

contrasto con) questo libro di Strohm, Page parla del Medioevo nel suo articolo *Towards: Music in the Rise of Europe*, in «Musical Times», 136 (marzo 1995), pp. 127-34.

I saggi di Page contenuti in altri libri offrono un'interessante introduzione al suo pensiero: si veda ad esempio *Instruments and Instrumental Music before 1300*, cap. x (a cura di R. Crocker e D. Hiley) nel II volume di *The New Oxford History of Music*, nuova edizione (Oxford-New York, Oxford University Press 1990); e *Polyphony before 1400*, in *Performance Practice: Music before 1600*, a cura di Howard Mayer Brown e Stanley Sadie (New York, Norton 1989), pp. 79-104.

### *Postscriptum: musica medioevale, canto piano e "alterità"*

Nei capitoli precedenti abbiamo sentito Marcel Pérès parlare dell'epoca che precede l'invenzione dell'orologio e della luce elettrica, Susan Hellauer discutere della relazione tra canto piano e celebrazioni religiose e Barabra Thornton sottolineare la natura orale della tradizione di Hildegard<sup>22</sup>. Anche Page afferma che l'antico ideale di espressività musicale differisce dal nostro, benché egli sia in disaccordo con quanti parlano di "alterità" dell'uomo medioevale. Da incrollabile umanista quale è, Page sostiene che alle evidenti differenze soggiace una sorta di "umanesimo transtorico", che in altra sede ha descritto come «una evidente continuità del pensiero e dello spirito umano attraverso le epoche»<sup>23</sup>.

Questa affermazione ha creato scompiglio. Il musicologo Rob Wegman ha liquidato in un suo saggio la teoria di Page come espressione dell'«ideale illuminista di universalismo», per il quale, al pari (tra gli altri) di molti postmodernisti, non ha alcuna simpatia. Wegman ne ricorda la «eredità profondamente problematica»<sup>24</sup>, e lo definisce «il tipico prodotto di una società che si appropria delle idee e dei manufatti di altre società nel momento in cui cerca di capirli. Non sorprende se tale modo di pensare fu nel XIX secolo un grande alleato dell'imperialismo e del nazionalismo»<sup>25</sup>.

Si potrebbe discutere il tono da condanna morale: praticamente tutte le ideologie, comprese quelle che Wegman sembra preferire, possono essere utilizzate per scopi pericolosi; ci si potrebbe anche chiedere se questa idea di "umanesimo transtorico" esprima davvero solo principî

<sup>22</sup> Una versione più estesa di questo saggio è apparsa in «Early Music», xxvi (1998).

<sup>23</sup> C. Page, *Discarding Images* cit., p. 190.

<sup>24</sup> Rob C. Wegman, *Reviewing Images*, «Music and Letters», LXXVI (1995), pp. 265-73 (citaz. a p. 270).

<sup>25</sup> Id., *Sense and Sensibility in Late-Medieval Music*, «Early Music», xxiii (1995), 1, p. 312.

«illuministici». Ma preferisco ignorare tutto questo, notando soltanto che accogliendo la critica di Wegman sulle finalità nascoste dell'ideologia, non risolveremmo nulla. Capiremmo qualcosa sulle inclinazioni che predispongono la gente a vedere il mondo in un certo modo, ma non troveremmo la risposta al vero problema: se il modo di vedere le cose di Page sia, in questo specifico caso, più plausibile di quello degli altri.

Un aiuto per dirimere la questione ci può venire dal considerare le prove empiriche, che per quanto possano essere state sovraccaricate di teoria, sono almeno in grado di confutare le idee errate. Anche Wegman è interessato alle prove empiriche, e dice che esse «confutano persistentemente» l'idea che nel Medioevo «si ascoltasse e si provassero sensazioni uguali alle nostre». L'espressione «uguali alle nostre» rende il pensiero di Wegman difficile da contrastare, ma può comunque risultare ingiusta nei confronti di Page, il quale parla in realtà soltanto di «notevoli continuità»: la continuità non richiede un'uguaglianza (un ascolto "uguale al nostro") ma una somiglianza. Ma possono le prove empiriche dimostrare davvero che non sussistono notevoli continuità di pensiero e di sentimenti fra noi e le persone di altri tempi e luoghi?

Wegman non rivela che cosa intende esattamente per prove empiriche, ma dai riferimenti che cita ci fa capire che pensa all'antropologia<sup>26</sup>. Verso la metà del nostro secolo, quasi tutte le generalizzazioni sull'umanità potevano essere contraddette da descrizioni di popolazioni tanto diverse da noi da sembrare quasi appartenenti a un'altra specie. Vi erano polinesiani senza alcuna fissazione o frustrazione sessuali, cinesi senza passioni romantiche, Chambri dal temperamento sessuale invertito, "socievoli" Arapash incapaci di aggressività, Hopi senza la cognizione del passato, del futuro o dello scorrere del tempo (quasi fossero malati di Alzheimer), tribù che possedevano pochi termini per indicare i colori non avendo avuto, si pensava, che un numero limitato di esperienze cromatiche, e via dicendo. Una spiegazione diffusa era che gli esseri umani fossero, nelle parole di Margaret Mead, incredibilmente malleabili, attraverso un processo di modellazione condotto esclusivamente dalla cultura e dal linguaggio.

Nei decenni più recenti, tuttavia, ciascuna delle descrizioni sopra citate, come pure altri esotismi antropologici, si sono trasformati in semplici miti<sup>27</sup>. Alcuni antropologi hanno cominciato a disapprovare la

<sup>26</sup> Per esempio, nel discutere dell'umanesimo transtorico nell'articolo pubblicato in «Music and Letters», p. 270, Wegman cita l'antropologo Clifford Geertz.

<sup>27</sup> Donald Brown, *Human Universals*, New York, McGraw-Hill 1991, capp. 1 e 3; Hele Harris, *Rethinking Heterosexual Love in Polynesia: A Case Study of Mangaia, Cook Island*, in *Romantic Passion: A Universal Experience?*, a cura di W. Jankowiak, New York, Columbia University Press 1995, pp. 95-127; William Jankowiak, *Romantic Passion in the People's Republic of China*, ivi; Derek Freeman, *Margaret Mead and the Samoans*.

tendenza della loro disciplina a enfatizzare l'esotismo dei popoli "altri" e a sopravvalutare il determinismo culturale<sup>28</sup>: è stata dimostrata l'universalità di più di cento tratti psicologici e comportamentali, molti dei quali ritenuti in passato il prodotto della "acculturazione occidentale"<sup>29</sup>. Ad esempio, gli esseri umani di tutte le culture hanno parole per indicare alcune relazioni logiche, tra cui "non", "lo stesso", "equivalente" e "opposto"; tutte le culture fanno distinzioni binarie, come "maschio e femmina", "bianco e nero", "natura e cultura", "sé e altro" e "buono e cattivo"<sup>30</sup>. Nessuna di queste culture, ovviamente, sottoscrive la tesi decostruzionista per cui il "pensiero oppositivo" è un'ossessione occidentale.

È improbabile che questi "universali umani" siano cambiati dal Medioevo a oggi, e basterebbe questo a permetterci di prendere sul serio l'idea di un umanesimo transtorico.

La disapprovazione di Wegman riflette un diffuso modo di pensare, secondo il quale non esiste «nulla di simile alla natura umana», e «la socializzazione, e quindi le circostanze storiche, influiscono tanto in profondità, che non vi è nulla "al di sotto" della socializzazione o di prioritario rispetto alla storia» in ciascuno di noi<sup>31</sup>. Siamo dunque "costruiti socialmente" in tutto e per tutto, e qualcuno sostiene persino che nasciamo come *tabulae rasae*. In quest'ottica, una continuità al di fuori del tempo deve sembrare un concetto decisamente antiquato. Un punto di vista come questo lascia poco spazio a concetti universali e, sicuramente, che qualcosa sia trasversale a diverse culture per esso non rappresenta necessariamente un elemento innato della natura umana; consideriamo tuttavia altre prove a cui questa maniera di pensare deve dare oggi una risposta. Alcuni esempi:

– Gli universali scoperti dalla psicologia. Un approfondito programma di ricerca ha dimostrato che alcune emozioni basilari (felicità, tristezza, rabbia, paura, disgusto, disprezzo e sorpresa) vengono manifestate con le stesse espressioni facciali in culture diverse, quali la giapponese, statunitense, europea, sudamericana e quella

*The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1983; Ekkehart Malotki, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*, Berlino, Mouton 1983; Brent Berlin - Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press 1969. Il paragone con l'Alzheimer è di Jankowiak (comunicazione personale, 1996).

<sup>28</sup> D. Brown, *Human Universals* cit., p. 155 e cap. I. Cfr. anche D. Freeman, *Margaret Mead and the Samoans* cit., e Maurice Bloch, *The Past and the Present in the Present*, «Man», XII (1977), particolarmente alle pp. 283-5.

<sup>29</sup> D. Brown, *Human Universals* cit., cap. VI.

<sup>30</sup> Ivi, p. 134 e *passim*.

<sup>31</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989, p. xiii.

originaria della Nuova Guinea<sup>32</sup>. Tale repertorio basilare di espressioni è ampiamente riconosciuto come principio innato. La nostra cultura può influire sul "quando" per noi è *appropriato* sorridere, ma non crea la nostra relazione tra il sorridere e la felicità. Questo dimostra che veniamo al mondo con almeno qualche contenuto ed elemento innato, connaturato alla nostra psicologia. Un esempio più complesso di concetti universali in psicologia concerne alcuni modelli di preferenze di accoppiamento riscontrati in tutte le culture finora prese in esame<sup>33</sup>.

– Alcuni modelli di comportamento si ritrovano non solo in tutti gli esseri umani ma anche in diverse altre specie, cosa che accresce la probabilità che si tratti di modelli non interamente riconducibili all'acculturazione umana<sup>34</sup>. Un esempio è quello riguardante lo status sociale: sia il linguaggio del corpo, usato per segnalare lo status, che la biochimica che accompagna i cambiamenti di status, si ritrovano non solo tra gli umani ma anche tra altri primati<sup>35</sup>.

– Alcune preferenze possono essere presenti in un essere umano sin dalla nascita, prima cioè dell'inserimento nella società<sup>36</sup>: fra di esse, probabilmente, la preferenza per gli intervalli consonanti rispetto a quelli dissonanti<sup>37</sup>.

– Esistono casi di "predisposizione all'apprendimento", per cui gli animali (noi compresi) sono "preparati" ad apprendere alcune cose e non altre. Un esempio sono alcune fobie: è stato dimostrato che le scimmie sono predisposte a sviluppare la paura dei serpenti<sup>38</sup>; i modelli di fobie umane mostrano che anche noi siamo predisposti a

<sup>32</sup> Per esempio, *Emotions in the Human Face*, a cura di P. Ekman, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

<sup>33</sup> David M. Buss, *Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures*, «Behavioral and Brain Sciences», XII (1989), pp. 1-14; ristampato in *Human Nature: A Critical Reader*, a cura di L. Betzig, New York, Oxford University Press 1997, pp. 175-90.

<sup>34</sup> Alcuni esempi sono ricerche sui meccanismi atti a evitare l'incesto negli umani e in altre specie che si riproducono sessualmente, discussi in D. Brown, *Human Universals* cit., cap. V; sulle dinamiche famigliari nelle specie vertebrate, in Stephen Emlen, *An Evolutionary Theory of the Family*, «Proceedings of the National Academy of Science», XCII, agosto 1995, pp. 8092-9; sulle differenze di sesso nei comportamenti violenti, per esempio, negli omicidi tra appartenenti allo stesso sesso, discussi in Martin Daly - Margo Wilson, *Homicide*, New York, Aldine de Gruyter 1988, capp. VI-VIII; e sulle strategie sessuali, analizzate in Robert Wright, *The Moral Animal*, New York, Pantheon 1994, cap. II.

<sup>35</sup> Questo aspetto è osservato in R. Wright, *The Moral Animal* cit., pp. 236-62.

<sup>36</sup> Per esempio, Judith H. Lamglois - Lori A. Roggman - Rita J. Casey - Jean M. Ritter - Loretta Rieser-Danner - Vivian Jenkins, *Infant Preferences for Attractive Faces: Rudiments of a Stereotype?*, «Developmental Psychology», XXIII (1987), pp. 363-9; Curtis A. Samuels - George Butterworth - Tony Roberts - Lida Graupner - Graham Hole, *Facial Aesthetics: Babies Prefer Attractiveness to Symmetry*, «Perception», XXIII (1994), pp. 823-31.

<sup>37</sup> Marcel Zentner - Jerome Kagan, *Perceptions of Music by Infants*, «Nature», 383 (5 settembre 1996), p. 29.

<sup>38</sup> Susan Mineka, *A Primate Model of Phobic Fears*, in *Theoretical Foundations of Behavior Therapy*, a cura di H. J. Eysenck e I. Martin, New York, Plenum 1987, pp. 81-111.

provare paura, tra le altre cose, dei serpenti, dell'altezza e dei ragni (ma non di gravi pericoli moderni come, ad esempio, le prese di corrente)<sup>39</sup>. Questi casi possono offrire una prova dell'esistenza di "moduli" mentali innati, atti a trasformare particolari tipi di informazioni in specifici modi.

– Esistono prove di associazioni genetiche per alcuni problemi cognitivi e mentali molto specifici, come ad esempio, alcune menomazioni nella cognizione del linguaggio e in quella spazio-visiva<sup>40</sup>. Ancora una volta, tali associazioni portano a supporre l'esistenza di innati "moduli" mentali che possono funzionare regolarmente solo quando i geni associati sono operativi.

– Prove della specializzazione delle cellule cerebrali. Sebbene lo sviluppo del cervello dimostri una straordinaria capacità di adattamento, un danno a una sezione specifica di un cervello maturo spesso comporta la perdita di una funzione molto precisa. Ciò può servire a provare che la mente non comprende solo meccanismi generali ma anche specializzati: il fatto che alcune di queste cellule cerebrali (come pure alcuni elementi di chimica neurologica) si possano trovare in diverse specie, suggerisce infatti che esse possono essere innate, e non frutto dell'apprendimento.

Non si tratta certo di un elenco completo, ma è difficile vedere come l'idea per cui «non vi è nulla al di sotto della socializzazione» possa rendere conto anche di questo insieme di prove. L'intero elenco dei casi riportati sembra, invece, poter essere spiegato in maniera più soddisfacente attraverso l'ipotesi per cui noi nasciamo con almeno alcuni elementi comuni, intrinseci alla struttura del nostro cervello. Quanto ampia sia questa componente innata, quale sia esattamente la sua natura, come agisca e come si sia formata è materia di dibattito e di ricerche tuttora in corso<sup>41</sup>. Quali che siano le risposte, esse non saranno comunque ricondotte al "determinismo genetico"<sup>42</sup>: quando i geni influenzano il comportamento, la cosa avviene di solito attraverso complesse interazioni con la cultura e l'ambiente. Noi *siamo* sorprendentemente

<sup>39</sup> Martin E. P. Seligam, *Phobias and Preparedness*, «Behavior Therapy», I (1971), pp. 307-20; D. R. Kirkpatrick, *Age, Gender and Patterns of Common Intense Fears among Adults*, «Behaviour Research & Therapy», xxii (1984), pp. 141-50.

<sup>40</sup> Alcuni studi mostrano l'esistenza di basi genetiche per degli specifici disturbi del linguaggio; si veda, ad esempio, Dorothy Bishop et al., *Genetic basis of Specific Language Impairment: Evidence from a Twin Study*, «Developmental Medicine and Child Neurology», xxxvii (1995), pp. 41-55. Basi genetiche sono state evidenziate per la dislessia dello sviluppo e per il disturbo della capacità spazio-visiva nella sindrome di Williams. A proposito di quest'ultima, cfr. *Gene Connected to Human Cognitive Trait*, «Science News», 20 luglio 1996, p. 39.

<sup>41</sup> Cfr. *Human Nature: A Critical Reader* cit.; Harmon R. Holcomb III, *Sociobiology, Sex, and Science*, Albany, State University of New York Press 1993. Cfr. anche *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, a cura di J. Barkow - Leda Cosmides - John Tooby, New York, Oxford University Press 1992.

<sup>42</sup> Per una raffinata analisi cfr. Holcomb, *Sociology, Sex and Science* cit., pp. 132-48.

duttili, e la cultura ha un'influenza enorme sul nostro modo di pensare e agire, ma esistono prove sufficienti a gettare pesanti dubbi sull'idea che siamo completamente privi di elementi innati. Anche l'idea più moderata, secondo la quale siamo in possesso solo di una minima parte di natura umana a tutti comune, consistente in pochi meccanismi generali e pulsioni di base – opinione comune tra gli studiosi di scienze sociali – potrebbe difficilmente spiegare tutti i fatti sopra elencati (e non è detto che ci riuscirebbe). Non è dunque poi così facile liquidare l'idea di un "umanesimo transtorico".

Per inciso, le implicazioni politiche ed etiche delle scoperte che ho elencato non sono per nulla chiare. Robert Wright scrive che, nella misura in cui la risultante idea di una natura umana innata avesse «delle ragionevolmente chiare implicazioni politiche (e, in linea generale, ne è priva), esse si avvicinerebbero tanto alla destra quanto alla sinistra. Talvolta risultano anche radicalmente di sinistra»<sup>43</sup>. Niente di ciò che ho trattato tira in ballo il darwinismo sociale. Anche le femministe sono state propense a rigettare gli argomenti in favore dell'innatismo, tuttavia oggi molti ricercatori di spicco in questo campo sono dichiaratamente femministi. Credo pertanto che dovremmo cercare di basare la nostra opinione non sulla politica ma sul peso delle prove.

Dire come tutto ciò si colleghi alla musica è piuttosto difficile. Gli universali musicali che conosciamo (che comprendono concetti come il raggruppamento in frasi), sono così basilari e generici che di solito non hanno attinenza con i problemi della musica antica. Un esempio: appare probabile che gli "intervalli naturali" (l'ottava, la quarta e la quinta) abbiano influenzato lo sviluppo delle scale in molte culture<sup>44</sup>, ed è stato ipotizzato che tendiamo a preferire questi intervalli perché essi hanno un ruolo sostanziale nel modo in cui il cervello analizza i suoni in condizioni naturali<sup>45</sup>. Ma non mi viene in mente nessuna questione riguardante la prassi esecutiva della musica antica che possa essere illuminata da questa ipotesi, soprattutto dal momento che la ricerca suggerisce che l'accordatura e l'intonazione, contrariamente alla struttura della scala, sono determinate dalla

<sup>43</sup> R. Wright, *The Moral Animal* cit., p. 13.

<sup>44</sup> Edward M. Burns - W. Ward Dixon, *Intervals, Scales, and Tuning*, in *Psychology of Music*, a cura di D. Deutsch, New York, Academic Press 1982, pp. 241-69.

<sup>45</sup> Le diverse frequenze che compongono i suoni e che colpiscono le nostre orecchie in un particolare momento, derivano da differenti fonti nell'ambiente o sono parti di un singolo suono proveniente dalla stessa fonte? Uno dei trucchi che il cervello usa per capirlo è analizzare se alcune delle frequenze appartengono alla stessa serie armonica. Se così è, il cervello inferisce la loro appartenenza a un unico suono (e, nel mondo naturale, ciò è normalmente corretto). Steven Pinker, in una sezione del suo studio *How the Mind Works*, New York, Norton 1977, collega tutto questo a come noi reagiamo agli intervalli musicali.

cultura, e che persino le scale possono discostarsi dagli intervalli naturali<sup>46</sup>. D'altro canto, è possibile che la prova dell'esistenza di elementi ritmici innati, confuti l'idea di Pérès che il ritmo quantitativo misurato con precisione si sia sviluppato a partire dall'abitudine all'orologio da parte dei nostri antenati. Al contrario, tale ritmo sembra riflettere una scansione del tempo e dei meccanismi motori innati<sup>47</sup> (questo può anche spiegare perché si ritrovano ritmi quantitativi in alcune culture che non hanno orologi). Ma questo modo di ragionare non ci porterebbe molto lontano.

La prove che ho elencato a sostegno dell'esistenza di una natura umana transculturale e transtorica, possono assumere un altro tipo di importanza rispetto al problema della comprensione della musica antica. In anni recenti diversi studiosi hanno sottolineato come gli elementi sociali influiscono sul significato musicale e gli danno forma<sup>48</sup>. Alcuni dei loro lavori sono apparsi poco convincenti, talvolta persino risibili; tuttavia alcuni di essi hanno dimostrato come a volte fraintendiamo la musica antica perché non riconosciamo quanto diversamente la gente vedeva le cose nelle epoche passate. Questo libro comprende molti esempi di come la cultura abbia influenzato il significato della musica: ad esempio, il significato delle diverse danze ai tempi di Beethoven (al di là di qualsiasi significato tali danze abbiano intrinsecamente). Ma bisogna stare attenti a non esagerare l'"alterità" di chi danzava. In anni recenti, molti miti sulla cosiddetta "alterità" medioevale sono stati ridimensionati: non è più ragionevole sostenere che l'uomo medioevale non avesse idea della fanciullezza come stadio della vita distinto<sup>49</sup> o, come riprenderò più avanti, esperienza di amore romantico prima del XII secolo. (In campo musicale, inoltre, non si può più dire, come è stato sostenuto, che l'uomo medioevale aveva un debole senso dell'armonia<sup>50</sup>). Se il contesto

<sup>46</sup> E.M. Burns - W.W. Dixon, *Intervals, Scales, and Tuning* cit., pp. 258-9.

<sup>47</sup> Cfr. Paul Fraisse, *Rhythm and Tempo*, in *Psychology of Music* cit., in particolare alle pp. 151-5.

<sup>48</sup> Scrive Richard Leppert: «[Il significato] non deriva soltanto, e forse neanche principalmente, da ciò che è "nella" musica [...] ma piuttosto dagli obiettivi o dalle funzioni che la musica ha (inevitabilmente diversi per diversi popoli in ogni dato momento, e che inevitabilmente si modificano nel corso della storia)»: *The Postmodern Condition and Musicology's Place in Humanistic Studies*, «Journal of Musicological Research», XII (1995), pp. 235-50. Un ammonimento su questi tentativi si trova in Charles Rosen, *Music à la Mode*, «New York Review of Books», XXIII, giugno 1994, pp. 55-62.

<sup>49</sup> Cfr. ad esempio Michel Rouche, *Haut Moyen Age Occidental*, in *Histoire de la vie privée*, a cura di P. Ariès e G. Duby, vol. I, *De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, Seuil s.i.d., pp. 444-7.

<sup>50</sup> Come esposto da R. Crocker, *Discant, Counterpoint, and Harmony*, «Journal of the American Musicological Society», xv (1962), pp. 1-21.

umano della musica ne influenza il significato, allora sarebbe meglio capire gli esseri umani con molta maggiore accuratezza di quanto facciamo: è necessario riconoscere non solo le differenze storiche ma anche le continuità transtoriche.

Per illustrare perché possa valerne la pena, si consideri uno degli aspetti più importanti del significato musicale: l'emozione. Wegman può aver ragione nel dire che noi non ascoltiamo «in modo uguale» all'uomo medioevale, e neppure si può negare che la nostra visione del mondo, il nostro stile di vita, la tecnologia, l'economia, le strutture politiche, le classi sociali e (per tornare alla musica) i contesti in cui si ascolta la musica, differiscano consistentemente dai loro; altrettanto si può dire della nostra estetica e dell'insieme delle nostre esperienze artistiche. Alcune di queste cose influenzano senz'altro l'esperienza musicale, ma alla luce delle ricerche che ho sintetizzato, non è più da ingenui sospettare, con buona pace di Wegman, che noi "proviamo sensazioni" più o meno come l'uomo medioevale. Molti psicologi oggi ammettono che le emozioni hanno spesso origini funzionali all'evoluzione della nostra specie e non sono puramente frutto dell'acculturazione<sup>51</sup>. Alcuni dei nostri "segnali" emotivi (come piangere e ridere) sono pari alle espressioni facciali di cui ho fatto cenno: manifestano le stesse emozioni in tutte le culture. Una volta, l'amore romantico veniva ritenuto un'invenzione occidentale del XII secolo<sup>52</sup>, e gli antropologi hanno descritto alcune culture che ne sarebbero state prive<sup>53</sup>; oggi viene invece considerato un universale umano<sup>54</sup>. Naturalmente, le diverse culture danno una valutazione diversa dell'amore romantico: nella nostra viene considerato una delle conquiste più alte della vita, mentre alcune altre culture lo considerano qualcosa da evitare o per lo meno da nascondere. Ma anche in queste ultime l'amore romantico si manifesta regolarmente, con tutta l'intensità (e tutte le componenti) che ha per noi<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, a cura di P. Ekman - R. Davidson, New York, Oxford University Press 1994, pp. 15-25, 146-77; Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press 1991.

<sup>52</sup> Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris 1958 (*L'amore e l'Occidente*, trad. it. di L. Santucci, Milano, Mondadori 1958).

<sup>53</sup> In riferimento a quella cinese, *ibid.*, p. i; in riferimento a quella polinesiana, Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, New York, Morrow 1961; ed. originale 1928 (*L'adolescente in una società primitiva. Adolescenza in Samoa*, trad. it. di L. Sarfatti, Firenze, Ed. Universitaria 1958); Donald Marshall, *Sexual Behavior in Mangaia*, in *Human Sexual Behavior*, a cura di M. Suggs, New York, Basic Books 1971, pp. 103-62.

<sup>54</sup> *Romantic Passion* cit.; William Jankowiak - Ted Fisher, *A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love*, «Ethnology», XXXI (1992), pp. 149-55.

<sup>55</sup> Helen A. Regis, *The Madness of Excess: Love among the Fulbe of North Cameroun*, in *Romantic Passion* cit., pp. 141-9.

Per questo, il desiderio espresso in una canzone medioevale potrebbe non essere così "altro" da quello moderno. Naturalmente questa, come altre emozioni basilari, può essere radicata in sistemi di credenze che sentiamo estranei, e in idiomi musicali che non siamo in grado di parlare fluentemente. Tuttavia, sembra ragionevole supporre che le risonanze emotive transtoriche abbiano qualcosa a che fare con il motivo per cui la musica antica ci dice qualcosa in più rispetto al verso di un pappagallo selvatico. Esse potranno inoltre dare all'interprete di impostazione storico-filologica un po' della speranza che ciò che sta esprimendo possa essere, se non identico, almeno in stretta relazione con ciò che la musica esprimeva quando fu composta. Infine, esse offrono una ragione in più per prestare attenzione all'idea di un umanesimo transtorico.

PARTE SECONDA

*Il Rinascimento, "Oxbridge" e l'Italia*