condivisi, gli individui non potrebbero identificare la propria funzione e neppure contribuirebbero al consolidamento delle strutture sociali, che di rimando costituirebbero, agli occhi dei singoli, costruzioni mentali prive di significato. Nel secondo caso, che mi pare possa rappresentare al meglio, seppur limitatamente, il contesto odierno, l'individuo è svincolato dalla funzione che lo struttural-funzionalismo gli affida e così le altre unità sociali. A differenza del primo scenario, in questo secondo quadro l'individuo è avvolto in un perenne stato di alienazione e non è mai veramente libero di agire. Inevitabilmente, entrambi i contesti rimandano ad un problema di natura metodologica, quello di conciliare

la visione struttural-funzionalista con un sistema, la società contemporanea, che progredisce secondo logiche individualiste.

Ebbene, è lo stesso Parsons ad offrire una spiegazione in grado di avvicinare struttural-funzionalismo ed individualismo. In *La struttura dell'azione sociale*, si allontana dalle sue prime posizioni e abbandona l'idea di un individualismo utilitarista à la Durkheim per abbracciare una concezione di individualismo in grado di tener conto dell'esistenza di un sistema di valori ultimi, ridotti al minimo e sintetizzati in un unico grande principio generale: l'individualità (Parsons, 1987, p. 451). Secondo il sociologo, difatti, la società moderna avrebbe raggiunto il massimo grado evolutivo quando gli individui si sono emancipati dal complesso dei valori sociali e rielaborandoli li hanno inseriti in un sistema astratto (Santambrogio, 2008, p. 179) che ha permesso loro di sentirsi sempre più 'liberi'. Una visione del genere porta facilmente ad una conclusione velatamente fatalista: se il fatto di essere individui ci vincola in eterno ad un sistema di valori intangibili e ci mette nella posizione di rispettare al meglio la nostra funzione all'interno della società, siamo effettivamente liberi?

A questa domanda provano a dar risposta prevalentemente i sostenitori della teoria dell'azione, rifiutando il concetto di struttura e sostenendo una visione metodologicamente incompatibile con gli assunti del paradigma della struttura. Il paradigma dell'azione deve la sua origine al Weber, che, interessandosi all'agire individuale piuttosto che al funzionamento delle strutture sociali, contestò l'approccio olistico al quale si erano sempre rifatti i suoi predecessori (Giddens & Sutton, 2011, p. 46) e affermò l'indipendenza degli individui dalle strutture sociali. Nello specifico il sociologo, che non credeva neppure all'esistenza delle strutture sociali, sviluppò la sua teoria dell'azione a partire dalla critica del materialismo storico marxista, assumendo che gli individui sono capaci di incidere attivamente sui sistemi sociali, sia a livello microscopico che macroscopico (Ivi, p. 42).

Interazionismo simbolico

Le teorie dell'azione sociale, nate nel solco della tradizione sociologica più recente, rientrano parimenti nel paradigma dell'azione (Ivi, p. 47) di cui forniscono un assetto più sistematico. Una delle principali scuole di pensiero che fa capo all'universo dell'azione sociale è l'"interazionismo simbolico", neologismo introdotto da Herbert Blumer nel 1937 (Santambrogio, 2008, p. 150), i cui principali fautori sono George Herbert Mead e William Thomas (Giddens & Sutton, 2011, p. 49). Al centro dell'analisi degli interazionisti simbolici c'è lo studio dei significati e dei simboli che gli individui attribuiscono all'azione, (Ibidem), l'idea che l'agire sociale si sviluppi, per l'appunto, a livello cognitivo (Hannigan, 2010, p. 164-170). Nel panorama accademico italiano, l'interazionismo simbolico è stato oggetto di recenti studi da parte di Alberto Melucci, che si è prevalentemente dedicato all'analisi delle identità individuali all'interno dei movimenti sociali (Melucci, 1989). Secondo Melucci, nonostante la modernità abbia permesso un progressivo sradicamento dell'individuo dal gruppo, il distacco dell'uno dall'altro non potrà mai essere del tutto definitivo, perché,

come afferma lui stesso, “è ormai impossibile separare la nostra identità dalla appartenenza alla specie e all’ecosistema” (Melucci, 2010).

La teoria della norma emergente

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, Lewis Killian e Ralph Turner hanno cercato di comprendere la natura dei cosiddetti “comportamenti collettivi” (*Ibidem*) e la capacità dei gruppi, fino a quel momento rimasta inosservata, di dare senso ed eventualmente conferire nuovi significati a contesti o situazioni prive di una connotazione normativa (Turner & Killian, 1957). I due Autori ritengono infatti che il comportamento di una collettività sia orientato e regolato dal costante emergere di norme sociali (Turner, 1964), e che all’interno di ogni gruppo vi siano delle “note dominanti”, individui che spiccano per capacità di innovazione e spirito d’iniziativa in grado di indicare una strategia da perseguire (Hannigan, 2010, p. 167). La loro teoria, nota con il nome di “Emergent-Norm Theory” o “Teoria della norma emergente” ha permesso la nascita di un importante filone di ricerca che studia comportamento collettivo, entro il quale sono state sviluppate posizioni piuttosto originali, come gli studi sui disastri collettivi⁷ (Mikaila & Lemonik, 2013) o sul panico di massa condotti negli ultimi anni da Norris Johnson⁸.

Nonostante le possibili affinità tra i temi affrontati dalla sociologia dell’ambiente e il paradigma dell’“emergenza”, non si è ancora costituito un punto di contatto tra le due realtà, che pure potrebbero fornire l’un l’altra interessanti spunti di riflessione. Dunlap e Catton, ad esempio, sottolineano come gli studi sui disastri naturali in ambito sociologico siano stati inseriti nel più generale filone di ricerca sui disastri, finendo per essere ridotti ad un’analisi incentrata quasi esclusivamente sugli effetti sociali che i disastri causano e non sulla capacità di adattamento dell’uomo a lungo termine (Dunlap & Catton, 1979).

Il concetto di natura nella sociologia tradizionale tra evoluzione e razionalità: dal biologismo sociale alla riscoperta della teoria dell’azione weberiana

La natura costituisce parte integrante dello spazio sociale e condiziona, in forme e modi differenti, sia l’agire individuale che collettivo. Diversi filoni della sociologia si sono interessati a scoprire in che modo interagiscono ambiente e società, delineando approcci spesso antitetici, portatori di visioni più o meno antropocentriche.

Un primo filone di ricerca, definito *biologismo sociale*, nato quale branca di studio indipendente e poi sviluppatosi ulteriormente all’interno della Scuola di Chicago, guarda all’interazione-uomo ambiente in chiave evolutivista ed asserisce l’esistenza di un rapporto di dipendenza dell’uomo dall’ambiente

⁷ Si veda a tal proposito: Dynes, Russel, Tierney, Kathleen, *Disasters, Collective Behavior, and Social Organization*, University of Delaware Press, 1994.

⁸ A titolo esemplificativo: Johnson, Norris, *Panic and the Breakdown of Social Order: Popular Myth, Social Theory, Empirical Evidence*, Sociological Focus, Volume 20, 1987, p. 171-183.

circostante, quale fonte di approvvigionamento (Pellizoni & Osti, 2020, p. 113). La collaborazione tra individui gioca un ruolo fondamentale per la sopravvivenza umana ed è in grado di spiegare atteggiamenti come l'altruismo (Salvati, 1994), che si manifestano in azioni collettive in grado di superare gli ostacoli presenti in natura. Tale prospettiva, se esaminata nell'ottica della teoria dell'azione sociale e, più precisamente, assumendo lo sguardo della sociologia weberiana che distingue prevalentemente tra azione razionale rispetto ad uno scopo o rispetto ad un valore, permette di comprendere in che modo la razionalità influisce sulla capacità di scelta individuale. In termini generali, volendo dare un'accezione completa di razionalità, si potrebbe considerare la definizione che ne dà Parsons: "l'azione è razionale nella misura in cui persegue i fini possibili nell'ambito della situazione, servendosi di mezzi che, fra quelli di cui l'attore dispone, sono intrinsecamente i più adatti al raggiungimento del fine, per ragioni comprensibili e verificabili [...]"⁹.

Questa formulazione ci permette di cogliere una razionalità oggettivamente distinguibile nell'agire sociale ma non permette di ragionare adeguatamente sui 'moventi' dell'azione sociale di cui Weber, in anticipo di circa un secolo rispetto a Parsons, fornisce un'accurata indagine. All'interno della sociologia dell'ambiente vi sono stati negli ultimi anni alcuni tentativi di ritrovare nel pensiero weberiano, un interesse più o meno velato per le questioni ambientali. La verità, secondo i più, è che, come afferma West (West, 1985, p. 216): "Weber non ha sviluppato consapevolmente ed esplicitamente una teoria o una prospettiva ecologica. Tuttavia, un'analisi completa del ruolo dei fattori ecologici è implicita nei suoi studi storici e comparativi che forniscono un ricco contributo all'analisi sociologica dell'ecologia umana"¹⁰. West, già nella sua tesi di laurea scritta a metà degli anni Settanta, affrontò la questione della collocazione del lavoro di Weber nella sociologia ambientale ma i suoi scritti di in questo campo, composti in anticipo sui tempi e soprattutto prima di una vera e propria organizzazione della sociologia ambientale quale disciplina indipendente, sono rimasti quasi del tutto sconosciuti e citati in pochissimi lavori successivi (Foster & Holleman, 2012).

Un tentativo di contestualizzazione della teoria dell'azione razionale di Weber nel contesto moderno è stato portato avanti verso la fine degli anni Ottanta da Martin Albrow. Quest'ultimo, critico verso quei pensatori - in particolare Habermas¹¹ - che hanno ridotto la concezione di razionalità weberiana all'univocità della razionalità rispetto allo scopo, sviluppa una chiara difesa del lavoro del sociologo tedesco, soffermandosi sulla rilevanza delle altre forze motrici dell'azione razionale, peraltro centrali nella sua teoria dell'azione (Albrow, 1987, p. 166). Nella prospettiva habermasiana, sostiene Albrow, manca una comprensione generale dell'importanza che ricopre il concetto di "valore-razionalità" nel lavoro di Weber. E manca perché, nella visione classica dell'interpretazione dell'opera di Weber, spesso è stata sottovalutata l'influenza che il filosofo Immanuel Kant ha esercitato sul sociologo.

⁹ Parsons, T., *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 83.

¹⁰ West, P., *Op. cit.*, trad. mia.

¹¹ Si veda soprattutto Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981).

L'idea che le leggi della natura e i principi che guidano l'azione siano al centro della concezione weberiana di razionalità è generalmente accettata (Ibidem) ma è fondamentale tenere a mente che il primo tentativo di derivare una nozione di razionalità rispetto allo scopo è dovuto a Kant. Come nota Robert Nozick, il filosofo, nei suoi studi sulla ragione umana si focalizza prevalentemente sul concetto di razionalità morale (Nozick, 1995). Afferma Nozick: "L'azione morale, lungi dal fare di noi dei membri (permanenti) di quel regno¹², è ciò che noi faremmo come tali: è il modello di ciò che si deve fare in circostanze date e quindi simboleggia un certo modo di operare in quelle circostanze."¹³

Ebbene, per Kant l'ideale ultimo è quello dell'individuo in grado di aderire spontaneamente (o, per meglio dire, liberamente) a quel modello, un individuo capace di comprendere la natura e le sue leggi, conformandovisi senza indugio. In breve, un individuo che agisce secondo ragione e moralità (Albrow, 1987, p. 169). Weber attinge a questa versione della razionalità e ne viene ampiamente influenzato; lo si può notare nella definizione che dà del sistema burocratico. La ragione tende a spingersi oltre l'empirismo e si manifesta, per mezzo delle idee, nella conoscenza pura, al di là di ogni considerazione pratica e terrena (Kant, 1967, p. 1354). Si palesa, tuttavia, una persistenza della ragione nella pratica. Già nell'uso normativo che facciamo della ragione, sta l'obiettivo finale del raggiungimento dei nostri scopi, scopi per nulla eterei e destinati ad appartenere all'universo mortale. Il punto di contatto tra questo mondo e la ragion pura si rivela, esemplificativamente, attraverso quelle "leggi pratiche pure", come le leggi morali, che appartengono "all'uso pratico della ragion pura"¹⁴.

Alle radici della razionalità weberiana, la ragione pura di stampo kantiano si presenta come una guida tacita verso la definizione dell'agire soggettivamente dotato di senso (Weber, 2003). Come nota Albrow, se si scava nel concetto di razionalità rispetto allo scopo, si intravede l'influsso dell'idea di ragione kantiana, sia nella praticità che nella rappresentazione simbolica dell'agire umano (Albrow, 1987, p. 170). Quello che in molti casi è mancato ai critici di Weber, è per l'appunto la considerazione che la ragione appartiene sia al mondo intelligibile che al mondo sensibile. La possibilità di orientare l'azione umana rispetto ad uno specifico valore è determinata "all'atto della sua collocazione (del valore) all'interno dei sistemi simbolici"¹⁵ (Ivi, p. 170). Dal punto di vista weberiano, nel processo di razionalizzazione cui ciascuno si dedica ogni giorno, e pure nella razionalizzazione dell'idea di mondo - il nostro mondo occidentale - gli interessi materiali e ideali finiscono per sopraffare le idee e dominare l'agire umano (Weber, 2013, p. 773-774).

Tuttavia, questa visione ha portato spesso a conclusioni contraddittorie, sia nei critici che nei sostenitori di Weber. Certamente, come notato da Wolfgang Schluchter, la teoria della razionalizzazione weberiana porta il lettore a ragionare in termini macrosociologici ed in particolare a pensare l'azione sociale come

¹²Il riferimento è al "regno dei fini" (Nozick, 1995, p. 54).

¹³Nozick, *Op. cit.*

¹⁴Kant, I., *Op. cit.*, p. 1359.

¹⁵Albrow, M. *Op. cit.*, trad. mia.

l'espressione di idee ed interessi (storicamente) istituzionalizzati (Schluchter, 1979, p. 29). Quanto alla matrice della razionalità individuale, per Weber la razionalità è direttamente riconducibile, come abbiamo visto, all'obiettivo della realizzazione dello scopo. Una concezione differente è stata invece avanzata da Luhmann (Luhmann, 1979) che, basandosi sulla teoria dell'azione sociale di Parsons, individua nei sistemi sociali il punto d'origine della razionalità individuale.

La razionalità, in quest'accezione, è direttamente legata alla natura istituzionalizzata ed istituzionalizzante dei sistemi, che permette agli individui di incamerare le incertezze e predisporre ad un'azione guidata da aspettative formalizzate ed utili a codificare i comportamenti nel tempo (Albrow, 1987, p. 171). La razionalità umana in questo sistema dipenderebbe dalla capacità individuale di indirizzare il proprio agire in base al contesto socio-normativo del tempo. Tuttavia, il sociologo, per scampare alla morsa dell'individualismo metodologico di fondo dell'analisi weberiana e procedere alla creazione di un sistema basato sulla "frammentazione della società in ordini distinti"¹⁶, riconosce nella razionalità il motore alla base della differenziazione funzionale, allontanandola irreversibilmente dai singoli, che perdono il controllo delle loro azioni. La razionalità, che per Weber apparteneva solo e soltanto agli individui è, nella visione di Luhmann, ormai svanita negli incastri della moderna società funzionalista e, per buona pace di Kant, ben lontana dalla conoscenza pura e dalla ragion pratica.

Il comportamento ambientalista: prodotto delle relazioni umane o delle scelte individuali?

Lo studio delle forme di interazione tra uomo e natura è da rintracciare in tempi e luoghi molto più remoti. Nella filosofia orientale, sin dalla dinastia Shang (XIV-X secolo a.C.) e soprattutto a partire dalla dinastia successiva, quella degli Zhou (XII - III secolo a.C.) un aspetto fondamentale era costituito dall'idea che la vita umana fosse indissolubilmente legata alle leggi e ai ritmi della natura (Lai, 2001). Nell'osservazione dei fenomeni naturali gli antichi cinesi indagavano le forze, presumibilmente divine, che ritenevano potessero guidare la loro esperienza terrena, e mettevano in atto riti e processi divinatori alla ricerca di un contatto diretto con queste. Tuttavia, una caratteristica in particolare, il cosiddetto "pensiero correlativo" (Needham, 1956, p. 279-282), contraddistingue il pensiero orientale primitivo e lo allontana da quello occidentale. Questa forma di pensiero in grado di associare e connettere ogni aspetto della vita sulla Terra non è riducibile alla mera superstizione ma si basa sulla capacità di affiancare gli elementi delle realtà e coglierne le interferenze. È evidente, come nota H. Wilhelm¹⁷, che questo modo di pensare diverge dall'approccio

¹⁶ Caillé, Alain, *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Bari, Dedalo, 1995, p. 236.

¹⁷ Wilhelm, Hellmut *Die Wandlung; acht Essays zum I Ging*. Vetch, Peiping, 1944, pp. 35-45.

tipicamente occidentale e della scienza europea, che dei fenomeni osservano le cause e gli effetti, più che le connessioni.

Alla base della moderna teoria dell'interazionismo simbolico, di cui sopra sono stati presentati gli assunti, c'è invece la necessità di ricercare una via di fuga per le scienze sociali. Uno dei principali fautori dell'interazionismo simbolico è George Herbert Mead e a lui deve essere ricondotto il moderno paradigma dell'interazionismo simbolico. Influenzato al contempo dagli insegnamenti della scuola americana e dagli studi di William Dilthey, del quale riprende l'assunto della separazione tra scienze naturali e scienze sociali, Mead vuole osservare al contempo la natura introspettiva e gli aspetti comportamentali dell'individuo all'interno della dimensione sociale (Santambrogio, 2008, p. 151-152).

Per il sociologo è possibile spiegare ciò che accade nella mente attraverso i comportamenti, che debbono essere intesi, e di conseguenza esaminati, quali manifestazioni della coscienza stessa. Egli comprende che l'individuo assume, attraverso le interazioni sociali in cui è coinvolto, una capacità autonoma di autorappresentazione; la sua coscienza emerge all'interno della sfera sociale e si manifesta attraverso la lingua, i suoi significati, l'universo intero dei simboli e dei gesti (Iagulli, 2012). L'individuo immerso nella società è soggetto e oggetto di costante interpretazione, servendosi di un complesso di significati e concetti comuni, sfrutta la propria riflessività per osservare sé stesso e gli altri e infine porre in relazione le reciproche interazioni. Questa 'decodificazione riflessiva' permette al singolo di recepire il comportamento altrui nella forma dell'"altro generalizzato" (Mead, 1932, p. 87) e successivamente riorganizzarlo in un sistema ordinato di atteggiamenti. Al tempo stesso frena l'individuo e lo allontana - nella maggior parte dei casi - da reazioni impulsive.

Si tratta dell'Io, una delle componenti del Sé individuate da Mead ed il luogo dove la riflessività prevalentemente si manifesta. L'Io è "la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro. [...] L'«Io» dà un senso di libertà, di iniziativa"¹⁸; parafrasando il resto della citazione, l'Io è per Mead il modo in cui il Sé agisce nella piena coscienza di sé stesso. Questo modo di agire permette al singolo di attingere al mondo esteriore direttamente dalla propria coscienza e assumere gli atteggiamenti che gli permettono (Mead, 1966, p. 210) di essere accettato dalla sua comunità di appartenenza.

Non avrebbe mai potuto prevederlo ma, nel 1992, diversi decenni dopo la pubblicazione di *Mente, sé e società*, la sua teoria avrebbe trovato conferma nei risultati raggiunti dal Prof. Giacomo Rizzolatti ed il suo team di ricerca, che confermarono l'esistenza dei "neuroni specchio". Si tratta di neuroni che permettono al singolo di riprodurre le azioni compiute da altri soggetti, trasmettendo quanto osservato direttamente al sistema motorio, realizzandone una "copia motoria" che resta a disposizione del soggetto, il quale sarà

¹⁸ Mead, H. G., *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, 1966, p. 191.

successivamente in grado di riprodurla (Rizzolati & Fabbri-Destro, 2020). In un certo modo, si potrebbe asserire che l'Io dell'interazionismo simbolico di Mead, rappresenta, come i neuroni a specchio, un metodo di sopravvivenza per la specie umana.

L'interazionismo simbolico nella sociologia dell'ambiente

L'interazionismo simbolico di Mead, sin dagli albori della disciplina, si è ritagliato uno spazio proprio all'interno della sociologia dell'ambiente, grazie alla re-interpretazione del suo lavoro da parte di Dunlap e Catton¹⁹. Tuttavia, l'ipotesi di considerare il sociologo americano quale precursore della sociologia dell'ambiente, è stata presentata nuovamente in una recente analisi di Bradley Brewster e Antony Puddephatt, che peraltro fa il punto sulla figura di Mead all'interno di questa disciplina (*Brewster & Puddephatt, 2016*). Brewster e Puddephatt notano che l'impegno del sociologo è stata totalmente marginalizzata dai primi sostenitori del New Ecological Paradigm, che ne hanno generalizzato gli assunti, confinandoli al più ampio paradigma dell'espressionismo umano.

Mead infatti non esclude mai in modo esplicito il ruolo della natura nella sua teoria del Sé; anzi, questa rappresenta uno dei principali elementi con cui l'uomo interagisce. Ad esempio, in un passo di *Mente, sé e società*, pubblicato postumo dal suo alunno Charles Morris, leggiamo che un ingegnere intento a costruire un ponte è obbligato a confrontarsi con la natura, egli “parla con la natura e la natura gli risponde”²⁰ (Mead, 1934). Questa forma di cooperazione-comunicazione tra natura e uomo avviene a livello mentale e si inserisce nel generale processo di creazione e sviluppo di significati, che a sua volta ha proprio origine nella natura (Brewster & Puddephatt, 2016, p. 149). Il distacco dal paradigma classico del dualismo natura-cultura è ancora più evidente nel concetto di “socialità”, intesa come la capacità di un ente di essere inteso “socialmente” ed appartenere contemporaneamente a più sistemi di significato.

Mead fa riferimento all'esperienza diretta dei bambini nella natura, a partire dalla quale si innesta, nel bambino, una forma di riflessività nei confronti dell'ambiente fisico, che a sua volta suggerisce un atteggiamento positivo o negativo nei confronti di quest'ultimo (Mead, 1934, p. 377-374). Quest'atteggiamento, egli riconosce, si differenzia dai tentativi di personificazione della natura e segna l'abbandono di un confronto di tipo mistico con la natura. Che gli stimoli intorno a noi si presentino in forma inanimata o animata oppure umana, animale o naturale, poco conta (Ivi, p. 135). Nel rispondere socialmente agli stimoli, ciò che conta è che siano da noi percepiti quale “altro generalizzato”. È dal confronto con questo “altro generalizzato” che l'individuo si rende consapevole del proprio Sé.

¹⁹ Si veda Dunlap, Riley E., and William R. Catton, *What Environmental Sociologists Have in Common (whether Concerned with 'Built' or 'Natural' Environments)*, *Sociological Inquiry*, 1983, p. 113-135.

²⁰ Trad. mia.

Dal momento che Mead non ha imposto limiti al concetto di altro generalizzato, darne una visione necessariamente antropologica ed intenderlo quale “Individuo-altro generalizzato”, ne limiterebbe fortemente la portata teorica e ne oscurerebbe il significato originario. Ogni “altro generalizzato” contribuisce infatti a comporre la comunità che, di conseguenza, non può essere composta solamente da individui. La comunità si configura come una sorta di contenitore degli altri generalizzati, un luogo dove questi si esprimono attraverso “l’atteggiamento generalizzato” che diventa, appunto, l’atteggiamento condiviso dall’intera comunità (Ivi, p. 166). Ciononostante, come Mead stesso afferma, ogni individuo ha una propria capacità di reagire alla comunità e all’insieme dei suoi atteggiamenti, soprattutto se intimamente convinto della loro inesattezza. Tuttavia, per riformulare l’ordine sociale si serve necessariamente dell’interazione che sussiste tra il suo Io e l’altro generalizzato.

Ebbene, tornando al lavoro di Brewster e Puddephatt, possiamo concludere che questo mira a creare un ponte tra la filosofia del Sé di Mead e la sociologia dell’ambiente. I due Autori ipotizzano peraltro un’estensione del concetto di Sé in termini ecologisti, sul quale non mi soffermerò in questa sede. Ciò che mi preme sottolineare invece, è che Mead fornisce una solida base teorica per l’individuazione di identità ecologiche, sostenendo che anche la natura, nel suo insieme o attraverso le parti che la compongono, può avere una sua identità sociale. L’*identità*, in qualità di strumento euristico adatto a comprendere i comportamenti favorevoli o contrari all’ecologismo, riveste un ruolo fondamentale sia dentro che fuori la sociologia dell’ambiente.

In una società dove l’identità è intesa in termini strettamente antropocentrici, come può farsi spazio l’identità ecologica? E in che modo può diffondersi e svilupparsi?

Incarnare l’ecologismo

Uno sguardo alla teoria della pratica di Bourdieu

Quando negli anni Sessanta Pierre Bourdieu si reca in Cabilia, la regione algerina che ospita l’omonima comunità, per osservare da vicino una società rimasta estranea alle influenze esterne che avevano determinato l’avvento della modernità in gran parte del mondo, avvia una riflessione che da lì agli anni avvenire avrebbe incessabilmente influenzato il suo approccio metodologico. Gli studi cui si dedica in Algeria, seppur nel solco dell’etnografia, permettono al sociologo di intravedere nettamente le linee di demarcazione tra l’assetto della società tradizionale e quello tipico delle società moderne e di individuare gli strumenti adatti al più ampio tentativo di teorizzazione della realtà sociale. Avvicinandosi alla società cabila, Bourdieu analizza le forme di capitale che la contraddistinguono e identifica, nelle varie tipologie di capitale scambiato, una componente comune e cioè il mutuo riconoscimento esplicito o pratico del valore del capitale stesso (Bourdieu P. , *Meditazioni pascaliane*, 1998, p. 253). È dunque il modo attraverso cui i singoli

riconoscono l'esistenza di un *habitus* comune, che si struttura e a sua volta contribuisce a strutturare il contesto nel quale si manifesta (Paolucci, 2011, p. 40-41).

Egli chiama questa forma di capitale, 'capitale simbolico' e vi associa ogni tipologia di capitale che possa essere fondato sull'identificazione di una data conoscenza. Il capitale simbolico indica una forma di riconoscimento che non si manifesta attraverso l'assimilazione, appropriazione o condivisione di ricchezza; è un riconoscimento astratto, che si palesa nei contesti in cui gli individui condividono il medesimo *habitus* (Ivi, p. 28) ed hanno la percezione che un siffatto scambio avvenga in modo naturale. Pertanto, il capitale simbolico di un determinato campo, può essere percepito in quanto tale solo all'interno di quel campo o perlomeno dagli individui che lo possiedono.

La nozione di campo, insieme a quella di *habitus* e di capitale simbolico fa parte di un paradigma teorico più ampio, definito da Bourdieu stesso "teoria della pratica" (Bourdieu P. , 2003). Il sociologo sviluppa la nozione di campo successivamente a quella di *habitus*, forse dopo aver preso coscienza della mancanza di uno spazio di osservazione che potesse *in primis* dar conto dell'esistenza, dello sviluppo e del funzionamento degli *habitus* e, successivamente, fornirne un fondamento fenomenologico che ne individuasse i tratti genericamente applicabili alla società nel suo insieme (Paolucci, 2011, p. 52).

Individuare una definizione esaustiva di "campo" è, per lo stesso Bourdieu, motivo di sfida. Una definizione che egli stesso definisce "insufficiente" ma sicuramente efficace al fine della comprensione del concetto di campo, viene data dal sociologo nella conferenza *Campo politico, campo delle scienze sociali, campo giornalistico*, tenutasi all'Università "Lumière" di Lione nel 1995. "Il campo", afferma Bourdieu, "è equiparabile ma non riducibile ad un campo di forze. Esso è il luogo di azioni e reazioni compiute da parte degli agenti sociali dotati di disposizioni permanenti, acquisite in parte nell'esperienza degli stessi campi sociali. Gli agenti reagiscono a questi rapporti di forza, a queste strutture, contribuiscono a costruirle, le percepiscono, se ne fanno un'idea e ne creano una rappresentazione. Legati a queste forze iscritte nei campi e determinati da queste stesse forze nelle loro disposizioni permanenti, gli agenti hanno la possibilità di influire sui campi, di agire all'interno di essi, seguendo strade parzialmente pre-obbligate ma conservando comunque un margine di libertà".²¹

Quando il sociologo dunque afferma che gli individui sono posti davanti a sentieri già tracciati, riconosce una loro capacità di decisione rispetto a tali percorsi, seppur strutturalmente condizionata dalle forze che governano il campo in cui questi agiscono ed interagiscono. Il campo esiste fintantoché sussistono un certo tipo di relazioni tra gli individui che hanno contribuito a formarlo, dunque finché gli individui di un determinato campo si comportano secondo il medesimo *habitus*.

²¹ Bourdieu, P., *Sul concetto di campo in sociologia*, 2010, Armando Editore, a cura di Cerulo Massimo, pp. 71-72.

Bourdieu immagina l'*habitus* come un insieme di disposizioni che sono trasmesse al singolo fin dalla prima infanzia e generano pertanto pratiche regolarizzate che questo incorpora. L'idea di incorporazione denota una passività da parte dell'individuo mentre l'*habitus* è caratterizzato da una serie di schemi d'azione o di percezione, di modi di pensare, sentire e agire predeterminati che l'individuo acquisisce attraverso la socializzazione. L'*habitus* è ospitato dall'individuo che subisce e agisce contemporaneamente; egli si impegna in scambi di potere simbolico con gli agenti inseriti nel medesimo campo (Joseph, 2020). Le forme e le strutture che determinano l'*habitus* scaturiscono dalla percezione umana e nascono proprio dai significati che noi, in qualità di agenti, diamo a ciò che ci accade. In questo, nota Joseph, il pensiero di Bourdieu, per quanto lo stesso lo abbia negato, è molto vicino alla definizione che il sociologo Marcel Mauss ha fornito di *habitus* (Ivi), ancor prima del sociologo francese. In un passo del 1936, Mauss afferma, riferendosi agli *habitus*, “che tali abitudini si modificano in base all'agire individuale e al meccanismo di imitazione che lo contraddistingue ma anche in base alla società *in toto*, all'educazione, le mode, le credenze. Si tratta di tecniche derivanti dalla ragion pratica, appartenente al singolo e alla collettività [...]”²².

Gli *habitus* dunque indicano una serie di componenti sociali che determinano la nostra esistenza e che sono riconducibili alla propria origine sociale, etnica e nazionale; è dall'incontro (o scontro) con esistenze diverse che questa può essere parzialmente o radicalmente modificata. Il “senso pratico” che dà il nome alla teoria di Bourdieu, scaturisce proprio dalla relazione dinamica che sussiste tra l'*habitus* e il campo.

L'*habitus* in azione

L'appartenenza ad una determinata comunità di individui comporta, per il singolo, il rispetto di codici e norme – non sempre scritte – che gli permettono di agire entro i confini dello spazio sociale. Regole, segnali, simboli condivisi dalla comunità, plasmano il comportamento degli individui nel tempo e danno vita ad un sistema di disposizioni trasmesse da generazione in generazione; questo insieme di disposizioni può essere concepito come l'“*habitus* generatore” (Smith, 2001, p. 199). La configurazione degli *habitus* è stata ampiamente influenzata dal cambiamento sociale avvenuto con il passaggio dall'antichità alla modernità ed assume oggi, specialmente nelle società più articolate, modi e forme estremamente variabili. In tempi meno recenti, ogni *habitus*, si potrebbe affermare, permetteva di conservare valori e credenze nel tempo, rendendole pressoché incontestabili, poiché considerate “adatte” alla comunità sociale di riferimento.

È con l'avvento di un sistema di trasmissione basato sull'educazione formale e sulla ricerca teoretica che l'individuo è progressivamente posto al centro del discorso sociale; non è solo l'individuo ad essere condizionato dall'*habitus* ma egli stesso può concorrere alla formazione di idee, teorie, concetti. Come nota

²² Mauss, M. *Les techniques du corps*, 1936, Journal de Psychologie, volume XXXII, trad. mia.

Smith è perciò attraverso il passaggio dalla diretta esperienza all'analisi speculativa del sistema sociale che i comportamenti sono decodificati e successivamente ordinati in principi e regole, scritte e non (Ivi, p. 200). In breve, pur cambiando il metodo di trasmissione, il risultato è pur sempre il medesimo, e cioè il mantenimento di un dato ordine sociale. Se un tempo, la logica sottesa al meccanismo di trasmissione dei valori sociali, esemplificato dall'*habitus*, si basava sull'accettazione implicita ed incontestabile di determinati comportamenti, oggi, il complesso delle relazioni sociali è custodito da una logica altrettanto inflessibile, che influenza (ed è influenzata da) l'agire e il sentire comune su base quotidiana. La capacità dell'*habitus* di trascendere la coscienza individuale e riprodursi attraverso l'invenzione e la capacità creativa dei singoli (Paolucci, 2011, p. 46) è estremizzata nella società moderna, connotata da continui e repentini cambiamenti.

Il rifiuto individuale e collettivo di procedere ad un'analisi pratica del contesto sociale e la tentazione a procedere per teorizzazioni, dirottano l'umanità verso un'accettazione unidimensionale di specifici valori preconfezionati. Il che significa rinunciare a priori ad osservare criticamente il mondo che ci circonda, tornando ad uno stato di comprensione della realtà statico ed inflessibile. La soluzione, come nota Mick Smith (Smith, 2001, p. 162-168), sta nel saper coniugare i due approcci, quello teorico e quello prevalentemente pratico. Dove la teoria da sola non basta, serve un'etica dell'agire quotidiano, un *modus vivendi* che ponga essere umani e natura sullo stesso piano e che sia esplicitamente voluto dai singoli (Smith, 2001, p. 168); un'esperienza di vita nuova.

Verso un *habitus* ecologico

L'*habitus* ecologico fa riferimento ad un sistema mutevole di disposizioni, usanze, percezioni e condizioni materiali ecologicamente rilevanti, percepibili nella quotidianità (Kasper, 2009). L'insieme materiale degli *habitus* ecologici viene costantemente plasmato – e contemporaneamente aiuta a plasmare – i contesti socio-ecologici che ospitano le comunità di individui. Prendendo l'*habitus* ecologico quale unità di analisi privilegiata, è possibile osservare il modo in cui siamo influenzati dai valori che strutturano il nostro modo di relazionarci con l'ambiente naturale. Avvicinarsi alla teoria dell'*habitus* bourdeausiano significa schivare l'*aut-aut* metodologico che tradizionalmente contraddistingue le due visioni classiche all'interno della ricerca sociologica e che tendenzialmente escludono una posizione mediana. Né olismo, né individualismo dunque ma una comprensione a tutto tondo che tenga simultaneamente conto dei fattori di coinvolgimento collettivo e di decisione individuale.

Di *habitus* ecologico sono state date poche definizioni ed è necessario riconoscere che il concetto è stato solo di recente accolto dalla sociologia dell'ambiente. Dei nuovi pensatori che hanno applicato la teoria della pratica, ed in particolare il concetto di *habitus*, all'attuale crisi ambientale, prendo in primo luogo in considerazione il lavoro di Randolph Haluza-DeLay. In *A Theory of Practice for Social Movements*:

Environmentalism and Ecological Habitus, Haluza-DeLay propone una prima sistematica spiegazione delle cause che hanno ostacolato il raggiungimento degli obiettivi posti dal movimento ambientalista negli ultimi anni. L'analisi che fornisce è idonea alla comprensione dell'attuale movimento ambientalista ma, essendo stata elaborata un decennio addietro, non tiene conto degli sviluppi più recenti che hanno contraddistinto il movimento ambientalista. Tuttavia, la teoria fornisce spunti importanti anche per la comprensione dell'ambientalismo odierno.

Se per Bourdieu l'*habitus* è "storia fatta corpo"²³ e dunque considerabile come "un operatore di razionalità pratica che trascende la coscienza individuale"²⁴, allora gli individui possono pensare, decidere e riflettere e solo parzialmente innovare rispetto alla forma originaria in cui il proprio *habitus* si manifesta. Il riferimento alla "razionalità pratica" allontana pertanto dall'idea di "razionalità rispetto allo scopo" cara a Weber (Totaro, 1974, p. 202-228) e può riferirsi meglio ad una delle declinazioni dell'*habitus* a seconda delle circostanze in cui l'individuo si trova ad agire sebbene difficilmente applicabile a tutti quegli atteggiamenti che ricadono nella sfera dei comportamenti favorevoli al rispetto dell'ambiente. In questo senso, Haluza-DeLay nota che gli individui che mettono quotidianamente in pratica azioni positive nei confronti dell'ambiente, ad esempio svolgendo correttamente la raccolta differenziata o scegliendo di non sprecare energia, non agiscono secondo un mero calcolo razionale ma lo fanno in modo del tutto spontaneo (Haluza-DeLay, 2008, p. 208-209). Egli chiama questo atteggiamento, per l'appunto, "*habitus* ecologico". La tesi da lui sostenuta si basa sull'idea che il cambiamento di paradigma socioculturale auspicato dal movimento ambientalista sia venuto meno poiché un *habitus* geneticamente avulso da un determinato campo, quale è l'*habitus* ecologico all'interno di una comunità non rispettosa dell'ambiente, sarà sempre percepito come estraneo da coloro i quali si fanno portatori dell'*habitus* antagonista, cioè quell'*habitus* che potremmo definire "ecologicamente antagonista" (Haluza-DeLay, 2008).

Applicare la nozione di *habitus* alla più ampia riflessione sull'ambientalismo o, più in generale, alle scelte individuali circa il rispetto dell'ambiente, ci permette di osservare lo spazio sociale della teoria bourdiesiana attraverso una duplice lente. Se si presuppone che esista un *habitus* ecologico, si dovranno necessariamente osservare un capitale culturale e/o un capitale simbolico che diano conto di tale *habitus*. Bourdieu definisce il capitale culturale come un capitale "convertibile a determinate condizioni in capitale economico" che "si istituzionalizza soprattutto nella forma di titoli scolastici"²⁵. Del capitale simbolico si è parlato sopra ma conviene riprendere in questa sede una definizione differente. Il capitale simbolico funzionerebbe, afferma Bourdieu, "come una sorta di meta-capitale, o meglio come una qualità che può investire ogni specie di capitale nella misura in cui esso viene percepito e fatto operare come tale. È la dimensione cognitiva del capitale, se così possiamo dire, quella cioè che presuppone l'attivazione di schemi cognitivi di percezione,

²³ Paolucci, G., *ibidem*, p. 46.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ Bourdieu, P., *Forme di capitale*, 2015, Armando Editore, a cura di Santoro, M., p. 240.

classificazione, valutazione.”²⁶ Ad esempio, prendendo in considerazione un fenomeno come il cambiamento climatico, il capitale simbolico che viene in rilievo nel caso dell’agire individuale rispetto al cambiamento climatico, riguarda non solo l’acquisizione di concetti, nozioni e competenze a livello scientifico ma anche una certa sensibilità nei confronti della problematica; un tipo di sensibilità che esula dalle mere competenze scientifiche e che solamente nel tempo può essere acquisita e sviluppata dai singoli.

Per coloro i quali non sono dotati di un tale capitale, l’informazione gioca indubbiamente – e specialmente al giorno d’oggi – un ruolo fondamentale nello sviluppo di un *habitus* ecologico ma l’esistenza di condizioni materiali per un accesso paritario alle informazioni circa l’attuale crisi ecologica è preconditione necessaria per incidere sull’*habitus* e rielaborare la propria visione del mondo. Il capitale sociale, in quanto legittimato da coloro che lo possiedono, rappresenta, una fonte mediata di potere (Bourdieu P. , 2012) e può costituire, se presente in più campi dello spazio sociale, una risorsa unica per la diffusione di pratiche a favore dell’ambiente. Tuttavia, fintantoché un “capitale ecologico” non sarà alla portata di chiunque, difficilmente le problematiche ambientali saranno percepite da tutti allo stesso modo e secondo la gravità che le caratterizza. Pertanto, le richieste dei sostenitori di politiche verdi cadranno nel vuoto perché avanzate prevalentemente in un’arena, il campo politico, dove il potere gioca un ruolo cruciale ed alla quale si accede solo se lo si possiede. Lo Stato e i suoi apparati sono al centro dell’arena politica, e rappresentano il luogo della legittimazione ultima del capitale simbolico (Bourdieu P. , 2015, p. 62-66); solo lo Stato può avere questo ruolo perché di fatto rappresenta il luogo di maggiore concentrazione del capitale simbolico nella società contemporanea (Ivi).

Quanto al capitale culturale, Bourdieu afferma che questo può manifestarsi sotto forma di capitale incorporato, oggettivato e istituzionalizzato (Bourdieu P. , 2015, p. 99-119). Nel primo caso si riferisce alla capacità individuale di incorporare e memorizzare mentalmente ciò che si apprende; la condizione oggettivata è invece ogni espressione materiale del capitale culturale (ad esempio libri, riviste, giornali etc.). Infine, il capitale è istituzionalizzato quando è oggettivato in forma di titolo scolastico. Queste distinzioni si riflettono in evidenti differenze tra i singoli individui in termini di disuguaglianze a livello sociale e sono pertanto percepiti come tali da questi ultimi.

La dialettica *habitus*-campo alimenta costantemente il capitale culturale e sociale e struttura il capitale simbolico di uno specifico campo. Se si considerano i movimenti sociali, come fa Nick Crossley quali portatori di un determinato *habitus* e quali entità collettive che agiscono in uno o più campi (Haluzá-DeLay, 2008), si può comprendere perché il cambiamento di paradigma sociale auspicato da un movimento non riesca ad essere avviato su scala globale. Crossley, convinto sostenitore dell’applicazione della teoria bourdiesiana ai movimenti sociali, ha osservato il modo in cui l’*habitus* si sviluppa all’interno di un movimento e

²⁶ Ivi, p. 70.

afferma che, in queste specifiche condizioni, l'*habitus* dispone i singoli agenti a dubitare, criticare e diffidare delle élites e dei meccanismi politici (Crossley, 2003). È la configurazione stessa del movimento sociale a porre il singolo, portatore di uno specifico *habitus*, nelle condizioni di allontanarsi o meno dal proprio campo di appartenenza.

Applicando le medesime considerazioni all'*habitus* che contraddistingue il movimento ambientalista, l'*habitus* ecologico, si nota la persistente difficoltà che questo incontra nel farsi strada in campi estranei al suo luogo di origine. Come un qualsiasi *habitus*, anche l'*habitus* ecologico è caratterizzato da atteggiamenti, condotte e pratiche logicamente predeterminate, riprodotte nel tempo e diverse a seconda dello spazio in cui si generano. Le variazioni delle condizioni di partenza in cui nasce un *habitus* condizionano il singolo nel rispetto dell'ambiente naturale. Ciò significa che un *habitus* ecologico non sarà accolto allo stesso modo in contesti sociali diversi; in uno spazio sociale dove prevalgono logiche anti-ecologiste, i portatori di un *habitus* ecologico difficilmente riuscirebbero ad integrarsi. E se pure riuscissero ad adeguarsi ad un contesto del genere, non è possibile garantire aprioristicamente che un *habitus* ecologico riesca poi a riprodursi in un ambiente ostile, perlomeno non senza un impegno costante da parte dei suoi sostenitori e con il rischio che questi siano discriminati all'interno dello spazio sociale.

Nella lotta all'affermazione di un *habitus* vi sono elementi che giocano un ruolo cruciale. Come si è detto, indubbiamente il capitale culturale determina il bagaglio di competenze che ogni individuo ha fatto proprio nel corso della sua vita. Tra questi vi sono strumenti, come il sistema scolastico, che costituiscono il veicolo adatto a creare uno spazio per agevolare la consapevolezza individuale e la diffusione di idee. In termini generazionali, investire su riforme del sistema scolastico è, a detta di molti, il modo più efficace per plasmare la coscienza collettiva e favorire un avvicinamento alle problematiche ambientali, favorendo dunque l'affermazione di un *habitus* ecologico su vasta scala. Non a caso è lo stesso Bourdieu ad affermare che l'*habitus* non è necessariamente un sistema di disposizioni eternamente immutabile (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 133-135). Tuttavia, ci sono almeno due motivi per cui un *habitus* può risultare difficile da sradicare. In primo luogo, il processo di genesi e stabilizzazione di un *habitus* è relativamente irreversibile, perché irreversibile è la stessa natura delle esperienze vissute dall'individuo. In secondo luogo, ogni individuo è statisticamente portato ad agire in circostanze che tendono a confermare le condizioni che hanno originariamente dato forma all'*habitus* (Ivi).

Ad ogni modo, Bourdieu riconosce che uno dei modi con cui è possibile trasformare l'*habitus* è "l'analisi riflessiva"²⁷ ovvero una forma di risveglio della coscienza, un lavoro sul sé basato sul controllo del proprio atteggiamento. Un percorso del genere può sortire gli effetti sperati se le strutture che definiscono l'*habitus* predispongono l'individuo ad un lavoro di analisi profonda e se questo è sottoposto a stimoli

²⁷ Bourdieu, P. e Wacquant, L., Ivi, p. 136

adeguati (Ibidem, pag. 133-134). Sebbene sia improbabile che un individuo riesca ad influire in modo sostanziale sulle strutture originarie che hanno forgiato l'*habitus*, l'analisi riflessiva può predisporlo ad accettare i limiti che le strutture gli impongono e al contempo gestire le disposizioni del proprio *habitus*. Invero, se gli individui si abbandonassero alla natura deterministica dei propri *habitus*, rinunciando ad analizzare la realtà in cui sono immersi, finirebbero per agire in modo inconsapevole e da originari artefici dello spazio sociale, diverrebbero semplici spettatori. Il rapporto del singolo con il proprio *habitus* dipende primariamente dalla sua capacità di rielaborazione del suo comportamento; un cambiamento che può avvenire solamente attraverso la riflessività. La riflessività è il ponte.

Capire la riflessività

La riflessività è ciò che permette all'individuo di discostarsi dal proprio *habitus* e lo pone al centro di un processo di maturazione che lo rende consapevole delle proprie azioni. Svincolato dalle logiche auto-riproduttive dell'*habitus*, il singolo è ora libero di interagire con il campo in cui si trova, far sentire la propria voce, scegliere di assumere una data posizione, favorire un mutamento di *habitus* all'interno del campo stesso e dunque influenzare gli individui con i quali interagisce (Lippert, 2011). La riflessività è una forma di emancipazione: investe il singolo ma condiziona lo stesso campo in cui questo agisce. In condizioni normali, l'individuo, in quanto soggetto attivo in grado di agire, per così dire, con cognizione di causa, non ha il potere di modificare la struttura del campo. La riflessività è il solo processo attraverso il quale può modificare la propria percezione del campo, è il mezzo con cui prendere coscienza delle caratteristiche intrinseche del campo stesso, potendole, solamente a quel punto, sfruttare a proprio vantaggio. La strategia intrinseca alla fase di emancipazione individuale, quando si manifesta, porta il singolo ad interagire direttamente con lo spazio sociale attorno a sé e pone le due entità sul medesimo piano. La dialettica individuo-campo assume le caratteristiche di un gioco di forza in cui l'uno può plasmare (o imporsi) sull'altro e viceversa; nel gioco, forze esterne contribuiscono a favorire il primo o il secondo assetto. La natura relazionale dello spazio sociale si manifesta sia nelle interconnessioni tra il singolo e la società che nelle relazioni tra individui, ma entrambe le sfere sono caratterizzate da uno scambio implicito di potere in cui il mezzo di scambio è il capitale che si manifesta attraverso l'*habitus*. È proprio in questo che consiste il ruolo delle scienze sociali per Bourdieu: nell'adottare, quale oggetto privilegiato della sua ricerca, non l'individuo, non il gruppo ma la relazione che scaturisce dall'incontro (o scontro) tra l'*habitus* e il campo e tutto ciò che ne deriva (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 126-127).

Chi possiede un determinato capitale è legittimato o meno ad entrare a far parte di uno specifico campo (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 107-108); inevitabilmente è il campo stesso a porre le basi per la sua trasformazione o, in casi estremi, dissoluzione. La correlazione tra un dato campo e uno specifico capitale è la condizione senza la quale non sarebbe possibile garantire il funzionamento stesso del campo. Cosa

accade però se il singolo utilizza il capitale che possiede per scardinare il proprio campo di appartenenza? Il campo stesso, dunque, presupporrebbe l'insorgere di possibili moti destabilizzanti.

Dalla riflessività alla pratica

In un recente lavoro pubblicato su *Environmental Politics* (Pickering, 2019), Jonathan Pickering, rifacendosi prevalentemente alle ultime pubblicazioni di John Dryzek²⁸, delinea una definizione di riflessività ecologica, intesa come “la capacità di un ente (quale ad esempio un agente, una struttura o un processo) di: riconoscere il proprio impatto sui sistemi socio-ecologici e viceversa; ripensare i suoi valori e le sue principali pratiche alla luce di tale impatto; e reagire di conseguenza, trasformando i suoi valori e le sue pratiche”²⁹.

Ad una definizione simile giunge anche Haluza-DeLay analizzando il movimento ambientalista e il suo *habitus* ecologico, che a sua volta si riflette sul comportamento dei singoli individui appartenenti al movimento. Dunque, se si abbraccia la teoria bourdeausiana, si deve necessariamente credere che, nei limiti della capacità di evolversi dell'*habitus*, vi sia un ampio margine di trasformazione individuale che non dipende né dal campo in cui quest'ultimo agisce, né da una qualche forma di libero arbitrio. Dunque, materialmente, come avviene il cambiamento sociale?

Secondo Mick Smith, che ha osservato le caratteristiche dell'*habitus* ecologico in svariati contesti (ad esempio nei manifestanti contrari alla deforestazione o negli ambientalisti radicali), esiste una caratteristica comune a tutte queste fattispecie e cioè che i singoli (e di riflesso il gruppo) si fanno portatori di un *habitus* in forte contrasto con quelle che sono percepite, dalla maggioranza, come le normali pratiche adeguate alla società moderna (Smith, 2001). È la struttura stessa della società moderna ad impedire all'*habitus* ecologico di potersi integrare in contesti diversi da quelli in cui è stato materialmente prodotto.

L'applicazione della teoria dell'*habitus* e dei campi di Bourdieu rappresenta un punto di partenza per gli esperti del settore ed un punto di arrivo per la società nel suo insieme. In mancanza di un paradigma generale di riferimento per gli individui, il rischio sarebbe un'immediata accelerazione del processo di allontanamento dell'uomo dalla natura, dovuta soprattutto all'instancabile corsa alla gratificazione istantanea che caratterizza le relazioni umane e che non può essere replicata nel rapporto tra uomo ed ecosistemi naturali. Imporre, invece che costruire, una visione univoca, intesa come norma formale (e razionale) supportata da

²⁸ Si vedano a titolo esemplificativo *Institutions for the Anthropocene: governance in a changing Earth system* (2016) e *Deliberation as a catalyst for reflexive environmental governance* (2017).

²⁹ Pickering, J., *Ecological reflexivity: characterising an elusive virtue for governance in the Anthropocene*, in *Environmental Politics*, 2019, volume 28; p. 27, trad. mia.

evidenza scientifica, porterebbe all'affermazione di un'etica incontestabile e sopprimerebbe a priori il contraddittorio.

L'ambientalismo odierno affonda le sue radici in un percorso che ha avuto origine negli anni Sessanta ed ha portato, grazie all'impegno di milioni di volontari, alla salvaguardia di interi ecosistemi. In un recente contributo, Hitlin e Vaisey hanno osservato come a specifici capitali culturali, per usare un termine caro a Bourdieu, corrispondano interpretazioni più o meno standardizzate del rapporto tra l'uomo e la natura. Questi notano ad esempio che nel più ampio contesto dell'ambientalismo radicale, è possibile osservare una forte differenza nelle interpretazioni date dalle diverse correnti che ne fanno parte e che possono considerarsi più o meno radicali (Hitlin & Vaisey, 2010, p. 265). I diversi punti di vista, in particolare in relazione alla capacità (e possibilità) di interazione tra uomo e natura, si scontrano prevalentemente su temi quali la possibilità di utilizzare nuove tecnologie nella realizzazione degli obiettivi di sviluppo sostenibile oppure l'adozione di un determinato approccio comunicativo. I due autori, con riferimento alla realtà statunitense, notano che ad un estremo si collocano i sostenitori, come Greenpeace USA e Friends of the Earth, di soluzioni più estremiste che portino all'abbandono degli stili di vita cui la società moderna è da tempo abituata, rinunciando alla collaborazione con il mondo dell'economia; all'altro estremo si trova invece un approccio nettamente liberale, ripreso ad esempio dall'Environmental Defence Fund, orientato ad una possibile cooperazione tra ambientalisti e aziende (Ivi). Queste sono solo due delle facce dell'ecologismo moderno, ad oggi probabilmente sostituite dall'avvento dei nuovi movimenti ambientalisti; all'interno dello spettro che collega i due poli si situano moltissime realtà ibride.

A un livello transnazionale potremmo oggi guardare a Fridays For Future ed Extinction Rebellion (XR) come due realtà apparentemente molto simili ma che in realtà, nella forma e nei metodi di comunicazione prescelti, risultano estremamente diverse. Sebbene entrambi i movimenti abbiano ricevuto il sostegno di una fascia specifica della popolazione mondiale, quella costituita dalle generazioni più giovani, ovvero le generazioni Y (i nati dal 1982 al 1995) e Z (dal 1995 in poi), il primo movimento, guidato da Greta Thunberg, si è focalizzato prevalentemente sull'utilizzo dello sciopero (da cui deriva tra l'altro "School strike for climate", un altro nome associato al movimento) come tecnica di protesta e lo sfruttamento dei nuovi media per favorire la divulgazione delle proprie iniziative e dei temi di cui maggiormente si preoccupa. Extinction Rebellion nasce invece con l'intento di scardinare le logiche anti-ecologiste insite nella società capitalista attraverso la lotta nonviolenta e l'utilizzo di dimostrazioni come i sit-in, catene umane atte a bloccare specifiche aree delle città, scioperi della fame. I sostenitori di XR mostrano una scarsa fiducia nelle istituzioni tradizionali e nel mercato e ritengono che un cambio di stile di vita da parte dei singoli non sia la soluzione più efficace per risolvere la crisi climatica ma solo un modo per agevolarla. Entrambi i movimenti credono fermamente nella centralità della scienza climatica ma è Fridays for Future che in particolar modo sembra peccare di "scientizzazione" (Evenson, 2019). Il rischio in cui incorre quest'ultimo, adottando una

comunicazione orientata a sostenere solamente l'oggettività della scienza, rischia di far perdere di vista l'obiettivo cui dovrebbe aspirare, cioè l'individuazione di soluzioni di natura etica o pubblica, difficilmente raggiungibili senza un confronto trasversale tra il mondo dell'accademia, l'economia e la società civile.

Il fallimento della recente COP25, dove Greta Thunberg si è unita in protesta con altri giovani, dimostra come la scienza non sia sempre in grado di superare la resistenza degli organi governativi, ai quali spettano le decisioni finali. Decisioni che riguardano il futuro delle loro nazioni e che, oltre ad incontrare le resistenze delle più grandi corporazioni, soprattutto di quelle petrolifere, devono tenere conto di milioni di persone che, in caso di un cambiamento di paradigma socioeconomico, rischierebbero di perdere la loro fonte di sostentamento economico o sarebbero costrette a migrare. La scienza non può rappresentare il solo punto di riferimento per i governi nazionali e finché sarà presentata come tale, le forze politiche potranno bene esentarsi dal loro dovere.

Le soluzioni proposte dai Fridays for Future, per come sono proposte alla società, rischiano di cadere nel vuoto perché presentate come regole uni-dimensionali imposte dall'alto, da una scienza che appare fin troppo lontana dalla realtà sociale in cui vive la maggioranza della popolazione mondiale. Se agli albori del movimento ambientalista, quando il mondo era ancora estraneo ai metodi di comunicazione digitale di massa, la bilancia pendeva nettamente a favore di un approccio più radicale, che rifiutava del tutto il ruolo della tecnologia nella risoluzione delle problematiche ambientali, oggi si assiste, in molti casi, al fenomeno opposto. È indubbio che la difesa della scienza, e nel caso specifico della scienza climatica, debba essere sempre ed ovunque perseguita ma non si deve rinunciare a porre le basi per un dibattito sano che esuli da contrapposizioni sterili, alimentate spesso dal proliferare di *fake news*.

I moderni movimenti sociali, per potersi confrontare con i nuovi *mass media*, devono essere realmente consci di avere a che fare con forme di comunicazione dalle quali, in misura più o meno evidente, dipende la popolazione globale. Creare una coscienza comune ed un pensiero critico transnazionale sembra pertanto irrealizzabile se si è costantemente bombardati da una quantità eccessiva di informazioni e costretti alla sterile logica degli *hashtags*; la fluidità e l'immediatezza delle quali i nuovi mezzi si servono, rendendo schiave milioni di persone, sembrano impedire, per loro natura, la formazione di una coscienza collettiva che ponga realmente l'uomo al fianco della natura. Avvicinare l'uomo alla natura attraverso uno schermo è di per sé un ossimoro. Dunque, il *framework* entro il quale l'ambientalismo moderno agisce è per sua costituzione fautore di conflitto ideologico. Poiché la promozione di una determinata concezione della vita è perpetrata dal costituirsi di zone esclusive nei social media, nel gergo "eco-chambers", entro le quali a chi esprime preferenze di un certo tipo, verranno proposti solamente contenuti di un certo tipo (Treccani, 2020), sarà matematicamente impossibile diffondere a tutti, in modo paritario, idee e concetti cari all'ecologismo. Se, ad esempio, un utente di un qualsiasi social media manifestasse interesse solamente per automobili e vestiti,

allora difficilmente potrebbe entrare in contatto con contenuti di altro tipo poiché gli saranno presentanti, attraverso *hashtags*, promozioni e sponsorizzazioni, solamente i contenuti sui quali si tiene costantemente aggiornato.

Un'etica dell'agire quotidiano

L'*habitus* ecologico, nel modo in cui è teorizzato da Haluza-DeLay, può fornire una via di fuga al determinismo teoretico che molti ritengono essere l'unico *escamotage* per smuovere le masse e condurle alla rivoluzione verde. Secondo il sociologo, per mettere in atto un vero senso pratico ecologico, è necessario che ciascun individuo rifletta su tre aspetti: in primis, la recezione di pratiche e abitudini che permettono un concreto rispetto dell'ecosistema naturale; poi, una capacità critica nei confronti delle moderne strutture sociali, indipendente dai condizionamenti esterni, che spinga il singolo a trovare la forza per rinunciare ad uno stile di vita irrispettoso dell'ambiente; infine, la comprensione delle logiche che determinano su larga scala il distacco dell'individuo dall'ambiente naturale (Haluza-DeLay, 2008). A quest'ultima ritengo sia ulteriormente necessario aggiungere la padronanza degli argomenti che comprovano il passaggio all'*habitus* ecologico e l'abilità di farli proprio, trovando il coraggio di divulgarli anche a rischio di sentirsi dei reietti. Il rischio di emarginazione è intrinseco al mutamento stesso; dove questo rischio viene percepito come insormontabile, la riflessività non basta. Dal confronto con il diverso riconosciamo le nostre stesse disposizioni mentali e comportamentali: è il nostro *habitus* che ci permette di aprirci all'altro o allontanarlo.

Haluza-DeLay propone un approccio riformista e spiccatamente ottimista che può costituire una valida alternativa alle scuole di pensiero dell'ecologia profonda le quali assumono un punto di vista piuttosto scoraggiante di fronte all'attuale crisi climatica. Ad ogni modo, deve essere notato che il sociologo non tiene conto di un aspetto fondamentale della teoria della pratica, cioè l'interazione tra campi, che può rappresentare un ostacolo alla realizzazione della conversione individuale da lui auspicata. Nelle realtà maggiormente sensibili alle problematiche ambientali è evidente una maggiore interazione tra i diversi campi sociali, interazione che permette di concepire l'*habitus* ecologico come un atteggiamento trasversale a ciascuno dei campi e non come un estraneo. Queste realtà attualmente rappresentano una minuscola fetta della popolazione mondiale che per decenni ha goduto di stabilità economica e politica; una trasformazione degli *habitus* su scala globale potrà avvenire solo quando il contesto socioeconomico consentirà alla maggior parte della popolazione di accedere alle condizioni materiali di partenza per poter mettere in atto le pratiche richieste da un *habitus* ecologico. E la strada è ancora lunga.

Conclusioni

L'attuale generazione dovrà impegnarsi e farsi garante di un *habitus* ecologico inclusivo, trasversale e paritario che oltre a ricercare ed incentivare la conversione ecologica su scala globale, venga trasmesso alle generazioni successive, potendosi in questo modo consolidare nel tempo. L'arduo compito spetterà in primo luogo ai rappresentanti dei principali movimenti e gruppi ambientalisti, che, come ho sottolineato, dovranno riuscire a guardare oltre la mera affermazione dei dogmi scientifici, predisponendosi all'ascolto di altre discipline per contribuire alla formulazione di soluzioni alternative, collaborando con le istituzioni, oltre che con la società civile.

Gli addetti ai lavori – sociologi, filosofi, psicologi, economisti, pedagogisti – dovranno produrre gli strumenti necessari a capire la sfida che i singoli si trovano davanti, promuovendo la nascita di nuovi paradigmi di indagine che informino la coscienza pubblica e influenzino le scelte politiche.

Non c'è modo di isolarsi da questa comunità di esseri diversi ed è solo aprendosi all'altro, evitando il conflitto e rinunciando all'egoismo tipico della contemporaneità, che si potrà porre le basi per un cambiamento radicale della società tutta. Non esistono miracoli né verità assolute ma un solo grandioso obiettivo: ritornare insieme alla Natura.

Abstract

The never-ending acceleration of worldwide economies, which are now fighting each other with duties and 5G technologies, contributes to moral degradation and alienates mankind more and more from nature. We are faced with a system incapable of recognising its own limits and ultimately aimed at self-destruction. When a few years ago some far-sighted scholars predicted an almost apocalyptic scenario due to climate change, nobody wanted to believe it; it was too expensive and not very credible, at least until it was confirmed by reality. In the last twenty years, however, the number of extreme events that have hit the planet, damaging both the poorer areas of the world and the historically richer ones, has dramatically increased. Many have been forced to migrate and abandon their homes because of the proliferation of extreme events such as tornadoes, hurricanes, tsunamis, alongside the normal geological phenomena, such as earthquakes, to which the Earth has always been subject.

In this historical and geophysical framework, the world of science occupies a privileged place and is concerned with finding solutions and technologies that can push human nature forward and ensure individuals' survival. The evolution of *environmental sociology* as a new and independent line of research has started in recent times, following rather heterogeneous paradigms which gave rise to several theories and debates. One of the main debates concerned two paradigms, realism and constructivism. The realism – constructivism debate is common to the social sciences and has taken on particular relevance in environmental sociology. In this, constructivists accuse realists of providing too simplistic an explanation of environmental issues. Conversely, constructivists have been initially criticised for believing in an ontology based on a clear distinction between the external world and individual perceptions, but later abandoned it in favour of epistemological relativism. This theoretical paradigm is based instead on the idea that symbolic and ideological aspects, such as power relations, contribute to the formation of reality. In the years the debate ended up fading away and in the meantime, many scholars have been able to broaden the boundaries of environmental sociology through wide-ranging theoretical efforts.

Environmental sociology makes the first major attempt to bring sociology closer to the natural sciences, refraining from drawing an indelible boundary between nature and culture and rather favouring their definitive encounter. The origins of the discipline can be traced back to Charles Darwin's studies on the evolution of species or, according to some, to classical sociological theories, such as Auguste Comte's positivism or Herbert Spencer's organicism. At the beginning of the 1920s the so-called "Chicago School" appeared on the scene and laid the foundations for the birth of human ecology, which can be considered the first theory aimed at reinterpreting society through its interactions with the natural environment. However, not all sociologists agree that human ecology is the original nucleus of environmental sociology, nor do they believe that the foundation of this science could be sought in the classics, given the historical context in

which they worked and their natural disinterest in discovering the interactions between nature and society. On the contrary, other scholars believe in rediscovering the work of the classics, such as Karl Marx, in order to contextualize their main findings with respect to the main ecological issues. An embryonic form of sociology, defined by Frederick Buttel as "environmental protosociology", emerged in the mid 1970s. In this primordial phase, the main contributors came from isolated studies that mainly concerned the exploitation of non-renewable energies. It was during this period that Fred Cottrell carried out a comparative study on the consumption of energy in which he noted the emergence of strong socio-economic disparities between countries consuming less energy and those consuming more. Cottrell's observations were undoubtedly inadequate to the spirit of the times and therefore remained marginalised for a long time; however, today his observations allow us to get a first idea of the premises that led to the birth of modern environmental sociology.

In strictly historical terms, the transition from a more immature form of environmentalism in the 1960s to a more conscious commitment in the 1970s, especially after the 1973 oil crisis, led to the emergence of new theories on ecological movements and the definition of more effective environmental policies. In the Sixties and Seventies there was a growing awareness of climate change which led to the establishment of a transactional dialogue to understand what theories and approaches could be adopted to solve the climate crisis. Climatologists, philosophers, sociologists, economists, political scientists and pedagogues were at the centre of this process. Among them was the French sociologist and philosopher Edgar Morin, who developed a bold new vision of the origins of globalisation with which he was able to grasp all its distortions and highlight the risks that such a strong push for technological development entails. The philosopher identified a possible and material solution to the crisis (the so-called Earth Federation) and focused above all on the search for a lifestyle focused on understanding, brotherhood and compassion rather than exploitation and a feeling of indignation and contempt for others. According to Morin, politics has not been able to account for these changes and has inevitably accelerated the pace of dehumanisation, addressing only the problems that afflict individuals in an extremely complicated society to which they themselves, voluntarily and involuntarily, have given birth.

Further developments in environmental studies have been possible thanks to the teachings of Arne Naess which have led to the spread of a new way of life, based on a revolutionary theory called "deep ecology". Deep ecology is built on the idea that every living creature on Earth has the same right to thrive and live in harmony with other beings. During the 1980s, Naess' ideas gained more and more support throughout the Western world and deep ecology began to be considered the first major effort to tackle capitalism on a large scale. At the end of those years, a new sociological paradigm known as New Ecological Paradigm or NEP emerged in the United States; its main proponents were William Catton and Riley Dunlap. At the same time, several sociologists starting with the criticism of the power relations typical of modern capitalism, rework neo-Marxist theories in the light of the ecological crisis.

From the analysis of the role of social actors in society two fundamental sociological paradigms have emerged: the paradigm of action and the paradigm of structure. The interaction between the two universes, often considered antithetical, has led some authors to attempt a synthesis between action and structure; one of these theories is Parsons' structural functionalism. Compared to structuralism or functionalism, Parsons' structural functionalism is based on the idea that individuals attribute specific meaning to their actions and, although guided by generally shared norms and beliefs, have their own way of interpreting them. Society, as Parsons imagines it, is the result of the action of individual components acting behaving according to normative schemes and evolving by differentiation from the previous social order.

This mechanism allows the survival of specific values and beliefs, which are shared by the entire society or within its subsystems, over a given period of time. This interpretation of reality is typical of methodological individualism and presupposes a type of individual action that is necessarily rational and independent of society and the values that guarantee its preservation. It is therefore Parsons himself who offers an explanation that brings structural-functionalism and individualism closer together: according to him, modern societies have reached their maximum evolutionary level when individuals emancipated themselves from the complex of social values which they re-elaborated into an abstract system; this structure allowed them to feel like independent beings. In this system, human beings can only achieve freedom if they adhere to a scheme of intangible and immutable values that allow them to act rationally. Hence, can humans really be considered free if they are inevitably forced to live in these conditions?

Social action theory, which owes its origin to Weber, try to answer this question. Weber did not even believe in the existence of social structures and indeed developed his theory of action from the critique of Marxist historical materialism, assuming that individuals are capable of actively influencing social systems, both at a microscopic and macroscopic level. His studies have not directly concerned the nature-culture relationship but, as Patrick West suggests, he has not consciously and explicitly developed an ecological theory or perspective. However, a comprehensive analysis of the role of ecological factors in society is implicit in his historical and comparative studies which provide a rich contribution to the sociological analysis of human ecology. Nature is intrinsic to social space and its structures and the relationship individuals establish with it is expressed through individual and collective forms of action. Several branches of sociology have been interested in discovering how the environment and society interact, outlining often antithetical approaches, bearers of more or less anthropocentric visions. Some of these, such as *social biologism*, were born within the Chicago School while others were influenced by other disciplines. Among the latter there are for example *symbolic interactionism*, which studies meanings and symbols that humans attribute to social action, and the *emergent norm theory*, born between the 1950s and 1960s in the wake of behaviourism. The emergent norm theory tries to explain collective behaviour, claiming that it is normally driven by the

constant emergence of social norms. According to these theories, collaboration between individuals plays a fundamental role in human survival and can explain attitudes such as altruism, which are manifested in collective actions and help people overcome natural obstacles. This perspective, when examined from the point of view of Weberian sociology, which distinguishes between rational action with respect to a purpose or with respect to a value, makes it possible to understand that rationality influences individuals' ability to make choices.

A second attempt to contextualize Weber's theory of rationality with respect to the environmental issues of the turn of the century was undertaken in the late 1980s by Martin Albrow. The latter, critical of those thinkers - in particular Habermas - who have reduced the concept of Weberian rationality to the univocality of an instrumental rationality, develops a clear defense of his theory of action. Albrow believes that Weber's work has been largely influenced, as others have noted and often underestimated, by Kant's Critique of Pure Reason. According to Albrow, Habermas also underestimated this aspect; indeed, the first great attempt in the history of philosophy to derive a notion of instrumental rationality and value rationality is due to Kant. Robert Nozick suggests that the philosopher in his studies on human reason focuses mainly on the concept of moral rationality. Kant claimed that individuals could spontaneously understand nature and its laws and were therefore able to act according to reason and morality.

Weber draws on this version of rationality and is largely influenced by it; this can be seen for instance in the definition he gives of the bureaucratic system. Reason tends to go beyond empiricism and manifests itself through ideas, pure knowledge, and beyond all practical and earthly considerations. As Albrow suggests, the notion of Weber's instrumental rationality is largely influenced by Kantian reason in both the practical and symbolic aspects of human action. From a Weberian point of view, material and ideal interests end up overwhelming our minds and dominating human action through the 'rationalization' process to which everyone daily dedicates himself and also in the rationalization of the idea of the world, our Western world. However, this vision has often led both critics and Weber's supporters to contradictory conclusions. Luhmann proposed a different conception of rationality which, on the basis of Parsons' structural-functionalist theory of social action, identified social systems as the point of origin of individual rationality. Rationality, which for Weber belonged only to individuals, in Luhmann's vision has vanished into the articulations of modern functionalist society and far from pure Kantian knowledge and practical reason.

These premises are crucial to understanding how social action theories influence the most recent paradigms of environmental sociology. The first studies on the interactions between man and nature date back to much more remote times and places and specifically can be traced back to the Eastern philosophy of the 14th century BC. The ancient Chinese observed natural phenomena and investigated the supposedly divine forces that they believed guided their earthly experience. There is one characteristic in particular, the so-

called "correlative thinking", which identifies primitive Oriental thought and distinguishes it from Western thought. This way of thinking and relating to others and nature allows people to connect every aspect of their life on Earth. Ancient Chinese philosophers in fact believed that the individual was both subject and object of constant interpretation because he uses a system of common meanings and concepts to observe himself and others. This is embryonic form of "reflexivity", which one could call 'reflexive decoding', allows individuals, as George Herbert Mead suggests, to perceive others as a 'generalised others' and subsequently re-organise these representations into an ordered system of attitudes. This reflexivity also hampers the individual and - in most cases - keeps her/him away from impulsive reactions. Mead distinguishes various components of the Self; one of these is the Ego, the place where reflexivity takes shape. The Ego gives the individual a sense of freedom and initiative that naturally distinguishes her/him. For Mead, the Ego is the way in which the Self acts in full self-consciousness. Mead could never have foreseen it but, in 1992, several decades after the elaboration of his theory, he would have received confirmation of his theory in the results achieved by Prof. Giacomo Rizzolatti and his research team, which confirmed the existence of "mirror neurons". In a way, one could claim that Mead's ego, like a mirror neuron, helps the individual to survive and adapt to society.

Since the very beginning of the discipline, Mead's symbolic interactionism has carved out a space for itself within environmental sociology, mostly thanks to the re-interpretation of his work by Dunlap and Catton. Indeed, Mead never explicitly excludes the role of nature in his theory of the Self; on the contrary, nature represents one of the main elements with which humans interact. Mead sometimes refers to the direct experience of children in nature, from which a form of reflexivity towards the physical environment is grafted in the child, which in turn suggests a positive or negative attitude towards nature. Mead has highlighted in his theory that when an individual responds to external stimuli, it perceives them as "other generalized". The sociologist has not imposed limits on the concept of "other generalized" and if one necessarily gives it an anthropological connotation by understanding it as "individual-other generalized", one would strongly limit its theoretical scope obscuring its original meaning. This is one of the main arguments that Bradley Brewster and Antony Puddephatt came up with in a recent study that considers Mead as a forerunner of environmental sociology. Brewster and Puddephatt note that his commitment to environmental problems has been totally marginalised by early supporters of the New Ecological Paradigm, who have generalised its assumptions, confining them to the wider paradigm of human expressionism. Their study aims to create a bridge between Mead's philosophy of the Self and environmental sociology: Mead provides a solid theoretical basis for the identification of ecological identities, arguing that nature as a whole or through its components, can also have its own social identity. Identity, as a heuristic tool suitable for understanding behaviour for or against ecology, plays a central role both inside and outside environmental sociology.

To understand the way identity is formed, I assume it is extremely useful to know Pierre Bourdieu's theory of practice. He does not use the term identity nor is he a theoretician of identity but uses the concept of *habitus* to identify the set of provisions that are transmitted to the individual from early childhood and therefore generate regularised practices that the child incorporates over time. In his "theory of practice" Bourdieu uses three elements: the notion of field, the notion of *habitus* and the concept of symbolic capital. The symbolic capital indicates a form of recognition that does not manifest itself through assimilation, appropriation or sharing of wealth; it is a form of mutual and abstract recognition between individuals who share the same *habitus* and therefore have the perception that such an exchange takes place in a natural way. For Bourdieu himself, finding an exhaustive definition of "field" is a challenge. The field is the place where actions and reactions carried out by social agents, allows the emergence of specific relationships, such as power relations. In a field one can perceive these relations and contribute to build them by giving a practical sense to action; agents are partially obliged to stick to their paths but still maintain a margin of freedom which makes them able to partially modify fields.

Rules, signals, symbols that are shared by a community, shape the behavior of individuals over time and create a system of dispositions transmitted from generation to generation. These observations have recently been applied in the study of social movements, including environmental movements; the notion of ecological *habitus* is one of the results achieved by these studies. Ecological *habitus* refers to a changing system of environmentally relevant material dispositions, customs, perceptions and conditions, perceptible in everyday life in relation to socio-ecological contexts where communities of individuals live. Through ecological *habitus*, the way in which individuals are influenced in their interactions with natural environments can be observed. Randolph Haluza-DeLay, who has extensively dealt with ecological *habitus*, has proposed a first systematic explanation of the causes that have hindered the environmental movement in recent years. According to him, to implement a true ecological practical sense, each individual should be able to: incorporate practices and habits that makes her/him respect natural ecosystems; develop a critical capacity towards modern social structures; understand the logics that determine the detachment of the individual from nature on a large scale. This kind of reflexivity is the ability to recognize one's impact on socio-ecological systems and react accordingly, transforming the values in which one believes. Solutions proposed by modern environmental movements, such as Fridays for Future, risk falling on deaf ears because they are presented as one-dimensional rules imposed from above and must be rethought in the light of individuals' attitude to reflexivity.

Current generations should commit to spreading an inclusive, transversal and equal ecological *habitus* that makes people believe in seeking and encouraging ecological conversion on a global scale. The arduous task will be primarily up to environmental movements that must look beyond the mere affirmation of scientific dogmas and prepare themselves to collaborate with institutions, as well as with civil society.

Experts will have to develop theoretical tools to understand the challenges individuals have to face in order to deepen public consciousness and influence political choices. Modern tendency to individual isolation must necessarily be countered to lay the foundations for a radical change in society as a whole. We cannot trust in a miracle or in absolute truths, but we must all strive to achieve a single goal: the return of Nature.

Bibliografia

- Albrow, M. (1987). The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions. In S. Whimster, & S. Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity* (pp. 164-182). Oxon: Routledge.
- Bagnasco, A., Barbagli, M., & Cavalli, A. (2013). *Elementi di sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- Bailey, K. D. (1990, Ottobre). From POET to PISTOL: Reflections on the Ecological Complex. *Sociological Inquiry*, 386-394.
- Bauman, Z. (2012). *Modernità liquida*. Bari: Editori Laterza.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Toward a New Modernity*. Londra: Sage.
- Beretta, I. (2011). *Il Nuovo Paradigma Ecologico in Sociologia dell'ambiente. Pensiero e opere di Riley E. Dunlap*. Milano: EDUCatt.
- Bourdieu, P. (1998). *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. (I. Maffi, Ed.) Milano: Cortina Raffaello.
- Bourdieu, P. (2012). *Sullo Stato*. Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, P. (2015). *Forme di capitale*. (M. Santoro, Ed.) Roma: Armando Editore.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Brewster, B. H., & Puddephatt, A. J. (2016). George Herbert Mead as a Socio-Environmental Thinker . In H. Joas, & D. R. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 144-164). Chicago: The University of Chicago Press.
- Buttel, F. (2000). *Classical theory and contemporary environmental sociology: Some reflections on the antecedents and prospects for reflexive modernization theories in the study of environment and society*. SAGE Publications Ltd.
- Buttel, F. H. (2011). Social institutions and environmental change. In M. Redclift, & G. Woodgate, *The International Handbook of Environmental Sociology* (pp. 33-46). Edward Elgar Pub.
- Carrabba, P. (2014). L'approccio ecosistemico e il ruolo delle comunità locali nella tutela della biodiversità. In G. Borrelli, & R. Franzese, *Idee per la Ricerca Sociale in campo ambientale ed energetico* (pp. 175 - 196). Enea Editors.
- Cavalli, A. (2020, luglio 25). *Sociologia*. Retrieved from Treccani: http://www.treccani.it/enciclopedia/sociologia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/
- Ceruti, M. (2012). Prefazione. In E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (pp. 9-26). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Cipriani, A. (2016). *Nuova manuale di sociologia*. Santarcangelo di Romagna: Maggioli.
- Cottrell, F., & Cottrell, A. (1955). *Energy and Society: The Relation Between Energy, Social Change, and Economic Development*. McGraw-Hill.

- Crossley, N. (2003). From Reproduction to Transformation: Social Movement Fields and the Radical Habitus. *Theory, Culture and Society*, 43-68.
- Davion, V. (2001). Ecofeminism. In D. Jamieson, *Companion to Environmental Philosophy* (pp. 233-246). Oxford: Blackwell Publishers.
- Dunlap, R. (2011). The maturation and diversification of environmental sociology: from constructivism and realism to agnosticism and pragmatism. In M. Redclift, & G. Woodgate, *The International Handbook of Environmental Sociology* (pp. 15-28). Edward Elgar Pub.
- Dunlap, R., & Catton, W. (1979, Aprile). Environmental Sociology. *Annual Review Sociology*, 243-274.
- Dunlap, R., & Michelson, W. (2002). *Handbook of Environmental Sociology*. Westport: Greenwood Press.
- Evenson, D. (2019). The rhetorical limitations of the #FridaysForFuture movement. *Nature Climate Change*, 9, 428-430.
- Foster, J. B., & Holleman, H. (2012, Maggio). Weber and the Environment: Classical Foundations for a Postexemptionalist Sociology. *American Journal of Sociology*, pp. 1625-1673.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.pdf*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2011). *Fondamenti di sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- Gunderson, R. (2018, Agosto). Explaining technological impacts without determinism: Fred Cottrell's sociology of technology and energy. *Energy research & social science*, pp. 127-130.
- Haluza-DeLay, R. (2008, Giugno 1). A Theory of Practice for Social Movements: Environmentalism and Ecological Habitus. *Mobilization: An International Quarterly*, 13, pp. 205-218.
- Hannigan, J. (1995). *Environmental Sociology*. Abingdon: Routledge.
- Hannigan, J. (2010). The emergence model of environment and society. In M. Redclift, & G. Woodgate, *The International Handbook of Environmental Sociology* (pp. 164-178). Cheltenham: Edward Elgar.
- Hitlin, S., & Vaisey, S. (2010). *Handbook of Sociology of Morality*. New York: Springer.
- Iagulli, P. (2012, Luglio-Settembre). Sé ed emozioni nell'interazionismo simbolico. *Studi di sociologia*, pp. 289-307.
- Joseph, J. E. (2020). The agency of habitus: Bourdieu and language at the conjunction of Marxism, phenomenology and structuralism. *Language & Communication*, 71, 108-122.
- Kant, I. (1967). *Critica della ragion pura*. Torino: UTET.
- Kasper, D. V. (2009, ottobre 22). Ecological Habitus: Toward a Better Understanding of Socioecological Relations. *Organization & Environment*.
- Lai, K. L. (2001). Classical China. In D. Jamieson, *A Companion to Environmental Philosophy* (pp. 21-36). Malden: Blackwell Publishers Ltd.

- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Parigi: La Découverte.
- Lippert, I. (2011). Sustaining Waste – Sociological Perspectives on Recycling a Hybrid Object. In M. Schmidt, V. Onyango, & D. Palekhov, *Implementing Environmental and Resource Management* (pp. 283-305). Berlino: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Luhmann, N. (1979). *Trust and Power*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Luhmann, N. (1989). *Comunicazione ecologica*. Milano: Angeli.
- Machlis, G. E., Force, J. E., & Burch, W. R. (1997). The human ecosystem Part I: The human ecosystem as an organizing concept in ecosystem management. *Society & Natural Resources: An International Journal*, pp. 347-367.
- Mathews, F. (2001). Deep ecology. In D. Jamieson, *A Companion to Environmental Philosophy* (pp. 218-232). Blackwell Publishers Ltd.
- Mead, G. H. (1932). *The Philosophy of the Present*. (A. E. Murphy, Ed.) Londra: The Open Court Company.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. (C. W. Morris, Ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1966). *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*. Firenze: Giunti-Barbera.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Melucci, A. (2010). *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*. Ledizioni.
- Mikaila, M., & Lemonik, A. (2013). Emergent Norm Theory. In D. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans, & D. McAdam, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Chichester: Blackwell Pub. Retrieved from Wiley Online Library.
- Morin, E., & Kern, A. B. (1999). *Homeland Earth: A Manifesto for The New Millenium*. New York: Hampton Press, 1999.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, 95-100.
- Needham, J. (1956). *Science and Civilisation in China. History of Scientific Thought* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Norgaard, R. B. (1994). *Development betrayed. The end of progress and a coevolutionary revisioning of the future*. . New York: Routledge.
- Nosow, S. (1973). The Industrial Sociology of Fred Cottrell. *Sociological Focus*, 6(4), pp. 126-135.
- Nozick, R. (1995). *La natura della razionalità*. Milano: Feltrinelli.
- Oliverio, A. (2015). *Individuo, natura, società. Introduzione alla filosofia delle scienze sociali*. Firenze: Mondadori Università.
- Overshoot Day*. (2020, Giugno 5). Retrieved Settembre 2020, from Earth Overshoot Day: <https://www.overshootday.org/newsroom/press-release-june-2020-italian/>
- Paolucci, G. (2011). *Introduzione a Bourdieu*. Bari: Laterza.

- Parsons, T. (1987). *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Pellizoni, L., & Osti, G. (2020). *Sociologia dell'ambiente*. Bologna: Il Mulino.
- Pellow, D., & Brehm, H. N. (2013). An Environmental Sociology for the Twenty-First Century. *Annual Review of Sociology*, 39, pp. 229-250.
- Pickering, J. (2019). Ecological reflexivity: characterising an elusive virtue for governance in the Anthropocene. *Environmental Politics*, 28(7), 1145-1166.
- Redclift, M., & Woodgate, G. (2010). *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Rizzolati, G., & Fabbri-Destro, M. (2020, agosto 12). *Neuroni specchio*. Retrieved from Treccani: http://www.treccani.it/enciclopedia/neuroni-specchio_%28XXI-Secolo%29/
- Salvati, A. (1994). L'altruismo nella teoria sociobiologica. In B. Cattarinussi, *Altruismo e solidarietà. Riflessioni su prosocialità e volontariato* (pp. 149-163). Milano: Angeli.
- Santambrogio, A. (2008). *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. Bari: Editori Laterza.
- Schluchter, W. (1979). The paradox of rationalization: on the relation of ethics to the world. In G. Roth, & W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, M. (2001). *An Ethics of Place: Radical Ecology, Postmodernity and Social Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Spencer, H. (2013). *Principi di sociologia*. (F. Ferrarotti, Ed.) Novara: De Agostini.
- Totaro, F. (1974, Aprile/Giugno). Valore e razionalità in Max Weber. *Studi di Sociologia*, pp. 202-228.
- Treccani. (2020, Settembre 2). *echo-chamber*. Retrieved from Treccani: [https://www.treccani.it/vocabolario/echo-chamber_\(Neologismi\)/](https://www.treccani.it/vocabolario/echo-chamber_(Neologismi)/)
- Turner, R. H. (1964). Collective behavior. In R. L. Faris, *Handbook of Modern Sociology* (pp. 382-425.). Chicago: Rand McNally & Company.
- Turner, R. H., & Killian, L. M. (1957). *Collective Behavior*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Weber, M. (2003). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. (P. Rossi, Ed.) Milano: Einaudi.
- Weber, M. (2013). *Sociologia delle religioni*. Torino: UTET.
- West, P. C. (1985). Max Weber's Human Ecology of Historical Societies. In V. Murvar, *Theory of Liberty, Legitimacy and Power: New Directions in the Intellectual and Scientific Legacy of Max Weber* (pp. 216-243). Boston: Routledge & Kegan Paul.