Comportamento abituale: riduzione della complessità della vita quotidiana umana

Raffaella Giovagnoli, Pontificia Università Lateranense, giovagnoli@pul.it

Abstract: Consideriamo il ruolo delle abitudini nella vita umana individuale e sociale ordinaria e muoviamo dal fatto che il comportamento abituale è fondamentale per organizzare le nostre attività sia in contesti individuali che sociali. Invece di considerare le versioni classiche e riviste dell'intenzionalità, preferiamo concentrarci sulle abitudini che riducono la complessità della vita quotidiana, e anche sulla loro corrispondente attività nella vita sociale in cui prendiamo parte a pratiche comuni informali e a quelle istituzionalizzate.

Parole chiave: Comportamento abituale, Complessità, Riduzione della complessità, Abitudine, Rituale

1 Introduzione

La nozione di "complessità" è un argomento centrale nella filosofia della scienza e nella sociologia, che mira a cogliere la relazione tra i sistemi e il loro ambiente. La complessità indica anche la possibilità di descrivere l'unità (sistema, ambiente, mondo ecc.) facendo appello alla distinzione tra gli elementi e le loro relazioni. Questa possibilità è stata utilizzata in molti modi diversi e ha assunto un'ampia varietà di sfumature nel corso della storia [1]. Nella cosmologia medievale la nozione di complessità indicava tutto ciò che poteva essere pensato come composto; presupponeva il concetto antitetico di singolo nel senso di "elemento" o "individuale". Dio è stato concepito dallo schema Complesso/singolo come semplice unità e il problema dell'unità di ciò che è complesso è stato affrontato come problema dell'origine sempre reale di Dio (principio) come mostrato dall'opera di Nicola Cusano. Ciò che potrebbe essere pensato come composto dovrebbe essere concepito anche come scomponibile, e, quindi, come suscettibile di essere distrutto (come ad esempio le unità politiche come le città e gli imperatori). Inoltre, è stato possibile distinguere tra composizioni necessarie per la stabilità del mondo e composizioni contingenti, nonché tra decomposizione concettuale e divisione materiale. Questo schema concettuale costituiva il dispositivo per distinguere il tutto dalle sue parti. Un tutto può essere scomposto in interi parziali sempre più piccoli fino a raggiungere elementi semplici, che non sono scomponibili e quindi indistruttibili. L'indistruttibilità degli

elementi, o degli individui, era la soglia a partire dalla quale l'ordine mondano si riferiva a una natura stabilmente costituita o, in termini religiosi, alla creazione. Solo i poteri religiosi, solo Dio poteva disporre gli elementi in modo che il mondo potesse essere concepito come costituito da componenti finali stabili che delimitavano anche la loro variabilità fino alla fine dei tempi.

La filosofia trascendentale ha concepito la complessità come indeterminata, interpretandola a livello temporale come un futuro aperto, a livello materiale, come infinita molteplicità di relazioni causali, e, a livello sociale, come la qualità uguale del soggetto che è propria di tutti gli esseri umani. Il singolo è stato ridotto a un concetto negativo. Anche se razionalmente necessaria, l'articolazione della complessità indeterminata secondo lo schema temporale/materiale/sociale determina la base della sua riduzione senza indicare questi processi all'interno dello schema stesso. In questo senso, il punto di partenza è dato dalla limitazione del concetto di individualità agli esseri umani e del concetto di soggetto alla coscienza che è determinabile attraverso la sua auto-riflessione. I soggetti sono privati sia della loro naturale determinazione che della protezione offerta dalla religione in modo che siano diretti alla ricerca di una disposizione comune. Questo risultato comporta, da un punto di vista semantico, rinunciare all'immortalità dell'anima basata sulla sua indistruttibilità a favore di una filosofia soggettivista, in cui il concetto di complessità non ha alcuna rilevanza, perché è stato sostituito da un'analisi dell'auto-riferimento. Le scienze naturali si sviluppano verso infinite possibilità di decomposizione dei loro elementi ultimi con la conseguenza che dobbiamo abbandonare la rappresentazione di un mondo perfetto che viene sostituito dall'idea di una realtà storicamente contingente prodotta dall'evoluzione e suscettibile di distruzione. In questo contesto, è importante sottolineare che la costruzione della complessità avviene sempre in modo selettivo, vale a dire è correlata a strutture che hanno funzioni selettive e danno origine a "proprietà emergenti".

Consideriamo un aspetto particolare nel grande dibattito sulla complessità, vale a dire una nozione di complessità che è costituita dal comportamento abituale umano per plasmare la vita quotidiana individuale e sociale. Questa analisi è ben lungi dall'utilizzare il funzionalismo, vale a dire l'analisi dei sistemi individuali e sociali. Piuttosto, mira a descrivere tratti importanti della selezione umana di informazioni rilevanti considerando la funzione del comportamento abituale in contesti individuali e sociali.

2 Complessità, senso e rituali

Un problema importante per quanto riguarda le ricerche sulla complessità in sociologia è la determinazione della sua unità elementare presupposta [2]. Nella discussione scientifica degli anni '60 e '70 il concetto di complessità è stato utilizzato principalmente in contesti tecnici e di pianificazione. Ma, anche in questo caso, la complessità era molto difficile da cogliere nella sua dinamica interna. Il problema della complessità fa saltare in aria le possibilità di indagare i microsistemi così come quelli basati su dati statistici. Queste difficoltà hanno reso possibile la crescita di visioni filosofiche alternative come l'ermeneutica, in cui la complessità è strettamente correlata alla nozione di "senso" e alla sua selettività determinata (Luhmann). Seguendo l'analisi fenomenologica introdotta da Husserl, il senso potrebbe essere inteso come una serie di rinvii che partono da un nucleo costituito dall'attualità dell'esperienza intenzionale (Erleben) e portano a orizzonti irraggiungibili, in modo che ogni esperienza debba selezionare quale senso è inteso in seguito. Anche l'ermeneutica ha scoperto intrecciamenti ricorsivi nel contenuto del testo che mediano tra esso e l'interprete. Ma la differenza tra questa tematizzazione della necessità della selezione e quella trasmessa dal concetto di complessità è dimostrata dal fatto che la teoria del senso si muove dall'attualità e dalla possibilità, dove la teoria della complessità si basa sulla distinzione tra elementi e relazioni. Con i recenti sviluppi della teoria del sistema, da un lato, e dell'ermeneutica dall'altro, questa differenza è relativizzata se non totalmente annullata. Possiamo plausibilmente affermare che la teoria del senso è una versione peculiare del problema della complessità, una visione evolutivamente tardiva e di successo. Nell'evoluzione osserviamo lo sviluppo di sistemi che operano sulla base del senso, che riconoscono se stessi e il mondo attraverso il "senso" medio e sono quindi costretti a svolgere le loro operazioni in modo selettivo, a partire dalla temporalità effettiva di volta in volta. Osserviamo la crescita di particolari forme di senso in grado di collegare le possibilità aperte, di rendere comprensibile il senso e di consentire un processo di apprendimento sufficientemente rapido. In questi sistemi dobbiamo definire in modo circolare il concetto di senso utilizzando solo pratiche linguistiche.

Una visione filosofica promettente è la teoria dell'azione comunicativa introdotta da Jürgen Habermas e la complessità che si presuppongono a vicenda. Come Luhmann, Habermas considera la nozione di senso come primitiva rispetto alla nozione classica di

"soggetto". Una teoria della costituzione del mondo sociale e il relativo problema della riduzione della complessità, che si sposta dalla nozione di azione, deve tenere conto di tre opzioni teoriche fondamentali. La prima opzione riguarda la nozione di "senso", che è intesa come il significato di una parola o di una frase. Non esiste nulla come intenzione pura o precategoriale del parlante; il senso ha sempre un'espressione simbolica, vale a dire le intenzioni devono sempre assumere una forma simbolica per raggiungere la chiarezza e per essere espresse.

Il secondo riguarda la forma di azione intenzionale come concetto fondamentale della teoria e, in particolare, se deve essere orientata verso un certo scopo o verso l'accordo. Habermas trova i motivi della costituzione del mondo sociale e del suo ordine nella nozione di "azione comunicativa". L'azione comunicativa è un'interazione mediata simbolicamente che comporta norme che definiscono aspettative reciproche di comportamento e devono essere comprese e riconosciute da almeno due agenti. Mentre l'efficacia delle regole e delle strategie tecniche dipende empiricamente dalla validità delle vere affermazioni o analiticamente dalla validità delle giuste affermazioni, la validità delle norme sociali è garantita da un riconoscimento intersoggettivo basato sull'accordo.

La terza opzione isola gli ultimi costituenti del mondo sociale che non sono gli individui che agiscono secondo le loro inclinazioni e piani, ma agenti che agiscono in senso comunicativo per costituire pragmaticamente la comunanza del senso, che è intersoggettivamente condivisa come costruzione linguistica delle frasi utilizzate negli atti del discorso per la cognizione e l'azione. Questo modello di costituzione del mondo sociale attraverso l'uso del linguaggio ordinario nella conversazione e nell'interazione è esemplificato dal lavoro del defunto Wittgenstein e di George Herbert Mead.

Possiamo considerare l'azione sociale nella sua forma comunicativa come la nozione di base per chiarire la costituzione del mondo sociale. Oltre a questa forma comunicativa che caratterizza l'interazione nella vita di tutti i giorni, Habermas considera la "comunicazione extra-ordinaria" esemplificata da rituali che rappresentano un'importante fonte di senso per la vita umana. La comunicazione straordinaria, Habermas analizza in *Nachmetaphysisches Denken II* [3], è rappresentata da rituali religiosi che rivelano il rapporto fondamentale umano con il divino. Secondo Habermas, possiamo intendere il rito come espressione di quel passaggio filogenetico dal comportamento biologico della specie umana ai rituali simbolici mediati. In primo luogo, dobbiamo considerare ciò che

Habermas chiama "complesso sacro", vale a dire il legame tra mito e rito che si è evoluto attraverso il processo di razionalizzazione sociale. Abbiamo a nostra disposizione studi antropologici che forniscono ipotesi sulle forme di vita neolitiche e persino risalenti all'XI millennio a.C. Ricordiamo che le pitture rupestri sono state scoperte 50.000 anni fa in Australia, in probabili luoghi di culto e la prima testimonianza di una tomba di homo sapiens risale a non meno di 100.000 anni fa, un'epoca in cui sono stati scoperti anche più antichi necklaces e gioielli. Possiamo osservare il ruolo dell'arte sotto forma stessa di mezzi materiali e non materiali di testimonianza; miti e riti potrebbero essere trasmessi da mezzi non materiali come invocazioni, danza e canto e tornare a un periodo che va da 300.000 a 100.000 anni fa, in cui esisteva l'homo heidelbergensis.

Il complesso sacro è fatto di storie mitiche e pratiche rituali, che si mostrano in luoghi, tempi e forme diverse. Le storie mitiche possono aiutare a chiarire il significato delle pratiche rituali, perché trasferiscono i contenuti semantici di un'antica comunicazione gestuale in un linguaggio grammaticale più evoluto. Habermas parla di una sovrapposizione di forme comunicative più evolute su quelle arcaiche. Ma ogni forma di espressione ritualistica presenta sempre un aspetto artistico coinvolto nell'uso di oggetti e spettacoli per trasmettere a dimensioni straordinarie. Quindi, se immaginiamo il rito funebre che cerca di elaborare l'esperienza della precarietà umana e della sofferenza per i perduti dei nostri cari, osserviamo la crescita di narrazioni e riti che fanno appello ai poteri ultraterreni. La sindrome del mito e del rito fornisce stabilità e certezza all'identità collettiva che deve essere protetta da ciò che è extraneus e sconosciuto [4]. L'aspetto performativo del mito non solo spiega l'esistenza delle cose nel mondo, ma riflette la dinamica psichica provocata da minacce e pericoli, costituendo un ponte tra mito e rito.

Il rito è una dimensione del comportamento umano che non è necessariamente legata al mito e rivela il senso originale del complesso sacro [5]. Secondo Habermas, la funzione sociale dei rituali è plausibilmente chiarita da Durkheim, Henri Hubert e Marcel Mauss che hanno studiato i riti del dono e dello scambio. Passando dagli studi di Durkheim, Arnold van Gennep ha analizzato i riti di iniziazione che regolano il passaggio da uno status all'altro attraverso la nascita, la pubertà, il matrimonio e il funerale che comportano dimensioni dell'auto-tematizzazione della società e la creazione di obblighi normativi [6]. Ad esempio, quando un adolescente è autorizzato a unirsi alla comunità maschile adulta, impara i ruoli sociali che appartengono al nuovo status. Obbedendo a certe prescrizioni rituali, entra, per così dire, in un nuovo segmento della società acquisendo le capacità di

obbedire alle corrispondenti aspettative. L'iniziazione ha lo scopo di anticipare il rischio che, nei passaggi da uno status all'altro, la continuità dell'integrazione sociale si rompa e le forze dei legami normativi siano paralizzate. L'iniziazione implica un profondo cambiamento nell'identità individuale; è come una messa in scena di morte e rinascita [7].

Seguendo Wilhem Duprè, Habermas intende il rito come una forma originale di auto-riflessione nelle comunità primitive, perché la dimensione sacra dovrebbe rappresentare le basi esistenziali delle nuove forme di vita, socializzate attraverso simboli e ogni forma di rappresentazione mostra il ruolo dell'arte in forme diverse [8]. I rituali riflettono eventi e situazioni come la nascita e i morti, la vita comunitaria incerta, l'esaurimento delle risorse materiali e organiche, la vulnerabilità del corpo e dell'anima. Il complesso sacrale deriva dal modo in cui i primati hanno risolto il problema per superare una soglia evolutiva fondamentale rappresentata dalla comunicazione simbolica. Possiamo osservare due forme di comunicazione in una fase primitiva: il linguaggio ordinario dei gesti e il linguaggio straordinario dei riti volti a invocare i poteri ultraterreni.

Un'osservazione molto importante suggerisce che c'è una divisione del lavoro tra forme di comunicazione così diverse: il linguaggio ordinario sorge da relazioni di cooperazione, mentre il comportamento rituale cade fuori dalle funzioni ordinarie. Esattamente quegli studi antropologici aiutano Habermas a formulare l'ipotesi secondo cui il rito sarebbe una risposta alla precarietà della nuova forma di socializzazione comunicativa che passa attraverso i simboli linguistici. I riti rivelano la difficile cooperazione tra individui e società, dove il collettivo deve riuscire a stabilire l'ordine sociale, ma la coscienza individuale non può perdere la sua autonomia che si sviluppa attraverso l'interazione. I rituali possiedono una dimensione normativa più forte della normatività delle convenzioni linguistiche, in quanto hanno a che fare con la rigenerazione della solidarietà sociale e con l'auto-tematizzazione dell'identità collettiva.

Queste osservazioni sull'ultimo pensiero di Habermas sulla funzione dei rituali suggeriscono di considerarli come legati non solo alla pratica religiosa. Sono presenti nelle pratiche sociali in generale e sono espressione di comportamento abituale nei contesti sociali. Il nostro obiettivo è quello di introdurre una nozione plausibile di comportamento abituale come nozione cruciale per spiegare la riduzione della complessità nella vita quotidiana individuale e sociale strettamente correlata a una nozione di senso regolata dalle abitudini.

3 Dimensioni del comportamento abituale

Le abitudini possono essere tradizionalmente intese come habitus. Tommaso d'Aquino eredita la visione aristotelica dell'abitudine che ha un elemento "qualitativo" (valutazione) in azione. Dewey considera l'abitudine come un bene umano acquisito nel processo di socializzazione, che include un certo ordine ed elementi creativi di comportamento. È una dinamica meccanica che opera continuamente nelle nostre azioni quotidiane.

Le abitudini hanno acquisito anche il significato di consuetudo. Aristotele concepì l'abitudine come una sorta di meccanismo che è analogo ai meccanismi naturali e in qualche modo garantisce la ripetizione uniforme di fatti, atti o comportamenti eliminando o riducendo lo stress e la fatica e poi rendendoli piacevoli. L'abitudine come ripetizione senza ragionamento è discussa in modo esemplare da Pascal e Hume. Bergson usa questo termine per descrivere gli obblighi morali come abitudini sociali che promuovono la vita e l'ordine sociale. Le interpretazioni metafisiche della nozione di abitudine sono offerte da Maine de Biran, Hegel e Ravaisson. In questi casi osserviamo un particolare interesse per le opinioni religiose. Secondo Hegel, l'abitudine è fondamentale per l'esistenza della spiritualità del singolo soggetto; il soggetto può esistere come soggetto concreto e come anima, vale a dire il contenuto religioso può appartenere a se stesso (con la propria anima). La prospettiva metafisica di Ravaisson considera l'abitudine come una legge di grazia perché la natura si rivela nell'attività spirituale. Osserviamo quindi un cambiamento naturale dalle abitudini ai rituali che possono essere considerati "abitudini sociali".

Le abitudini hanno una funzione molto importante nella vita individuale perché riducono la complessità della vita quotidiana; rendono la nostra vita quotidiana più facile e piacevole. Scegliamo abitudini riguardanti la soddisfazione dei nostri bisogni naturali di base. A seconda dell'ambiente naturale e sociale, sviluppiamo abitudini diverse che organizzano il modo per soddisfare i nostri bisogni e desideri. Abbiamo abitudini in modalità "I"; ad esempio, pratichiamo la meditazione all'alba o al tramonto o prepariamo una torta a Capodanno per portare fortuna per il nuovo anno. Abbiamo abitudini in modalità "We": una piacevole cena con gli amici; l'allevatore ha bisogno di cooperazione prima di un'esposizione per cani.

È fondamentale cogliere una nozione plausibile di comportamento abituale che possa fondare la riduzione umana della complessità nelle pratiche ordinarie. In primo luogo, dobbiamo superare la cosiddetta “Received View” [9]. Secondo gli esponenti di questa visione, l'unica nozione che spiega il meccanismo dell'abitudine è l'automaticità. Nelle parole di Gardner [10]:

“È emersa un'operativizzazione psicologica dell'abitudine, che incorpora una spiegazione del meccanismo: le abitudini sono azioni che vengono frequentemente eseguite perché vengono avviate automaticamente”.

L'automaticità è una dimensione del comportamento abituale, ma la Received View non riesce a considerare i vari modi in cui un'abitudine può spiegare un atto [11] come un atto può essere una manifestazione di un'abitudine anche quando sorge dal pensiero cosciente e dalla deliberazione. Consideriamo il seguente esempio [12]:

Supponiamo che John giochi a tennis la domenica pomeriggio; lo fa da anni. L'abitudine è saldamente radicata nella sua vita, quindi di solito non si ferma a deliberare. Quando arriva il pomeriggio, si dirige solo verso il tennis club. Ma, questa domenica sera John è stato invitato alla festa di compleanno di un amico. Quindi John si ferma a deliberare su cosa fare, ponderando i pro e contro. John alla fine decide (forma un'intenzione) di andare a giocare a tennis, e agisce sulla base di quell'intenzione; gioca una partita di tennis questa domenica sera come fa di solito. La domanda è se l'abitudine di John abbia ancora un ruolo nella spiegazione del suo atto. La risposta è affermativa. Quello che succede nell'esempio sopra è che l'abitudine propone o suggerisce - per così dire - la linea d'azione predefinita, o attiva la rappresentazione mentale. In considerazione della linea d'azione alternativa presentata dall'invito, John deve fare una scelta tra queste due opzioni. Tuttavia, l'abitudine gioca ancora un ruolo, proprio perché limita le opzioni considerate nella deliberazione. John non ha considerato tutte le altre cose che poteva fare in quella soleggiata domenica sera. Gli piace andare al pub, o visitare i musei locali, e così via. La sua abitudine gli impedisce di considerare tutte le altre valide alternative.

Lungo questa linea, Bernacer e Murillo sottolineano importanti risultati di uno studio approfondito sulla nozione aristotelica di abitudine nell'Etica Nicomachea. Un'abitudine acquisita è una disposizione acquisita per eseguire determinati tipi di azioni; questa disposizione, di solito acquisita per mezzo della ripetizione di una o più azioni, rende

l'esecuzione di queste azioni più rapida, più spontanea e autonoma dalla supervisione continua, che generalmente porta a una prestazione migliore. Se l'abitudine aumenta il controllo cognitivo delle azioni, può essere definita un'abitudine-as-learning; al contrario, se aumenta la loro rigidità, è un'abitudine-as-routine. Le buone abitudini sono quelle che migliorano il controllo dell'agente sulle azioni. C'è una relazione tra abitudini ed emozioni. Le abitudini-as-learning comportano il controllo e per questo motivo sono fondamentali per raggiungere obiettivi personali. Le abitudini-as-learning danno il controllo sulle azioni, mentre le abitudini-as-routine no. Secondo questa visione, che incrocia la filosofia e la neurobiologia, l'abitudine è una "disposizione stabile per l'autosviluppo" [13] Questo è il processo che favorisce il piacere e la felicità dell'agente [14].

Possiamo anche fare riferimento a recenti studi di neuroscienze cognitive, biologia e psicologia che mostrano prospettive convergenti sull'organizzazione dell'azione intenzionale diretta all'obiettivo in termini di strutture e meccanismi (cervello, computazionale). Diverse capacità cognitive in tutti i domini individuali e sociali, tra cui la pianificazione e l'esecuzione delle azioni, la comprensione delle intenzioni degli altri, la cooperazione e l'imitazione sono essenzialmente dirette all'obiettivo [15]. Gli obiettivi possono (a) dirigere le abitudini motivando la ripetizione che porta alla formazione delle abitudini e promuovendo l'esposizione a segnali che innescano le abitudini, (b) essere dedotti dalle abitudini e (c) interagire con le abitudini in modi che preservano le associazioni apprese [16]

Wood e Neal hanno presentato un modello fruttuoso basato su tre principi [17]. Secondo il principio 1, le abitudini sono una forma di automaticità lentamente maturata che coinvolge l'associazione diretta tra un contesto e una risposta. Il contesto può attivare la risposta senza il coinvolgimento mediato di un obiettivo (Principio 2) e lo sviluppo delle abitudini e l'interfaccia delle prestazioni con la dimensione intenzionale della vita mentale rappresentata negli obiettivi delle persone (Principio 3). I risultati empirici supportano questo modello in cui le associazioni contesto-risposta lentamente accumulate, una volta stabilite, guidano la ripetizione delle prestazioni senza dipendere dagli obiettivi attuali delle persone [18]. Per quanto riguarda il principio 3, l'interfaccia con gli obiettivi assume forme particolari che sono vincolate dalla natura che si accumula lentamente delle associazioni contesto-risposta. L'idea che le persone formino abitudini quando perseguono ripetutamente un particolare mezzo per un obiettivo in un determinato contesto è coerente con la tipica correlazione di abitudini e obiettivi, vale a dire che le

abitudini continuano a servire gli obiettivi delle persone. Un altro risultato importante è che le persone possono dedurre obiettivi dal loro comportamento abituale, e plausibilmente usano queste inferenze post hoc nei processi di autoregolamentazione per guidare la risposta dell'abitudine. Infine, gli obiettivi e le abitudini interagiscono quando entrambi sono presenti per guidare le prestazioni e, di concerto con le abitudini, gli obiettivi tendono ad essere epifenomeni nel guidare il comportamento. In caso di conflitto con le abitudini, gli obiettivi da soli hanno una capacità limitata di rompere le abitudini, tranne quando si verificano alterazioni nei segnali che innescano le abitudini e quando le persone usano con successo l'autocontrollo per inibire le prestazioni delle abitudini e, quando lo si desidera, per implementare nuovi comportamenti coerenti con gli obiettivi.

Le ricerche psicologiche sulle abitudini suggeriscono che l'automaticità è una dimensione importante del comportamento abituale e ci sono anche studi interessanti sulla relazione tra pratica quotidiana e automaticità come nel caso dell'uso della sequenza motoria basata su phone-app. La ricerca spazia su quattro indicatori: (a) tempi di completamento della sequenza ridotti, (b) dipendenza progressivamente inferiore dai segnali di apprendimento, (c) ridotta variabilità nei movimenti delle dita e (d) autonomia dall'obiettivo valutata dall'estinzione (rimozione del feedback esplicito della ricompensa). La risposta abituale è tuttavia solo una forma di controllo dell'azione perché è dimostrato che le abitudini di stimolo-risposta si integrano con altri sistemi di risposta come il controllo orientato agli obiettivi. Invece di evidenziare il conflitto tra le prestazioni delle abitudini e il perseguimento degli obiettivi, segnaliamo una relazione collaborativa che mostra come le azioni abituali sono attivate da segnali associati che innescano direttamente una risposta motoria e una rappresentazione dell'azione, che a sua volta recupera l'esito dell'azione e la sua valutazione. Questo modello considera le risposte come una funzione del segnale di feedback del sistema valutativo in combinazione con l'attivazione dalla memoria dell'abitudine. Le abitudini derivano da processi che si allineano in modo gerarchico dalle aggregazioni di azioni individuali in rappresentazioni unitarie e "a pezzi" [19]:

Un normale bevitore di tè, per esempio, può combinare le azioni mettere la bustina di tè nella teiera, versare acqua calda nella teiera e versare il tè nella tazza nella rappresentazione unica e unificata dell'azione, fare il tè. Una volta che il pezzo è selezionato per le prestazioni, gli elementi all'interno del pezzo corrono su auto-pilot, in modo tale che l'esecuzione di un'azione nella sequenza (ad esempio mettere la bustina di tè nella teiera). In questo ambiente, le azioni all'interno del pezzo sono abituali nel senso

che vengono attivate automaticamente da uno stimolo (cioè, l'azione precedente e lo stato attuale dell'ambiente - pentola con sacchetto ma senza acqua). Allo stesso tempo, le azioni all'interno del pezzo possono essere pensate come goal-driven nel senso limitato che la catena di eventi che portano al loro innesco è stata avviata da un obiettivo di agire.

Questa ricerca porta un contributo importante, vale a dire l'uso dei tempi di reazione per isolare la rapida attivazione delle risposte abituali in contrapposizione alla valutazione più lenta della risposta diretta all'obiettivo - una caratteristica dell'abitudine che ha ampie implicazioni per le prestazioni dell'abitudine. Altre ricerche interessanti sull'integrazione delle abitudini e delle azioni dirette agli obiettivi sfidano la risposta comune che un controllore cognitivo interviene contro un controllore delle abitudini / vale a dire il modello interventista). Secondo questo punto di vista, le persone rispondono automaticamente per abitudine poiché il valore atteso della risposta abituale supera il costo intrinseco di esercitare un controllo per selezionare un'alternativa. Il risultato potrebbe essere che le caratteristiche dell'abitudine comunemente attribuite, come l'insensibilità ai cambiamenti nei valori dei risultati, riflettono non le caratteristiche intrinseche dell'abitudine, ma invece il sistema cognitivo guidato dall'efficienza che controlla le tendenze all'azione.

Altre importanti ricerche [20] enfatizzano l'apprendimento ripetuto delle associazioni di valore d'azione (Hackel, Morris e Cushman), vale a dire introducono il resoconto "senza modelli" dell'abitudine, che deriva dall'apprendimento di rinforzo computazionale (Sutton, Barto, Daw, Dolan, Dayan tra gli altri). Considerano i sistemi cognitivi che utilizzano ricompense e punizioni per calcolare il valore a lungo termine dell'esecuzione di una determinata azione in un determinato contesto; gli agenti selezionano le azioni sulla base del valore a lungo termine atteso invece del bisogno attuale, dei desideri e della struttura causale dell'ambiente (Wood, Neal). L'apprendimento e l'abitudine senza modello derivano dalla precedente risposta attiva, quindi differiscono dall'apprendimento di associazione passiva come il condizionamento classico, ma differiscono sotto diversi aspetti. Ad esempio, gli studenti senza modello scelgono sulla base di rappresentazioni memorizzate nella cache dei valori di ricompensa passati, mentre gli studenti abituali rispondono a semplici associazioni cue-response. Tuttavia, sembra che l'apprendimento senza modelli abbia molte delle caratteristiche delle abitudini in modo che entrambi i processi contribuiscano a comportamenti comunemente considerati abituali (Patterson, Knowlton, Morris e Cashman).

Alcune ricerche sfidano il classico resoconto dell'abitudine proponendo di incorporare l'abitudine all'interno di un unico sistema di controllo dell'azione che è strutturato dal perseguimento degli obiettivi nota. È dimostrato che le persone imparano spontaneamente le associazioni azione-esito in due distinte fasi di elaborazione comportamentale nei compiti di apprendimento strumentale: selezione dell'azione e iniziazione all'azione (Sun). Vengono stabilite associazioni Action-outcomes e deve essere testato se i risultati, se presentati come numeri primi, facilitano le azioni a cui erano stati associati. Dato che il test avviene in un contesto di scelta forzata, si presume che i collegamenti azione-esito supportino la selezione dell'azione rispetto all'iniziazione. Secondo ulteriori studi, l'abitudine di rispondere a un singolo sistema è incorporata in un modello goal-driven in modo che tutte le azioni siano scelte in base al fatto che soddisfino i criteri di selezione formati dagli obiettivi attuali dell'attore. È dimostrato che con la pratica la risposta alla preferenza per determinate azioni diventa più veloce e più facile. Questo principio di base spiegherebbe perché la ripetizione del comportamento promuove la formazione delle abitudini in assenza di un secondo sistema dedicato al controllo abituale (Hommel). Alcuni studi sul calcolo sostengono anche che tutte le abitudini iniziano con una decisione basata sull'obiettivo se consentire l'automaticità dell'abitudine di procedere (O'Reilly).

Le ricerche sull'abitudine mostrano la complessità del comportamento umano per ridurre la complessità del nostro ambiente naturale e sociale, vale a dire quando decidiamo di agire in un certo modo. I risultati promettenti supportano una visione di più sistemi in cui alcune caratteristiche dell'automaticità sono naturalmente correlate e tendono a verificarsi insieme come la consapevolezza e il controllo (Melnikoff, Baugh, Amodio). Inoltre, riconoscono un certo tipo di complessità nell'elaborazione, che riconosce l'azione guidata dall'obiettivo (attivazione e funzionamento continui fino al raggiungimento dell'obiettivo) insieme alle influenze di condizionamento classiche e ai tipi di risposta S-R più riflessivi.

Graybiel sostiene che le abitudini svolgono un ruolo importante nella vita sociale; in questo caso sono "formate" come manierismo e rituali [21]. Siamo esseri sociali e dobbiamo organizzare le nostre attività anche per partecipare a diverse pratiche sociali. Dal punto di vista dell'ontologia sociale, i rituali, come insiemi istituzionalizzati di atti, hanno l'importante funzione di creare spazi sociali in cui gli individui possono condividere

emozioni, esperienze, valori, norme e conoscenze. La funzione di condividere esperienze si compie quando esiste uno spazio sociale creato dalla cooperazione per raggiungere determinati obiettivi [22]. Creiamo abitudini sociali anche sotto forma di rituali usando la "funzione di stato", che è un tipo peculiare di funzione da cui costituiamo il mondo sociale [23]. La regola costitutiva è essenziale per il processo di costituzione delle istituzioni in generale. La forma canonica introdotta da Searle è:

Funzione di stato = X conta come Y in C

Ad esempio, una certa espressione conta come promessa in un certo contesto C.

Assegnare funzioni a oggetti o ad alcune entità non fisiche è una forma di simbolizzazione che mira a creare realtà istituzionale [24]. Naturalmente, se seguiamo il rituale di abbracciare gli alberi, gli oggetti/alberi rimangono quello che sono. Funzione di stato a parte, ci sono altre due nozioni di base che si presentano nella spiegazione di un buon funzionamento e della stabilità delle istituzioni sociali che comportano sia l'automaticità che la deliberazione:

La cooperazione come forma "forte" di We-intentionality implica la nostra partecipazione attiva ai rituali

Il riconoscimento collettivo come forma "debole" di We-intenzionalità implica seguire regole e atti tipici di un rituale.

4 Conclusione

Abbiamo brevemente abbozzato la nozione di "complessità" nelle scienze sociali per sottolineare la necessità di trovare un meccanismo che spieghi la sua riduzione nella vita quotidiana umana. La teoria dell'azione comunicativa di Habermas suggerisce di considerare sia la comunicazione ordinaria che quella straordinaria come processi di redizione del mondo sociale. Quest'ultimo è esemplificato da rituali che sono una fonte cruciale di senso nella vita umana. Habermas intende i rituali come espressione di comunicazione straordinaria perché caratterizza solo i contesti religiosi. Ma i rituali sono abitudini sociali che trovano il loro terreno nelle dimensioni del comportamento abituale

che abbiamo cercato di chiarire superando un mero senso comportamentista della nozione.

Abbiamo introdotto ricerche sull'abitudine che mostrano la complessità del comportamento umano e abbiamo proposto di considerare il comportamento abituale una nozione rilevante per spiegare come gli esseri umani riducono la complessità del nostro ambiente naturale e sociale, vale a dire quando decidiamo di agire in un certo modo. I risultati promettenti supportano una visione di più sistemi in cui alcune caratteristiche dell'automaticità sono naturalmente correlate e tendono a verificarsi insieme come la consapevolezza e il controllo. In conclusione, dovremmo riconoscere un certo tipo di complessità nell'elaborazione, che riconosce l'azione orientata all'obiettivo (attivazione e funzionamento continua fino al raggiungimento dell'obiettivo) insieme alle influenze di condizionamento classiche e ai tipi di risposta S-R più riflessivi.

References

1. Luhmann, N.: *Complessità sociale*. Enciclopedia delle Scienze Sociali, online, 1992.
2. Luhmann, N. : *Complessità sociale*. Enciclopedia delle Scienze Sociali, online, 1992
3. Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Frankfurt (2012)
4. Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage* : Plon, Paris (1962).

5. Rosati, M., *Ritual and the Sacred*: Ashgate, London (2009); Bortolini M., Found in Translation. J. Habermas Anthropotechnics and Postsecularism, forthcoming in *European Legacy*.

6. Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken II*, 67-68.

7. Van Gennep, J: *Les rites de passage*. Editions A. Et J. Picard (1909)

8. Dupré, W.: *Religion in Primitive Cultures*. Den Haag: Mouton (1975)

9. Douskos, C.: Deliberation and Automaticity in Habitual Acts. *Ethics in Progress*, vol. 1, n. 1, 5-20 (2017)

10. Gardner, B.: Habit as automaticity, not frequency. *European Health Psychologist*, 14, 32 (2012)

11. Cfr. Douskos, C.: Deliberation and Automaticity in Habitual Acts, 17.

12. Douskos, C.: Deliberation and Automaticity in Habitual Acts, 17

13. Lombo, J., Gimenez-Amaya, J.: The unity and stability of human behavior: an interdisciplinary approach to habits between philosophy and neuroscience. *Front. Hum. Neurosci.* 31, 359-397 (2008)
14. Bernacer, J., Murillo, J.I.: The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Front. Hum. Neurosci.* 3, 8, 883. (2014)
15. Lowe, R.: Habit-Based and Goal-Directed Systems: Knowledge Transfer in Individual and Social Learning. In: Giovagnoli, R, Lowe, R. (eds.), *The Logic of Social Practices*, Springer, Cham, 153-168 (2020)
16. Wood, W.: The Role of Habits in self-control. In: Vohs, K., Baumeister, R. (eds.) *Handbook of Self-regulation*, p. 104, Guilford, New York (2016)
17. Wood W. , Neal D. T.: A New Look at Habits and the Habit-Goal Interface. *Psych. Rev.*, 114, 856 (2007).
18. Oulette J.A., Wood W.: Habit and intervention in everyday life. The multiple process by which past behaviors predicts future behavior. *Psych. Bull.*, 124, 54-74 (1998).
19. Melnikoff D. E., Barth J. A., Wood W.: Editorial: On the Nature and Scope of Habits and Model-Free Control. *Front. In Psych.*, 21, 3 (2021).
20. Melnikoff D. E., Barth J. A., Wood W. (2021).

21. Graybiel, A.: Habits, rituals and the evaluative brain. *Annu. Rev. Neurosci.* 31, 359-387 (2008)

22. Giovagnoli, R.: From Habits to We-Intentionality: Rituals as Social Habits. In: Giovagnoli, R., Lowe, R. (eds.), *The Logic of Social Practices*, Springer, Cham 185-199 (2020)

23. Searle, J.: *Making the Social World*. Oxford University Press, Oxford (2010)

24. Magnani, L.: Ritual artifacts as symbolic habits. In: Giovagnoli, R., Dodig-Crnkovic, G. (eds), *Habits and Rituals*, Special Issue, *Open Info Sci*, De Gruyter, vol.2, 115-126 (2018)