

## Riso e *Logos*. Il riso semiotico come protolinguaggio, tra emozioni e socialità

**Claudio Paolucci**

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Università di Bologna  
c.paolucci@unibo.it

**Fausto Caruana**

Istituto di Neuroscienze, Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), Parma.  
fausto.caruana@in.cnr.it

**Abstract** In this paper, we will introduce and discuss a Social Interaction Theory of Laughter, focusing our attention on both the continuities and discontinuities between human and animal laughter. We claim that laughter does not have to be studied from a starting point that prioritises humor, but rather from a theory of emotions able to provide an account of the constructing of social bonds. We will show how there are two main kind of laughter and we will focus on the “semiotic laughter”, the type of the laughter that can be used in order to lie.

Starting from Umberto Eco’s theory that connects laughter with death and language, we claim that laughter is a *protologos* able to shape social interactions in a very unique way. We will also explain why, according to a theory grounded upon a deep continuity between animal and human laughter, it has been claimed that laughter is typical of mankind. Our answer lies in the special relationship between *pathe* and *logos* that exists inside human institutions, where emotions have to be modulated under the aegis of the *logos*.

**Keywords:** Laughter, Social Interaction Theory, Umberto Eco, Exaptation, Emotions, Language

**Invited paper.**

### 1. Verso uno studio scientifico del Riso

Nella sua autobiografia filosofica, Umberto Eco racconta che, dopo il *Trattato di Semiotica Generale*, provò a dedicarsi alla scrittura di un *Trattato filosofico sul riso*, in cui elaborare una teoria del comico e della commedia. Ma il progetto fallì<sup>1</sup>.

Fino all’età di cinquant’anni, e durante tutta la mia giovinezza, ho sognato di scrivere un libro di teoria della commedia. Perché? Perché ogni libro sul tema è stato un fallimento. Tutti i teorici della commedia, da Freud a Bergson, spiegano alcuni aspetti del fenomeno, ma non riescono a spiegarli tutti. Si tratta di un

---

<sup>1</sup> O meglio, fallì in quella forma, ma si trasformò poi nel *Nome della Rosa*. Cfr. Paolucci 2017 (b).

fenomeno così complesso che nessuna teoria è, o almeno è stata fino ad oggi, in grado di spiegarlo completamente. Così mi sono sempre detto che mi sarebbe piaciuto scrivere la vera teoria della commedia. Ma poi il compito si è rivelato difficile, addirittura disperato. Forse è questa la ragione per cui ho scritto *Il nome della rosa*, che è un romanzo riguardante il libro sul comico di Aristotele che è andato perduto. Era un modo per raccontare una storia che non ero in grado di raccontare in termini filosofici. Ancora una volta: “di ciò di cui non si può parlare, si deve narrare” (Eco 2017: 61).

Il problema è che il compito di studiare scientificamente il riso è difficile non solo perché, come voleva Eco, è impresa disperata anche il solo provare a costruire una teoria esaustiva del comico, ma anche e soprattutto perché - anche qualora ci riuscissimo - non saremmo neppure vicini ad avere una teoria del riso. Secondo lo psicologo sociale Robert Provine (Provine 2000) infatti, i filosofi hanno creduto di studiare il riso mentre studiavano lo humor o il comico e lo hanno fatto “senza dati alla mano”, fondandosi su “un’eccessiva fiducia nella ragione” e su “esempi aneddotici” sprovvisti di basi empiriche:

La letteratura filosofica sul riso abbonda di speculazioni teoriche casuali ed è debole nei dati empirici. Un difetto fatale che ha impedito progressi per più di 2000 anni [...] La più chiara caratteristica di tutte queste teorie è che la maggior parte di esse riguardano lo humor o il comico, ma non il riso. Questo studio del riso senza il riso continua fino ad oggi. [...] Le ricerche dei filosofi falliscono perché sono troppo lontane dal fenomeno che vorrebbero spiegare (Provine 2003: capitolo 2).

L'accusa mossa da Provine è concreta, tangibile e senz'altro ben diretta se si considerano le tre principali teorie sul riso nella storia del pensiero occidentale:

- (1) la Teoria dell'Incongruenza, dominante e sostenuta ad esempio da Kant, Schopenhauer, Pirandello e molti altri, secondo la quale ridiamo a causa dell'apprezzamento di qualcosa che viola le nostre aspettative o che è contrario a quello che normalmente accade in quelle circostanze;
- (2) la Teoria della Superiorità, sostenuta tra gli altri da Platone, Hobbes, Bergson e Baudelaire, secondo la quale il riso è evocato da un senso di superiorità verso altri individui;
- (3) la Teoria del Sollievo, sostenuta in passato da Spencer, Freud, Gregory e molti altri, per cui il riso è evocato dal rilascio di energia da parte del sistema nervoso, a seguito di un momento di tensione.

Non solo nessuna di queste teorie è in grado di spiegare esaustivamente il fenomeno del riso, ma, anche se prese insieme, quello che resta fuori è sempre molto di più rispetto a quello che viene spiegato. Oltre a questo, tornando alle critiche di Provine, è abbastanza chiaro come sia la prima che la seconda teoria siano di fatto delle teorie del comico e non delle teorie del riso. Che strada prendere allora?

Questo nostro lavoro è parte di un progetto più ampio che ha l'obiettivo di formulare una *teoria dell'interazione sociale del riso*, capace di rendere conto sia delle continuità che delle discontinuità tra la capacità di ridere negli animali umani e la capacità di ridere negli animali non-umani. A nostro parere (vedi ad esempio Paolucci e Caruana 2019, sul riso di superiorità), a partire da una teoria dell'interazione sociale del riso è possibile far discendere tutte le teorie del comico formulate finora nella tradizione occidentale. In questo saggio, ci occuperemo di uno degli aspetti che consideriamo fondamentali per una tale teoria, e cioè del rapporto tra riso e *logos*, che è centrale nella definizione dell'essenza stessa dell'animale umano, che era stato definito da Aristotele proprio come

quell'animale che è dotato di *logos*. Ma che relazione ha tutto questo con la capacità di ridere?

A questo proposito, seguiremo – prendendola estremamente sul serio – un'idea di Umberto Eco, secondo cui il riso e la capacità di ridere non sono, come per la filosofia antica e medievale, il *proprio* dell'uomo, bensì qualcosa che ne potrebbe adeguatamente rappresentare la differenza specifica che ne costituisce l'essenza. Certamente Eco (1984, capitolo 2) non crede che ci sia una differenza di stampo ontologico tra *proprio* e *differenza specifica*, ma, proprio per questo, a suo parere il riso può sostituire il *logos* nella definizione dell'animale umano e, nella pagina finale della sua *Autobiografia intellettuale*, Eco dice infatti esplicitamente che l'uomo è animale che ride perché è animale dotato di un pensiero che passa attraverso l'articolazione del *logos*.

Nella filosofia antica si diceva (e Rabelais lo ripeteva) che la capacità di ridere era il proprio degli uomini, e cioè che ridere è prerogativa soltanto degli esseri umani. Gli animali sono sprovvisti di senso dell'umorismo. Il ridere è un'esperienza tipica dell'essere umano. Penso sia connessa col fatto che noi siamo gli unici animali che sanno che devono morire. Gli altri animali possono comprenderlo soltanto nel momento in cui muoiono, ma non sono in grado di articolare nulla di comparabile all'affermazione (*statement*) “Siamo tutti mortali”. Al contrario, gli esseri umani sono in grado di farlo, e per questo probabilmente esistono religioni e rituali. Ma il vero punto della questione è che, dal momento che noi sappiamo che il nostro destino è la morte, ridiamo. Il Riso è la forma essenzialmente umana di reagire al sentimento che gli uomini hanno della morte. In questo modo, il comico diventa una possibilità di affrontare tragedie, di limitare i nostri desideri e di combattere contro il fanatismo. Il comico (sto indirettamente citando Baudelaire) getta una diabolica ombra di sospetto su ogni proclamazione di verità dogmatica (Eco 2017: 61-2, cfr, anche Paolucci 2017 (a), capitolo 8).

L'idea di Eco è molto interessante: posti davanti alla morte come alla nostra possibilità più propria, noi ridiamo, ma lo facciamo perché siamo animali capaci di articolare un pensiero semio-linguistico connesso al *logos*, sia nel senso di “linguaggio” che nel senso di “ragionamento logico”. Per Eco, la tonalità affettiva che definisce il nostro rapporto con la morte non è l'angoscia, così come era per Heidegger, bensì il riso<sup>2</sup>.

In *Essere e Tempo*, quando l'Esserci viene posto di fronte alla sua possibilità più propria che possibilizza tutte le altre possibilità e tutti gli altri progetti, è l'angoscia a entrare in scena. E cosa fa l'angoscia? Secondo Heidegger, l'angoscia “ci toglie la parola” (Heidegger 1927) e, ovviamente, “senza la parola non c'è più ente” (Eco 1997: cap. 1), dal momento che, come da definizione aristotelica che Eco fa propria, “l'essere si dice in molti modi”. Cioè, secondo Heidegger, posti di fronte alla nostra possibilità più propria, che è l'essere-per-la-morte, l'emozione dell'angoscia prende il sopravvento sul *logos* e ce ne priva e, senza il *logos*, noi perdiamo la possibilità di articolare quella relazione prospettica che definisce il nostro rapporto con gli enti, venendo meno “la luce che li rende visibili”. È come se, posti di fronte alla morte, l'emozione si insubordinasse al *logos* e l'angoscia invadesse il nostro rapporto con gli enti, preparandoci a quel ni-ente di cui la morte è l'espressione più prototipica. Ma, se questo è vero, è allora anche vero che, per differenza, in linea di principio noi siamo animali in cui l'emozione *non* è a regime insubordinata al *logos*. Per l'animale umano cioè, il *logos* dovrebbe (sottolineiamo il

---

<sup>2</sup> Curiosamente, l'idea che il riso umano sia connesso alla consapevolezza della morte è presente in un autore molto distante da Umberto Eco, ovvero il neuroscienziato indiano Vilayanur S. Ramachandran. Secondo Ramachandran (2011), infatti, questo ha a che fare con «l'eterna paura della morte negli esseri dotati di autoscienza come noi».

condizionale a questo stadio della riflessione) avere un primato sull'emozione, sia essa il riso o l'angoscia. È la nostra condizione di *default*: l'emozione nell'animale umano è a regime subordinata al *logos*, o almeno dovrebbe esserlo. Se Eco ha ragione, non è allora tanto il riso, bensì questo rapporto in cui il *pathos* è modulato dal *logos* a essere proprio dell'animale umano, ma non necessariamente degli altri animali. Ma è davvero così? E in quale senso si potrebbe sostenere una posizione del genere?

Perché Eco ci dava anche un altro suggerimento, e cioè che il riso doveva poter sostituire il *logos* come differenza specifica dell'animale umano. Come vanno allora insieme queste due cose? Cioè, com'è possibile che il riso debba essere *al contempo* differenza specifica dell'uomo (al posto del *logos*) e modulato dal *logos* e dalla nostra capacità semiotica di accesso agli enti?

## 2. Un doppio registro, i due circuiti del ridere e il riso semiotico

Ridere è un comportamento umano molto complesso e articolato, che viene prodotto sia in contesti emozionali che, spesso, non emozionali. Per quanto riguarda il primo aspetto, sappiamo bene dalla nostra stessa esperienza che il riso è tipicamente associato a uno stato emozionale positivo. Nei nostri precedenti lavori (Paolucci e Caruana 2019, Caruana 2017a), abbiamo suggerito che la componente emozionale del riso non deve essere concepita come uno stato interno indipendente, e precedente, l'espressione comportamentale. Piuttosto, la componente affettiva del ridere sarebbe dovuta a quel meccanismo di rinforzo positivo, mediato dal rilascio di oppioidi (Caruana 2017b; Manninen et al. 2017), che gli permette di svolgere la sua funzione affiliativa e di legame sociale.

In Paolucci e Caruana 2019, abbiamo inoltre provato a tracciare una strada evolucionista, che guarda al riso umano come a un fenomeno naturale emerso, in prima battuta, allo scopo di stringere e consolidare legami sociali all'interno di una comunità di individui. Questa "teoria dell'interazione sociale", che ricapiteremo qui solo brevemente per ragioni di chiarezza, è incoraggiata dall'evidenza di un omologo del riso nel regno animale – altro fenomeno non previsto, quando non esplicitamente avvertito, dalla tradizione filosofica – e che svolge esattamente la stessa funzione affiliativa nei primati non umani e, addirittura, nei roditori. La nostra teoria dell'interazione sociale non vuole essere un'alternativa alle teorie filosofiche classiche, quanto piuttosto una posizione che permetta di incorporare queste ultime all'interno di un quadro quanto più unitario e compatibile con l'evoluzionismo. In quest'ottica, abbiamo mostrato non solo come, una volta adottata una spiegazione naturalistica del riso, sia possibile riassorbire la Teoria della Superiorità come suo caso specifico (Paolucci and Caruana 2019), ma anche come gli aspetti affiliativi del riso non siano affatto tipicamente umani, come gli straordinari studi di Panksepp (2005) sui vocalizzi euforici nei ratti sottoposti a solletico e a situazioni di gioco sociale ci hanno mostrato.

Da qui il secondo aspetto del riso, quello non legato a contesti strettamente emozionali, che è oggetto del presente articolo e riguarda la funzione strategica di questo comportamento nel veicolare e modulare la comunicazione tra individui. Per motivi che saranno chiari tra breve, chiamiamo "riso semiotico" questo secondo registro che è proprio del Riso. Negli ultimi anni, molti psicologi hanno evidenziato come spesso si rida in situazioni in cui *non vi è nulla da ridere* e, per lo più, lo si faccia appunto per motivi strategici, di natura comunicativa, gerarchica e affiliativa (Provine 2000; Scott et al. 2014; Wood and Niedenthal 2018). Robert Provine è probabilmente lo studioso che più di ogni altro si è occupato di questi aspetti. Provine ha mostrato come il ridere sia assoggettato a regole che hanno a che fare con una "grammatica sociale del riso", basata su gerarchie sociali inscritte nell'interazione che sono influenzate dal ruolo e dal genere.

Secondo questi studi, il riso è prodotto prevalentemente durante conversazioni prive di contenuto umoristico e, cosa più interessante, emesso prevalentemente da chi parla e non da chi ascolta: dati che rinforzano l'idea che il riso non sia l'espressione di uno stato emozionale interno, quando piuttosto una forma di espressione correlata a differenti forme del contenuto che servono a regolare le affiliazioni sociali in differenti contesti. Inoltre, Provine riscontra un "effetto punteggiatura" che è proprio del riso, sostenendo l'idea che il posizionamento del riso nel linguaggio parlato sia simile a quello della punteggiatura nel linguaggio scritto. Con una terminologia musicale, il riso serve cioè a determinare le cadenze dell'interazione sociale nella situazione comunicativa e a sintonizzarsi con l'interlocutore, molto più che a esprimere dei sentimenti o delle correlazioni timiche di tipo somatico legate a una foria positiva.

Queste considerazioni, che sembrano mettere in luce l'idea di un doppio registro del riso, trovano riscontro neuroscientifico nel dato importante riguardante una parziale segregazione (anatomica e funzionale) tra *due circuiti del ridere*. Un esempio classico è quello della distinzione, forse un po' rozza, tra riso emozionale (o involontario) e riso volontario, o piramidale, presente in neurologia. Molti importanti studi sulle parestie facciali ci mostrano infatti come esista una doppia dissociazione tra queste due forme, che viene infatti manifestata proprio in casi di parestie facciali volontaria ed emozionale.



Fig. 1 - Il riso è controllato da due differenti reti corticali interconnesse: la prima rete è coinvolta negli aspetti emozionali del riso, la seconda in quelli comunicativi e linguistici. Non a caso, pazienti che ridono in modo volontario come nella foto a destra, ridono come nella foto a sinistra se vengono fatti ridere involontariamente.

La *paresi facciale volontaria* infatti – che consegue la lesione del sistema *motorio* – è evidente quando si chiede a un paziente di ridere “a comando”, ma scompare se lo si fa ridere “involontariamente”, raccontandogli una storiella. Viceversa, la *paresi facciale emozionale* è difficilmente studiabile nei test neurologici classici, ma è evidente quando l'espressione facciale è indotta da emozioni (Wild et al. 2003; Lauterbach et al. 2013).

Non a caso infatti, i due tipi di riso sono controllati da due differenti circuiti, che sono solo parzialmente interconnessi (Lauterbach et al. 2013; Gerbella et al.2020). Il primo circuito, legato a centri corticali motivazionali nonché a sistemi mesolimbici dopaminergici, è verosimilmente responsabile del riso emozionale e affiliativo discusso dalla teoria dell'interazione sociale. Tipicamente, la stimolazione dei centri coinvolti in questo network evoca non soltanto l'atto del ridere, ma anche uno stato di benessere e di euforia timica, quando non addirittura di vera e propria felicità (Caruana et al. 2015; Yamao et al. 2015; Gibson et al. 2016; Bijanki et al. 2019). Questo circuito sembra essere relativamente conservato nella transizione dal primate all'uomo (Gerbella et al.2020) e *definisce una forma di continuità tra la capacità di ridere negli animali umani e in quelli non-umani*.

Il secondo circuito, viceversa, è ancorato al sistema motorio corticale ed è *collocato a ridosso dei centri del linguaggio*. Si tratta di un'osservazione importante per il nostro discorso su riso e *logos*, su cui dovremo ritornare. Molte ricerche di laboratorio ci mostrano infatti

come la stimolazione elettrica di questo sistema, condotta in contesti clinici, induca occasionalmente nei pazienti non solo l'atto del ridere (Caruana et al. 2016, 2020), ma anche *disturbi del parlato e sensazioni alla regione oro-facciale* (Măliia et al. 2018). Come premesso, questo secondo sistema è solo parzialmente connesso al primo, ed è probabilmente più recente da un punto di vista evolutivo (Gerbella et al. 2020).

Ecco allora che proprio questo secondo sistema, connesso al riso volontario e più legato alla componente comunicativa del linguaggio discussa da Provine, può essere utilizzato per mentire all'interno di comportamenti sociali strategici: può essere cioè usato per fingere di apprezzare le brutte battute del nostro capo, per indurre una reazione nel nostro interlocutore all'interno di un discorso o per fingere di aver passato una splendida serata nella foto di gruppo per Facebook. In quanto tale, il riso di secondo tipo ha un'essenza completamente semiotica, in quanto, secondo Eco (1975: 13), la semiotica studia «tutto ciò che può venire utilizzato per mentire». *È allora questo "riso semiotico" di secondo tipo che segna una discontinuità tra mondo umano e mondo animale.*

Come premesso, un fatto particolarmente interessante è che negli animali, comprese le grandi antropomorfe, non pare esserci questo doppio registro, che potrebbe dunque risultare tipicamente umano. Con ciò non si vuol dire che gli animali non possano mentire attraverso espressioni facciali (sappiamo anzi che le grandi scimmie lo fanno), ma piuttosto che *l'anatomia dell'uomo ha implementato questa capacità in aree specifiche legate dal riso emozionale e connesse invece al linguaggio*. L'esistenza di un riso semiotico, legato dal riso involontario ed emozionale e connesso al linguaggio, sembra allora suggerire che, con la comparsa del linguaggio, il riso possa essere diventato una forma di *protologos*, uno strumento che usiamo semioticamente in situazioni sociali durante l'interazione con altri individui. Se il riso semiotico è quindi una forma di *protologos*, un precursore del linguaggio che usiamo per gestire i legami intersoggettivi nell'interazione, il comico, l'umorismo, la parodia e i generi della commedia sarebbero allora una forma di delega alle istituzioni sociali e linguistiche di ciò che negli animali non-umani si fa in presenza, attraverso il corpo e senza mediazioni: un *grooming* a distanza atto a costruire legami sociali e gestire il comportamento dei conspecifici (cfr. Pennisi 2012: 81-2).

Questa delega propriamente umana all'istituzione di una serie di aspetti legati alla gestione semiotica del significato nell'interazione definisce una declinazione di quel principio evolutivo fortissimo che Andy Clark (2008) ha posto a fondamento della sua teoria della mente estesa, e cioè l'idea che l'essere umano sia evoluto delegando parti fondamentali del suo lavoro cognitivo ad artefatti materiali e istituzioni esterne (cfr. Fusaroli e Paolucci 2011, Paolucci 2012, Malafouris 2013, Matteucci 2019). Il comico, l'umorismo, la parodia e la commedia non fanno eccezione. Quindi, per non replicare l'errore imputato da Provine alla tradizione filosofica – evitando al contempo di pensare a questi fenomeni semiotici sulla base di un'opposizione tra natura e cultura (cfr. Marrone 2011, Rodriguez Higuera e Kull 2017, Gensini 2018) - essi vanno compresi a partire dal riso e non viceversa. A questo proposito, nel linguaggio delle scienze cognitive contemporanee, potremmo immaginare che il comico e l'umorismo siano frutto di ciò che Vittorio Gallese e George Lakoff (2005) avevano chiamato *sfruttamento* o *riuso* neuronale (*"exaptation"*, si veda anche Anderson 2014). Solo prendendo questa strada è possibile pensare al riso come alla "differenza specifica" dell'animale umano, come voleva Umberto Eco.

Occorre infatti rendere conto sia di una continuità evolutiva del riso<sup>3</sup> - che vede nel riso umano qualcosa che non differisce in natura rispetto alle forme di affiliazione e di gestione dei legami sociali legate a vocalizzazioni euforiche presenti anche in società non umane – sia di una sua specificità propriamente umana, che connette il riso al linguaggio

---

<sup>3</sup> Sull'idea di continuità in semiotica, Paolucci 2004 e Paolucci 2017 (c).

e alle forme specificamente linguistiche che nelle società umane regolano le interazioni sociali. Se in Paolucci e Caruana (2019) ci siamo occupati in modo estensivo del primo aspetto, nella restante parte di questo saggio ci occuperemo invece del secondo, che rimanda ai rapporti tra emozione, corporeità, *logos* e socialità. Se il riso è cioè un protolinguaggio che serve a gestire le interazioni sociali, la sua funzione di sintonizzazione dell'interazione assumerà nelle società umane una forma connessa al loro essere società propriamente semio-linguistiche, che plasmano cioè le loro forme di vita sotto l'egida del *logos*.

### 3. Sotto l'egida del *Logos*: verso una differenza specifica dell'animale umano

Non viene spesso ricordato che la famosa definizione aristotelica dell'uomo come "animale dotato di *logos*" segue quella dell'uomo come "animale che vive nella *polis*" (cfr. Piazza 2008: 303-4). Allo stesso tempo, non viene spesso sufficientemente ricordato come la teoria delle emozioni di Aristotele sia formulata nella *Retorica* (cfr. Piazza 2008, 2019a), e cioè nel libro in cui si studia come influenzare il comportamento dell'altro attraverso il *logos* all'interno di contesti sociali. Le due dimensioni sono legate a doppio filo, conformemente alla nostra idea che il riso sia prima di tutto un mezzo finalizzato a stabilire legami sociali e a comunicare tra conspecifici: una specie di *grooming* a distanza evoluto primariamente per influenzare il comportamento degli altri. È allora proprio questo nesso tra emozione (*pathos*), corporeità, *logos* e socialità che viene studiato da Aristotele nella *Retorica*, e cioè nel posto in cui si studia come influenzare nella *polis* il comportamento degli altri attraverso il *logos*.

Il principale vantaggio del punto di vista retorico sui *pathe* è la centralità dell'intreccio *corpo*, *linguaggio* e *socialità* nell'animale umano. I *pathe* analizzati nella *Retorica* non sono "contenuti" psichici, stati "interni" ad un soggetto concepito come unitario e isolato, ma *reazioni* agli eventi e *modi di comportarsi in relazione agli altri*. Il rapporto *pathe/soma* non si pone in termini di correlazione tra stati "psichici" e stati "somatici". I *pathe* sono già da sempre corporei. Il rapporto *pathe/logos* non riguarda tanto la questione di come le parole possano *esprimere* la vita affettiva dell'animale umano quanto quella relativa al modo in cui esse contribuiscono a *formarla* (Piazza 2018, cfr. anche 2019b: 78-9).

Questa idea che il *logos* dia forma ai *pathemata* rima l'idea corrispondente di Umberto Eco da cui eravamo partiti e che sosteneva che, posti di fronte alla morte, noi ridiamo proprio perché siamo animali capaci di pensare semio-linguisticamente, e cioè capaci di dare forma al *pathos* attraverso il *logos*. Da qui la necessità di uscire da un'opposizione, quella tra emozione ed espressione, che dà forma al modo di pensare del senso comune, ma che impedisce di porre in modo adeguato il problema del rapporto tra emozioni e linguaggio. Non ci sarebbe cioè un'emozione privata di tipo interno che il corpo esprimerebbe attraverso segni che ne rappresenterebbero il linguaggio, ma, anche evolucionisticamente, l'espressione possederebbe un primato, dal momento che le emozioni servono proprio a regolare le relazioni sociali. Se esiste infatti una pressione selettiva in favore dell'espressione di certe emozioni, ad esempio quelle che tendono a sciogliere i conflitti,<sup>4</sup> non solo l'espressione delle emozioni è primaria rispetto a delle inesistenti emozioni interne che avremmo nella testa o nel corpo, ma il riso, che ha esattamente questa funzione espressiva e di sintonizzazione, è fin da subito un

---

<sup>4</sup> Si pensi ad esempio alla necessità, capace di salvare la vita, da parte del maschio sconfitto in combattimento di manifestare sottomissione al maschio che l'ha sconfitto.

protolinguaggio che serve a gestire le relazioni sociali nella *polis*, influenzandole e ponendole sotto l'egida del *logos*.

Sembra che anche i *pathe tes psyches* siano tutti *meta somatos*: l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio. Infatti, non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione (*paschei ti to soma*). Lo comprova il fatto che talvolta, pur presentandosi stimoli forti e manifesti, non ci si irrita né si prova paura; mentre in altre circostanze siamo mossi da stimoli piccoli ed appena percepibili, qualora il corpo sia agitato e si trovi nella stessa condizione di quando si è in collera. Ma un fatto ancora più evidente è questo: pur non accadendo nulla che provochi timore, si hanno le stesse emozioni di chi è impaurito. Ma se così stanno le cose, è manifesto che i *pathe* sono *logoi enyloi* (*discorsi incarnati*) (Aristotele, *De Anima* 403 a16-30, traduzione di F. Piazza).

Eccoci finalmente al nostro punto: le emozioni sono *discorsi incarnati* (o “discorsi nella materia”, come traduce Francesca Piazza 2019a), sono forme protolinguistiche attraverso cui si gestisce e si influenza il comportamento. Il riso non fa eccezione e, tra le emozioni, è quella più vicina al linguaggio, a cui è anche anatomicamente legato: il riso ha infatti una funzione di sintonizzazione sociale e, in quanto tale, è una forma di *logos* che si esercita nella *polis* (nell'essere umano) o di *protologos* che si esercita nella società (per gli animali non umani). Si vede molto bene come, per Aristotele, ci sia una continuità radicale tra *pathe* e *logoi*: i *pathe* come il riso sono tipi di “discorso incarnato”, forme del *logos* connesse al linguaggio e alla comunicazione che servono a gestire, influenzare e stabilire delle relazioni sociali. Per questo sono studiate nella *Retorica*. Tuttavia, e qui sta il punto che consente di porre la questione della specie specificità del riso, *nel momento in cui il linguaggio entra in scena, esso riconfigura le pratiche sociali in cui è attore*.

Poniamo come funzione specie-specifica dell'uomo una determinata vita, ossia l'attività dell'anima e le azioni che si compiono col concorso del *logos* (Aristotele 1098a 14).

Come ha mostrato Franco Lo Piparo (2003), “anima” in Aristotele è l'insieme dei compiti che un corpo è capace di svolgere. Per questo, quello che è specie-specifico dell'uomo è una determinata forma di vita sociale in cui il linguaggio modula e riconfigura l'insieme dei compiti che un corpo è capace di compiere. È per questo che il riso può rappresentare, come voleva Umberto Eco, la differenza specifica dell'uomo: è una pratica, una vita in cui le attività che riguardano i *pathe* si svolgono con l'aiuto del *logos* e sotto la sua egida. Così non sembra essere per gli animali. Il riso può essere componente specie specifica dell'uomo, anche se è condivisa con alcuni animali, perché nell'uomo essa è strettamente connessa col *logos*, che riorganizza e rende specifiche tutte le attività cognitive umane, comprese quelle che l'uomo ha in comune con gli altri animali non-umani: percezione, immaginazione, desiderio, socialità etc. Per questo gli animali hanno il riso, ma non hanno il genere della parodia o quello della commedia. Per questo gli animali hanno il riso, ma non hanno le pratiche e i rituali istituzionali attraverso cui si allenano a morire.

È allora esattamente questo valore cognitivo del riso che Eco riprende da Aristotele e che per lui è così fondamentale, tanto da farne il vero grande protagonista del suo primo romanzo, *Il nome della rosa*, che è tutto centrato attorno alla perdita secondo libro della *Poetica* di Aristotele, in cui Aristotele formulava proprio una teoria della commedia e del comico.



#### 4. La maieutica dei possibili

Nel finale del *Nome della rosa*, posti di fronte proprio al secondo libro della *Poetica* di Aristotele, che da lì a poco andrà perduto per sempre, Guglielmo da Baskerville dice a Jorge da Burgos che «Aristotele vede la disposizione al riso come una forza buona, che può avere anche un valore conoscitivo». Infatti, rappresentando gli uomini e il mondo come peggiori «di come i poemi eroici, le tragedie, le vite dei santi ce li hanno mostrati», il riso «di fatto ci obbliga a guardarli meglio, e ci fa dire: ecco le cose stavano proprio così, e io non lo sapevo» (Eco 1980: 475). Proprio per questo Jorge da Burgos lo cosparge di veleno: nessuna verità deve essere raggiunta rappresentando i santi in modo peggiore di come la rappresentazione ordinaria della cultura alta ce li aveva mostrati. Nessuna verità deve essere raggiunta attraverso la presa in giro e l'irrisione di chi va invece temuto, perché è soltanto attraverso la paura e il "timor di Dio" che si può conservare un ordine in cui "il villano non si sente padrone" e in cui non "capovolge i rapporti di signoria". Proprio per questo, secondo Eco, bisogna invece ridere della verità, essendo il riso "la maieutica dei possibili".

Nell'*Elogio di Franti*, in cui "Franti, l'infame rideva", Eco (1963) parte da una considerazione molto semplice quanto geniale: Enrico Bottini, il narratore che odia Franti, crede che Franti rida perché è cattivo, ma la realtà è che, dice Eco, a Bottini Franti sembra cattivo perché ride. Infatti, l'unica cosa che Franti fa per meritarsi tutto l'odio di Bottini è fondamentalmente il *ridere o sorridere in situazioni in cui viene esibito un potere che gli altri accettano senza discutere* (il maestro, la parata militare, il compagno migliore di lui, la propria madre, il preside etc.). Franti non accetta l'ordine dato, da cui non ha nessun vantaggio e a cui non crede e, ovviamente, *quando si crede in qualcosa la si prende sul serio*. Per questo, secondo Eco, il riso serve innanzitutto a *mettere in discussione l'Ordine esistente col suo sistema di valori*.

Il ridente è colui che ha avuto coscienza della caduta, e quindi della provvisorietà dell'ordine dato (Eco 1963: 90).

A partire dalla provvisorietà di questo ordine, attraverso il riso, si possono scoprire altre strade possibili che possono portare a ordini differenti. Per questo, secondo Eco, il riso è "la maieutica dei possibili", cioè l'arte propriamente umana di estrarre nuovi ordini possibili a partire dall'ordine attuale, che viene sottoposto a un test di solidità.

Solo di fronte al riso la situazione misura la sua forza: quello che esce indenne dal riso è valido, quello che crolla doveva morire. E quindi il riso, l'ironia, la beffa, il marameo, il fare il verso, il prendere a gabbo, è alla fine un servizio reso alla cosa derisa, come per salvare quello che resiste nonostante tutto alla critica interna. Il resto poteva e doveva cadere (DM: 90).

Per Eco il riso è la messa in dubbio dall'interno di un ordine dato: il suo test ne rivela parti forti e parti deboli e il «ridente – o il sogghignante – altro non è che il maieuta di una diversa società possibile» (DM: 90, 91). Per questo secondo Eco il riso è una forma evoluta e migliorata del dubbio filosofico, una sua versione 2.0: esso non mette in discussione tutto, come ad esempio fa il dubbio cartesiano, ma solamente l'Ordine esistente, e, testandolo, ne mostra anche quali sono le parti che reggono e che vanno conservate.

Il riso è il contrario del "conosci te stesso" socratico, in cui il movimento dell'identità va dal virtuale all'attuale all'interno dell'individuo. Al contrario, la capacità di ridere che è propria dell'uomo si muove dall'attuale al virtuale all'interno della *polis* e serve a possibilizzare ciò che all'interno dell'ordine sociale viene visto come dato e come vero. E ci piace pensare che, proprio per il suo essere una forma migliorata di dubbio

filosofico che rovescia nella *polis* il “conosci te stesso” socratico, per Eco il riso potesse rappresentare la differenza specifica dell’animale umano, e cioè quel particolare modo sociale in cui gli animali umani riutilizzano il riso nel momento in cui il linguaggio entra in scena modulando i *pathe* nella *polis*.

### **Bibliografia**

Anderson M. L. (2014), *After phrenology: neural reuse and the interactive brain*, MIT Press, Cambridge (MA).

Bijanki K. R., Manns J. R., Inman C. S., Choi KS, Harati S., Pedersen N. P., Drane D. L., Waters A. C., Fasano R. E., Mayberg H. S., Willie J. T. (2019), «Cingulum stimulation enhances positive affect and anxiolysis to facilitate awake craniotomy», in *The Journal of Clinical Investigation*, 129, pp. 1152-1166.

Caruana F. (2017a), «La Teoria dell’Interazione Sociale. Una prospettiva neuro-pragmatista sul riso», in *I castelli di Yale online Quad di Filos*, 5, pp. 367-397.

Caruana F. (2017b), «Laughter as a neurochemical mechanism aimed at reinforcing social bonds: Integrating evidence from opioidergic activity and brain stimulation», in *J Neurosci*, 37, pp. 8581-8582.

Caruana F., Avanzini P., Gozzo F., Francione S., Cardinale F., Rizzolatti G. (2015), «Mirth and laughter elicited by electrical stimulation of the human anterior cingulate cortex», in *Cortex*, 71, pp. 323-331.

Caruana F., Avanzini P., Pelliccia V., Mariani V., Zauli F., Sartori I., Del Vecchio M., Lo Russo G., Rizzolatti G. (2020), «Mirroring other’s laughter. Cingulate, opercular and temporal contributions to laughter expression and observation», in *Cortex*, vol. 128, pp. 35-48.

Caruana F., Gozzo F., Pelliccia V., Cossu M., Avanzini P. (2016), «Smile and laughter elicited by electrical stimulation of the frontal operculum», in *Neuropsychologia*, 89, pp. 364-370.

Clark A. (2008), *Supersizing the Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Dunbar RIM, (2012), «Bridging the bonding gap: the transition from primates to humans», in *Philos Trans R Soc London B Biol Sci*, 367, pp. 1837-1846.

Eco, Umberto (1963), *Diario minimo*, Bompiani, Milano.

Eco, Umberto (1980), *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano.

Eco Umberto (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Bompiani, Milano.

Eco Umberto (2017), *Intellectual Autobiography. In Beardsworth*, in S. and Auxier, R. (eds.), *The Philosophy of Umberto Eco*, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago, pp. 1-65.

Fusaroli, R. e Paolucci, C. (2011), «The External Mind. An Introduction», in *Versus*, Quaderni di studi semiotici, n. 112-113, pp. 3-30.

Gallese V., Lakoff G. (2005), «The Brain's concepts: the role of the Sensory-motor system in conceptual knowledge», in *Cogn Neuropsychol*, 22, pp. 455-479.

Gensini, S. (2018), «Appunti su semiotica ed etologia: un dialogo (parzialmente) interrotto», in *Reti, Saperi, Linguaggi*, VII, pp. 97-110.

Gerbella M., Pinardi C., Di Cesare G., Rizzolatti G., Caruana F. (2020), *The neural networks for laughing: a tractography study*, in «Cerebral Cortex», forthcoming.

Gibson W. S., Cho S., Abulseoud O. A., Gorny K. R., Felmlee J. P., Welker K. M., Klassen B. T., Min H-K, Lee K. H. (2016), «The Impact of Mirth-Inducing Ventral Striatal Deep Brain Stimulation on Functional and Effective Connectivity», in *Cereb cortex*, 27, pp. 2183-2194.

Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1967).

Lauterbach E. C., Cummings J. L., Kuppuswamy P. S. (2013), «Toward a more precise, clinically-informed pathophysiology of pathological laughing and crying», in *Neurosci Biobehav Rev*, 37, pp. 1893-1916.

Lo Piparo F. (2003), *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

Malafouris, Lambros (2013), *How things shape the mind. A theory of material engagement*, MIT Press, Cambridge (MA).

Mălița M-D, Donos C., Barborica A., Popa I., Ciurea J., Cinatti S., Mîndruță I. (2018), «Functional mapping and effective connectivity of the human operculum», in *Cortex*, 109, pp. 303-321.

Manninen S., Tuominen L., Dunbar R. I., Karjalainen T., Hirvonen J., Arponen E., Hari R., Jääskeläinen I. P., Sams M., Nummenmaa L. (2017), «Social Laughter Triggers Endogenous Opioid Release in Humans», in *J Neurosci*, 37, pp. 6125-6131.

Marrone, G. (2011), *Addio alla natura*, Einaudi, Torino.

Matteucci, G. (2019), *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma.

Panksepp, J. (2005), «Beyond a joke: from animal laughter to human joy?», in *Science*, vol. 308, pp. 62-63, DOI: 10.1126/science.1112066.

Paolucci, C. (2004), «Piegature delle continuità: semiotica interpretativa e semiotica generativa», in *Versus*, Quaderni di Studi semiotici, n. 97 (2004), pp. 111-150.

Paolucci C. (2012), *Per una concezione strutturale della cognizione*, in Graziano, M. e Luverà, C. (a cura di) *Bioestetica, bioetica, biopolitica. I linguaggi delle scienze cognitive*, Corisco, Messina, pp. 247-276.

- Paolucci C. 2017 (a), *Umberto Eco. Tra ordine e avventura*, Feltrinelli, Milano.
- Paolucci C. 2017 (b), *Eco, Peirce and the Anxiety of Influence: The Most Kantian of Thinkers*, in Beardsworth, S. and Auxier, R. (eds.), *The Philosophy of Umberto Eco. The Library of Living Philosophers*, Open Court, Chicago, pp. 251-278.
- Paolucci C. 2017 (c), *Semiotics, schemata, diagrams, and graphs: A new form of diagrammatic Kantism by Peirce*, in K. A. Hull & R. K. Atkins (eds.), *Peirce on perception and reasoning: From icons to logic*, Routledge, New York and London, pp. 74-85.
- Paolucci C., Caruana F. (2019), «Per un'etologia semiotica del riso di superiorità: un'ipotesi pragmatista ed evoluzionista», in *Reti, saperi, linguaggi*, 2/2019 a. 8(16), pp. 255-272.
- Piazza, F. (2008), «Topica delle emozioni. Osservazioni su Rh., II, 2-11», in *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Innovative Contexts for Cultural Tourism, pp.295-304.
- Piazza, F. (2018), *Per un approccio retorico alle emozioni: il punto di vista aristotelico*, intervento tenuto presso il Centro Umberto Eco di Unibo, 07.12.2018
- Piazza, F. (2019a), «Retorica e vita quotidiana. Che cosa ha ancora da dirci Heidegger sulla Retorica di Aristotele», in *Giornale di Metafisica*, 1, pp. 261-277.
- Piazza, F. (2019b), *Parole che curano*, in Gensini, S. e Prato, A (eds.), *I segni fra teoria e storia*, Per Giovanni Manetti, ETS, Pisa, pp. 71-85.
- Provine R. R. (2000), *Laughter: a scientific investigation*, Faber and Faber, London.
- Ramachandran V. S. (2011), *L'uomo che credeva di essere morto*, Mondadori, Milano.
- Rodriguez Higuera, C. J. and Kull, K. (2017), «The Biosemiotic glossary project: The semiotic threshold», in *Biosemiotics*, 10(1), pp. 109-126.
- Scott S. K., Lavan N., Chen S., McGettigan C. (2014), «The social life of laughter», in *Trends Cogn Sci*, 18, pp. 618-620.
- Wild B., Rodden F. A., Grodd W., Ruch W. (2003), «Neural correlates of laughter and humour», in *Brain*, 126, pp. 2121-2138.
- Wood A., Niedenthal P. (2018), «Developing a social functional account of laughter», in *Soc Personal Psychol Compass*, 12, e12383.
- Yamao Y., Matsumoto R., Kunieda T., Shibata S., Shimotake A., Kikuchi T., Satow T., Mikuni N., Fukuyama H., Ikeda A., Miyamoto S. (2015), «Neural correlates of mirth and laughter: a direct electrical cortical stimulation study», in *Cortex*, 66, pp. 134-140.