

MEGLIO NANI CHE GIGANTI? DIMENSIONI CORPOREE E CAPACITÀ COGNITIVE SECONDO RICCARDO DI MEDIAVILLA*

PASQUALE PORRO

I GIGANTI BIBLICI IN AGOSTINO E DANTE

Ci sono almeno tre distinti scenari in cui i giganti si affacciano nella cultura filosofica e teologica medievale – lasciando quindi da parte la presenza di queste figure negli altri ambiti, da quello delle saghe e delle tradizioni popolari a quello dei testi letterari.¹ Il primo scenario o livello è quello connesso – com'è in qualche modo ovvio – all'esegesi scritturale, e in particolare all'interpretazione dell'episodio narrato in Gn 6,1-4, ovvero, nella *Vulgata*:

Cumque coepissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent, videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant. Dixitque Deus: Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est: eruntque dies illius centum viginti annorum. Gigantes autem erant super terram in diebus illis: postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.²

Non è il caso ripercorrere – poiché appartiene appunto al dominio specifico dell'esegesi scritturale – le interpretazioni di questo passo, né l'incrocio con quello che si dice nella tradizione extracanonica del Libro di Enoch.³ Si può però almeno sottolineare come nel passo della Genesi la comparsa dei giganti non sia collegata in modo esclusivo e monocausale alle unioni tra i *filii Dei* e le *filiae hominum*. Questa è almeno l'impressione che ne ricava Agostino, canale privilegiato (anche se non unico) per quel che riguarda la trasmissione di questo tema alle discussioni teologiche scolastiche. In particolare, nel *De civitate Dei* (XV, 23), Agostino sembra assumere un orientamento piuttosto deflazionistico nei confronti della linea che riconduce l'avvento dei giganti agli accoppiamenti tra i «figli di Dio» (o «angeli di Dio») e «le figlie degli uomini». Agostino è innanzi tutto scettico sull'identificazione dei «figli di Dio» con gli angeli (propria della tradizione del Libro di Enoch), e sulla possibilità che questi ultimi

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del progetto PRIN 2022KSEMSR «Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]», finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1, CUP D53D23023110006, linea di ricerca «Reasons to believe» (Unità di Torino).

¹ La presentazione forse più pregevole della presenza della figura dei giganti nel Medioevo (a partire dalle 'origini' scritturali fino al loro uso metaforico) è il capitolo 4 *Von der Teufelsgeburt zum Mammutknochen: Der Gigant*, in B. ROLING, *Drachen und Sirenen. Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 393-479. Cfr. anche J. J. COHEN, *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999. Sull'iconografia tardomedievale relativa ai giganti cfr. A. PINKUS, *Giants in the Medieval City*, Turnhout, Brepols, 2024.

² Per il testo della *Vulgata* faccio riferimento all'edizione *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, logicis oartitionibus aliisque subsidiis ornata a A. Colunga et L. Turrado, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1995.

³ Cfr. in proposito L. PERLITT, *Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomiums*, in Id., *Deuteronomium-Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, pp. 205-246 (originariamente pubblicato come fascicolo delle «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», I/1, Göttingen, 1990, pp. 1-52).

(attraverso per esempio un corpo aereo) abbiano potuto congiungersi con delle donne.⁴ Gli 'angeli' (di cui per altro non si fa menzione nella *Vulgata*) sono indubbiamente uomini. Ma è comunque questo determinato genere di uomini a essere davvero all'origine dei giganti? Di fatto no, o almeno non in modo esclusivo: giganti esistono anche ora, osserva Agostino, e presumibilmente giganti anche prima che i «figli di Dio» si unissero alle «figlie degli uomini», ovvero i figli di Seth alle figlie di Caino. Giganti insomma ce ne sono sempre stati, prima e dopo l'episodio di Gn 6,1-4 e prima e dopo il diluvio. Ciò che poi il libro di Enoch dice a proposito dei giganti dev'essere vagliato scrupolosamente; Agostino non esclude che Enoch abbia potuto scrivere qualcosa per ispirazione divina (dal momento che questo è anche ciò che concede Giuda nella sua lettera canonica), ma ritiene che questi elementi autentici, o per meglio dire divinamente ispirati, siano mescolati a parti false o prive di autorità canonica. Questo vale anche per quel che riguarda i giganti. La conclusione agostiniana è dunque che i giganti non costituiscono un fenomeno esclusivamente antidiluviano, anche se – in termini di frequenza statistica – ne esistettero più allora che dopo il diluvio:

Igitur secundum Scripturas canonicas hebraeas atque christianas multos gigantes ante diluvium fuisse non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae societatis hominum; Dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta iustitia declinasse. Nec mirandum est, quod etiam de ipsis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes, sed magis multi utique tunc fuerunt, quam post diluvium temporibus ceteris.⁵

Si tratta di un approccio sostanzialmente sobrio e quasi 'naturalistico'; in questo caso, in altri termini, Agostino non sembra fare troppe concessioni alla fisica dei *mirabilia* in cui indulge in molte altre occasioni.⁶ È però degna di interesse, per il tema su cui ci soffermeremo in particolare in questo contributo, la motivazione che Agostino adduce per spiegare la comparsa dei giganti. Così come la bellezza viene data da Dio anche a donne e uomini malvagi, perché i buoni non la stimino più di quanto dovuto, anche la grandezza e la forza fisica sono stati distribuite in modo tale che i sapienti siano portati a non attribuire loro troppa importanza:

Quos propterea creare placuit Creatori, ut etiam hinc ostenderetur non solum pulchritudines, verum etiam magnitudines et fortitudines corporum non magni pendendas esse sapienti, qui spiritalibus atque immortalibus longe melioribus atque firmioribus et bonorum propriis, non bonorum malorumque communibus beatificatur bonis. Quam rem alius propheta commendans ait: *Ibi fuerunt gigantes illi nominati, qui ab initio fuerunt staturosi, scientes proelium. Non hos elegit Dominus, nec viam scientiae dedit illis; sed interierunt, quia non habuerunt sapientiam, perierunt propter inconsiderantiam.*⁷

Nel *De civitate*, Agostino sembra sostanzialmente trascurare un altro gigante proprio della tradizione esegetica, Nimrod (un accenno fugace si trova in XVI, 3): gigante evidentemente postdiluviano, legato alla fondazione di Babilonia e all'episodio della torre di Babele. Nella *Vulgata*, in verità, Nimrod o Memrod non è espressamente nominato come gigante, anche se ne viene messa in evidenza la grande prestanza fisica: «Porro Chus genuit Memrod: ipse coepit esse potens in terra, et erat robustus venator coram Domino» (Gn 10,8-9). Ma nella traduzione

⁴ Il tema affiora in più occasioni nel *De civitate Dei*: III, 4; XIII, 22, oltre che appunto in xv, 23. Esitazioni sulla corporeità degli angeli attraversano tutta l'opera agostiniana; lasciando da parte il caso dei demoni (discusso soprattutto nel *De civitate Dei*, XXI, 3, 1), l'ipotesi di un corpo spirituale sembra non essere esclusa in alcuni luoghi (come per esempio *Ep.* 9; *Enarr. in Ps.* 115,3; *Retract.* I, 26)

⁵ AUGUSTINUS HIPPONESIS, *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, edd. B. Dombart et A. Kalb, CCSL XLVIII, Turnhout, Brepols, 1955, xv, 23, pp. 491-492, ll. 124-131.

⁶ Sugli interessi scientifici di Agostino cfr. P. PORRO, *La concezione agostiniana del sapere e la tradizione neoplatonica latina*, in *Storia della Scienza*, sotto la direzione di S. Petruccioli, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2001, vol. IV, pp. 130-140.

⁷ AUGUSTINUS HIPPONESIS, *De civitate Dei*, ed. Dombart – Kalb, CCSL XLVIII, xv, 23, p. 492, ll. 131-141. Il riferimento biblico è a Bar 3, 26-28.

dei Settanta e nella *Itala* (*Vetus Latina*) a cui Agostino fa riferimento, Nimrod è invece presentato in modo esplicito come un gigante, e come un potente cacciatore non *coram Domino*, ma *contra Dominum*: «Hic cepit esse gigas super terram; hic erat gigas venator contra Dominum Deum». Nella tradizione medievale, Nimrod è associato così da una parte all'origine del potere tirannico, e dall'altra al progetto di costruzione della torre di Babele. Il punto culminante di questa fama – mi sembra si possa dirlo senza troppe cautele – è Dante. Nella *Commedia*, Nimrod compare, insieme ai tre giganti extrabiblici (mitologici) Efialte, Briareo e Anteo, in *Inf.* XXXI, 77 («questi è Nemrotto»),⁸ *Purg.* XII, 34 («Vedeo Nembròt a piè del gran lavoro») e *Par.* XXVI 126 («la gente di Nembròt»). Ma Dante aveva concentrato la sua attenzione sul gigante biblico già nel *De vulgari eloquentia* (I vii 4), dove il nome in verità non compare, ma il personaggio è qualificato esplicitamente come *gigas*.⁹ Tra le tante valenze tipologiche che Nimrod/Nembrot assume nel Medioevo, Dante sembra privilegiare soprattutto quella associata alla confusione delle lingue, e non a caso nell'*Inferno* il gigante pronuncia (celebri) parole incomprensibili. Ma è evidentemente ben presente (nel *De vulgari eloquentia* come nel *Purgatorio*) il topos della superbia: il gigante osa ergersi contro Dio (*contra Dominum*, secondo appunto la lezione dell'*Itala* o *Vetus Latina*).

I GIGANTI COME METAFORA: LE SPALLE DEGLI ANTICHI

Questo elemento ci permette di passare al secondo dei tre livelli distinti in apertura, e cioè quello metaforico. Una delle più celebri immagini relative al sapere medievale è quella che descrive la posizione dei medievali stessi (nella fattispecie, i dotti del XII secolo) come «nani sulle spalle dei giganti». Secondo una celebre attestazione di Giovanni di Salisbury, l'espressione sarebbe stata usata di frequente da Bernardo di Chartres:

Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea.¹⁰

⁸ Sui giganti del XXXI canto dell'*Inferno* cfr. C. KLEINHENZ, *Dante's Towering Giants: "Inferno" XXXI*, «Romance Philology», XXVII (1974), pp. 269-285; in rapporto alla questione delle corrette proporzioni umane cfr. R. KAY, *Vitruvius and Dante's Giants*, «Dante Studies», CXX, 2002, pp. 17-34; A. ROSSINI, *I giganti di Inf. 31: dalla Patristica a Dante*, «Rivista di cultura classica e medioevale», XLVI, 2004, pp. 265-274.

⁹ DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, NECOD III, Roma, Salerno Editrice, 2012, pp. 44-46: «Presumpsit ergo in corde suo incurabilis homo, sub persuasione gigantis, arte sua non solum superare naturam, sed etiam ipsum naturantem, qui Deus est, et cepit edificare turrin in Sennaar, que postea dicta est Babel, hoc est 'confusio', per quam celum sperabat ascendere, intendens inscius non equare, sed suum superare Factorem». Sulle fonti, la valenza tipologica (associata al demonio o all'Anticristo) e quella 'politica' della figura di Nembrot in Dante cf. G.R. SAROLLI, *Nembrot*, in *Enciclopedia dantesca*, Edizione speciale per la Biblioteca Treccani, Milano, Istituto della Enciclopedia Italiana – Arnoldo Mondadori, 2005, vol. XI, pp. 556-557. Sulla figura di Nembrot in Dante cfr. B. NARDI, *Intorno al Nembrot dantesco e ad alcune opinioni di Richard Lemay*, in IDEM, *Saggi e note di critica dantesca*. Premessa alla ristampa di F. Santi, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013 [ed. orig. Milano-Napoli, Ricciardi, 1966], pp. 367-376; D. QUAGLIONI, «Nembrot primus fuit tyrannus». 'Tiranno' e 'tirannide' nel pensiero giuridico-politico nel Trecento italiano: il commento a C. 1 2 16 di Alberico da Rosate (c. 1290/1360), «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», VI, 1979-1980, [1983], pp. 83-103; G. SASSO, *La lingua, la bibbia, la storia. Su De vulgari eloquentia I*, Roma, Viella, 2015 (in part. il cap. 4).

¹⁰ IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, III, 4, edd. J.B. Hall – K.S.B. Keats-Rohan, cccm xcvi, Turnhout, Brepols, 1991, p. 116, ll. 46.50.

Lasciamo qui da parte il fatto che l'espressione sarebbe stata utilizzata anche da Guglielmo di Conches nelle sue *Glosse su Prisciano*, per osservare – sulla scorta di Jeauneau¹¹ – che il detto attribuito a Bernardo ha una valenza tutt'altro che univoca, e si è anzi di fatto prestato a interpretazioni anche profondamente divergenti. Facendo leva su una serie di studi precedenti,¹² ma in realtà procedendo molto oltre, Jeauneau ha tracciato un quadro di queste diverse interpretazioni: nelle parole di Bernardo si può in effetti leggere l'idea di progresso (i nani, issandosi sulle spalle dei giganti, vedono comunque più in là di essi), o ritrovarvi al contrario una forma ancora molto radicata di culto degli antichi (i nani restano nani, e i giganti giganti: senza questi ultimi, i nani non vedrebbero proprio nulla). C'è chi, come in età moderna Gassendi, polemizza contro l'adagio, contestando violentemente l'idea che la natura, dopo aver prodotto giganti, si sia limitata a produrre solo nani. Ma è possibile anche leggere il detto attribuito a Bernardo intendendo che i moderni siamo appollaiati sulle spalle non dei giganti, al plurale, ma di *un* gigante, cioè dell'umanità in quanto tale, ingigantita dalla sua storia (un tema, volendo, remotamente averroista, che riaffiora sotto altra veste in Pascal). Sempre a Jeauneau si deve una ricostruzione delle varie occorrenze dell'adagio tra gli intellettuali del XII secolo (e qualcuno del XIII), e delle sue diverse applicazioni al campo delle lettere profane, della medicina (fino addirittura a Paré), delle lettere sacre (in cui il tema dei nani sulle spalle dei giganti s'interseca e sovrappone con quello degli Apostoli sulle spalle dei Profeti – immagine ripresa perfino nelle vetrate di Chartres), e perfino in ambito ebraico (a partire da Isaia di Trani fino a Giuseppe ben Abraham Ibn Hayyūn, nella seconda metà del XV secolo). Quanto alla valenza originaria della metafora, mi sembra che anche a questo riguardo la posizione di Jeauneau sia equilibrata e plausibile: gli autori del XII secolo come Bernardo di Chartes, Guglielmo di Conches, Pietro di Blois «non miravano» di fatto «ad esaltare i moderni a svantaggio degli antichi: insistono maggiormente sul gigantismo di questi che sulla posizione “più elevata” di quelli»; tuttavia, dalla parte opposta, essi «non sostengono neppure un culto servile dell'antichità». L'immagine dei nani e dei giganti esprime così più che altro una «regola pratica», finalizzata a «insegnare l'arte di leggere bene e di ben scrivere», più che una compiuta tesi di filosofia della storia o una anacronistica idea di progresso.

DAI GIGANTI DEL PENSIERO AI GIGANTI POCO PROPENSI A PENSARE

Se in questa valenza metaforica – legato sia alle lettere profane che all'esegesi scritturale – i 'giganti' sembrano assumere una valenza generalmente positiva, resta da esaminare un aspetto più concreto, che corrisponde al terzo scenario o livello a cui facevo riferimento in apertura: quello relativo al ruolo che le dimensioni fisiche – e la stazza in particolare – giocano nell'esercizio delle facoltà intellettuali. La questione più interessante a questo riguardo (almeno nell'ambito della produzione filosofico-teologica) mi sembra essere la q. 18 del *Quodlibet II* di Riccardo di Mediavilla,¹³ in cui ci si chiede esplicitamente se i nani, o più in generale le persone

¹¹ Cfr. E. JEAUNEAU, *Nani sulle spalle di giganti*, a cura di F. Lazzari, Napoli, Guida, 1969 (l'edizione italiana riprende, con ampliamenti e piccole modificazioni dell'autore, l'articolo “*Nani gigantum humeris insidentes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*”, «Vivarium», v, 1967, pp. 79-99).

¹² Cfr. G. SARTON, *Standing on the shoulders of giants*, «Isis», XXIV, 1935-1936, pp. 107-109; R. E. OCKENDEN, *Standing on the shoulders of giants*, «Isis», XXV, 1936, pp. 451-452; R. KLIBANSKY, *Standing on the shoulders of giants*, «Isis», XXVI, 1936, pp. 147-149; J. DE GHELLINCK, *Nani et gigantes*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)», XVIII, 1945, pp. 25-29; A. BUCK, *Aus der Vorgeschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Mittelalter und Renaissance*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XX, 1958, pp. 527-541. Si veda anche U. ECO, *Sulle spalle dei giganti. Lezioni alla Milanese 2001-2015*, Milano, La nave di Teseo, 2017, in part. pp. 11-36.

¹³ Il testo latino, con traduzione francese, è ora disponibile in RICHARD DE MEDIAVILLA, *Deuxième Quodlibet. Introduction, édition critique et traduction* par A. Boureau, Paris, Les Belles Lettres, 2016 (la q. 18 si trova alle pp. 210-233). Mi astengo qui dall'intervenire nella polemica sui criteri di edizione utilizzati da A. Boureau nella propria

di piccola corporatura, siano meglio disposti alla scienza rispetto ai giganti, o comunque alle persone di maggiore corporatura (*Utrum melius dispositi sint ad scientiam nani quam gygantes et parvi quam magni*). In questa formulazione – con la menzione esplicita di nani e giganti – mi sembra che la questione rappresenti anzi un caso isolato all'interno della produzione quodlibetale di ambito teologico, e trovi pochi riscontri anche in altri generi pertinenti alla filosofia e alla teologia (una verifica più approfondita sarebbe da condurre nei testi di ambito medico).

La questione si apre con due soli argomenti iniziali: quello a favore dei nani non è che un proverbio, a cui viene data lo statuto di *auctoritas* in base al principio aristotelico «Fama omnino non perditur»¹⁴, mentre l'argomento contrario – quello a favore dei giganti – fa riferimento al fatto che le piccole dimensioni dipendono dalla grossolanità e secchezza della materia, che di per sé predispongono meno alla scienza. Il corpo della questione si articola invece in sei sezioni: nella prima, Riccardo richiama l'essenziale della teoria delle complessioni; nella seconda mostra quale complessione sia maggiormente incline a produrre la grandezza fisica; nella terza, determina quale complessione predisponga meglio, *in se*, l'uomo alla scienza; nella quarta, quale complessione produca lo stesso effetto *per accidens*; nella quinta, fornisce la propria risposta, chiarendo se siano gli uomini più piccoli o quelli più grandi a essere meglio predisposti alla scienza; nella sesta affronta infine alcuni dubbi relativi alla conclusione, anzi alle conclusioni (come vedremo) così raggiunte.

In primo luogo, dunque, Riccardo provvede a riassume la corrispondenza classica tra le quattro complessioni, i quattro elementi, le quattro stagioni e i quattro umori. Per comodità, sulla scorta di Riccardo, la ricordiamo anche noi, per quanto non è certo nel richiamo a queste premesse comunemente condivise che si ritrova l'originalità della questione:¹⁵

edizione delle opere di Riccardo. A Boureau si deve comunque, al di là dell'edizione delle *Quaestiones disputatae* e dei *Quodlibeta*, il contributo monografico forse più importante degli ultimi due decenni su Riccardo: cfr. A. BOUREAU, *L'Inconnu dans la maison. Richard de Mediavilla, les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, che si affianca al volume per certi versi insuperato di Zavalloni sul ruolo di Riccardo nella controversia sulla pluralità delle forme: R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédites et étude critique*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1951. Il primo importante studio d'insieme su Riccardo era stato prodotto un secolo fa; cfr. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvain-Paris, Spicilegium Sacrum Lovaniense – Honoré Champion, 1925. Cenni essenziali sui dati biografici di Riccardo anche in S. PIRON, *Franciscan Quodlibeta in Southern Studies and at Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. by C. Schabel, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 403-438, in part. pp. 417-419. Mentre per Piron i *Quodlibeta* di Riccardo sarebbero stati disputati durante la reggenza parigina del 1284-1287 (p. 418), per il loro editore Boureau furono invece disputati a Napoli tra l'autunno del 1295 e il 1296; il *Quodlibet II* sarebbe stato disputato più in particolare nella primavera del 1296. Cfr. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Premier Quodlibet*. Introduction générale, Introduction, édition critique, traduction et notes par A. Boureau, Paris, Les Belles Lettres, 2015, in part. p. xvii.

¹⁴ ARIST., *Eth. Nic.*, VII, 14, 1153b27-28, ma si tratta in realtà di una citazione da Esiodo (*Le opere e i giorni*, 763-764: «La fama non si spegne mai del tutto, / quando molta gente <la diffonde>»).

¹⁵ Sulle vicende della dottrina della *complexio* nel Medioevo si vedano almeno L. THORNDIKE, «De Complexionibus», *Isis*, XLIX, 1958, pp. 398-408; D. JACQUART, *De crasis à complexio: note sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval*, in *Textes Médicaux Latins Antiques*, sous la dir. de G. Sabbah, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1984, pp. 71-76, poi anche in EADEM, *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e–XV^e s.)*, Aldershot, Variorum, 1997; P.-G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1400)*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 127-194; J.-M. FRITZ, *La théorie humorale comme moyen de penser le monde. Limites et contradictions du système*, in *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e–XV^e siècles)*, éd. par D. Boutet – L. Harf-Lancner, Paris, Éditions rue d'Ulm, 1993, pp. 13-26; V. GROEBNER, *Complexio/Complexion: Categorizing Individual Natures, 1250-1600*, in *The Moral Authority of Nature*, ed. by L. Daston – F. Vidal, Chicago-London, University of Chicago Press, 2004, pp. 361-383; T. W. KÖHLER, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Teilband 1, Leiden-Boston, Brill, 2008, in part. pp. 305-340 (*Deduktionen aus der complexio-Theorie*); J. CHANDELIER – A. ROBERT, *Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge*, «Revue de synthèse», CXXXIV.4, pp. 2013, pp. 473-510; J. KAYE, *A History of Balance, 1250–1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press,

<i>Complessione</i>	<i>qualità</i>	<i>umore</i>	<i>elemento</i>	<i>stagione</i>
Melancolica	fredda e secca	bile nera (melancolia)	terra	autunno
Flemmatica	fredda e umida	flegma	acqua	inverno
Sanguigna	calda e umida	sangue	aria	primavera
Collerica	calda e secco	bile gialla (colera)	fuoco	estate

La corrispondenza con gli elementi non va ovviamente intesa in senso stretto o letterale, ma serve soprattutto a sottolineare che in ciascuno dei temperamenti o delle complessioni si ritrova una *virtus* conforme all'elemento corrispondente.

Quale dunque di queste complessioni – per venire al secondo dei punti prima enunciati – predispone a una maggiore grandezza fisica? La grandezza corporea richiede come principio passivo una materia facilmente estensibile, e come principio attivo un calore in grado di dilatare o estendere in modo efficace. Se per esempio si dà una materia predisposta a essere estesa solo secondo la dimensione della lunghezza, e il calore è in grado di estendere con efficacia, si avrà un corpo in cui la lunghezza prevale sulle altre dimensioni. Se si dà una materia abbondante e facilmente estensibile in tutte le direzioni, e un calore che è fortemente capace di dilatare, si otterrà un corpo dotato di quantità eccessiva in tutte le dimensioni, e così di seguito. In concreto, la materia tenue e secca, e perciò sottile, è adatta alla lunghezza, ma è meno estensibile in larghezza. Una materia moderatamente intrisa di umidità risulta mediamente estensibile in tutte le dimensioni. Una materia abbondante, eccessivamente grossolana e umida è ugualmente estensibile secondo tutte le dimensioni, ma in modo da essere maggiormente predisposta crescere in spessore e larghezza che in lunghezza. Una materia grossolana e secca è invece poco estensibile in tutte le direzioni. Applicando questa griglia a quella precedente delle complessioni, si ottiene il quadro seguente:

<i>Complessione</i>	<i>qualità</i>	<i>materia</i>	<i>estensibilità secondo le dimensioni</i>	<i>membra</i>
Melancolica	fredda e secca	Grossolana (densa) e secca	scarsa, in tutte le dimensioni	piccole secondo tutte le dimensioni
Flegmatica	fredda e umida	Grossolana (densa) e molto umida	elevata in tutte le dimensioni, ma soprattutto in larghezza e spessore	grandi (in proporzione) secondo la larghezza e lo spessore
Sanguigna	calda e umida	mediamente sottile e umida	elevata in modo proporzionato	ben proporzionate

2014, in part. pp. 128-240; G. ZUCCOLIN, *Tommaso d'Aquino sulla complessione corporea*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», CIII, 2019, pp. 625-648. Si veda anche il recente fascicolo monografico di «Early Science and Medicine», xxviii.3-5, 2023: *Complexio. Across Disciplines*, ed. by C. Beneduce (in particolare I contributi di A. ROBERT, *The Concept of Complexion in Antonio da Parma's Medical Anthropology*, pp. 295-354; G. ZUCCOLIN, *Can There Be Two Perfectly Identical Complexions? Peter of Abano and Jacopo of Forlì on Avicenna's Interdict*, pp. 355-379; J. CHANDELIER, *Complexion of the Members, Complexion of the Body, in Late-Medieval Scholastic Medicine*, pp. 380-397; T. ALPINA, *Between Matter and Form: Complexion [mizā] as a Keystone of Avicenna's Scientific Project*, pp. 398-428; C. Beneduce, *Complexio in the Late-Medieval Latin De animalibus*, pp. 429-451).

			in tutte le dimensioni	
Collerica	calda e secca	tenue e secca	elevata in lunghezza, meno in larghezza e spessore	lunghe e gracili

Fin qui, ancora, nulla di particolarmente innovativo o originale – Riccardo si muove nell'alveo della lunga tradizione galenica della teoria delle complessioni. Ma quale di queste complessioni – per venire al terzo punto – rende in sé l'uomo meglio disposto alla scienza?¹⁶ La gerarchia che Riccardo ricava dalla premesse ricordate è la seguente: in primo luogo i collerici, poi i sanguigni, mentre flemmatici e melancolici di disputano, per così dire, il grado più basso. Questo ordinamento viene giustificato sulla base di due principî: la maggiore o minore predisposizione alla scienza dipende da una parte dalla resistenza o peso (*aggravatio*) che il corpo esercita nei confronti dell'anima, e dall'altra dalla maggiore o minore grossolanità o densità degli spiriti, e in particolare di quelli che si trovano nel ventricolo mediano del cervello. L'autorità che sta alla base di questo secondo principio è il *De differentia spiritus et anime* di Qusṭā ibn Lūqā (citato esplicitamente): «Spiritus qui est in eo spatium, id est in ventriculo medio, est in hominibus diversus». ¹⁷ In effetti, in alcuni individui esso è sottile e chiaro, e ciò consente loro di essere pensare in modo coerente e corretto; in altri, la diversa natura di tale spirito può renderli folli, irrazionali, incostanti e stupidi. Si comprende perciò come la complessione collerica, essendo quella più tenue e rarefatta, fa sì che il corpo costituisca un gravame minore – rispetto alle altre complessioni – per l'anima. D'altronde, alla *subtilitas* degli spiriti contribuiscono una materia sottile come elemento passivo e un forte calore come elemento attivo, e queste sono le caratteristiche che competono appunto, in prima istanza, alla complessione collerica. Dopo i collerici, come detto, seguono i sanguigni: e questo è un tratto già più sorprendente, perché la complessione sanguigna è tradizionalmente considerata come la più temperata e proporzionata. Quanto alle altre due complessioni, la situazione è ancora più complicata: per quanto, dal punto di vista della materia, i melancolici siano meno disposti alla scienza dei flemmatici, dal punto di vista del calore vale piuttosto l'inverso, perché in questi ultimi il calore è indebolito (*obtusus*)

¹⁶ La questione ha naturalmente anche un retroterra avicenniano; devo a Tommaso Alpina l'identificazione di alcuni passi significativi in questa direzione. Nel proprio *De anima* (IV, 3), Avicenna sembra per esempio spiegare la diversità della predisposizione al ricordo, alla memoria e all'apprendimento o capacità di comprensione sulla base della complessione e del suo variare secondo l'età (AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*. IV-V. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain-Leiden, Éditions Orientalistes – Brill, 1968, pp. 42-43, ll. 86-12). Nel *Fragmentum De medicinis cordialibus* (o *De viribus cordis*) si legge poi: «Complexio autem est medium inter contraria; medium vero non habet contraria; et ideo aptatur plus ad recipiendum vitam. Unde complexio quo magis accesserit ad medium, complexionatum aptius fiet ad recipiendum augmentum perfectionis vitae. Cum vero temperatissimum fuerit, ita ut contraria aequalia sint in eo et operentur aequaliter, coaptabitur perfectioni vitae rationabilis, similis vitae caelestis» (ivi, p. 190, ll. 32-39). Come avremo modo di verificare subito, Riccardo si distacca almeno in parte da questa linea, nella misura in cui non ritiene che la complessione più mediana o proporzionata sia in effetti quella che predispone meglio all'attività razionale.

¹⁷ RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quodlibet II*, ed. Boureau, p. 220. Poiché l'indicazione precisa delle fonti non è data dall'editore della questione di Riccardo, riporto qui il passo del *De differentia spiritus et animae* nelle due versioni latine – quella di Giovanni di Siviglia e Ermanno di Carinzia – edite da Judith Carol Wilcox. Giovanni di Siviglia: «[...] spiritus autem medii ventriculi in hominibus est diversus. In quibusdam enim est subtilis et clarus, et hic est rationalis cogitans dispositor et bone cognitionis. In aliis econtrario eritque fatuus, improvidus, incertus et delunans»; Ermanno di Carinzia: «Spiritus autem qui est in eo spatium, id est in ventriculo medio, est in hominibus diversus. In quibusdam enim est subtilis et clarus, et hic erit rationalis cogitans dispositor et bone cogitationis et in quibusdam erit econtrario, eritque hic talis amens et irrationalis, levis atque stultus» (J.C. WILCOX, *The Transmission and Influence of Qusṭā Ibn Lūqā's "On the Difference between Spirit and the Soul"*, PhD diss., The City University of New York, 1985, pp. 156-159).

da un'umidità abbondante e grossolana. E poiché la sottigliezza degli spiriti dipende principalmente dal calore (che funge come detto da principio attivo), i melancolici si devono ritenere leggermente meglio disposti alla scienza dei flemmatici, o almeno – per dirla in termini negativi – meno impediti o resistenti nei confronti di essa.

Tutto questo, come detto, riguarda la migliore predisposizione in sé. Si tratta ora, per seguire l'articolazione proposta da Riccardo, di considerare quale possa essere la migliore predisposizione *per accidens*. Qui la gerarchia precedente viene a essere in qualche modo sovvertita (anche se non proprio rovesciata in modo speculare), perché è invece la complessione melancolica quella che sembra rendere l'uomo maggiormente meditativo, cioè incline alla ricerca (*inquisitivus*) e alla riflessione (*cogitatio*) frequente e profonda. Tutte queste disposizioni contribuiscono evidentemente all'intelligenza e predispongono a essa. Per di più, la complessione melancolica rende l'uomo tormentato o inquieto (*sollicitus*), e lo distoglie perciò da molte cose che ostacolano l'acquisizione della scienza, come le vanità del mondo o la lascivia della carne. Chiaramente, si avverte qui la lunga eco della celebre XXX sezione dei *Problemata* attribuiti ad Aristotele, e tradotti com'è noto in latino da Bartolomeo di Messina alla corte di Manfredi¹⁸. Tuttavia, il piccolo trattato sul temperamento melancolico evidenzia più sulle differenze che sussistono all'interno di esso (in ragione dei differenti gradi di freddezza e calore) e sulla natura non comune dei melancolici, che sulla loro maggiore predisposizione – sia pure in senso accidentale – all'intelligenza e alla scienza.¹⁹

Si tratta a questo punto di tirare le fila di tutto questo discorso, e rispondere finalmente al quesito se siano i grandi o i piccoli a essere meglio predisposti alla scienza. Da quel che si è visto, sono i collerici a essere meglio disposti in sé, e dunque coloro che sono alti, ma relativamente magri, mentre i piccoli, in quanto prevalentemente melancolici, sono – sempre in sé – meno

¹⁸ Sulle vicende della ricezione medievale dei *problemata* cfr. *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, ed. by P. De Leemans – M. Goyens, Leuven, Leuven University Press, 2006. Sulla figura e l'attività di Bartolomeo di Messina cfr. *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*, ed. by P. De Leemans, Leuven, Leuven University Press, 2014. Sul temperamento melancolico è inevitabile fare riferimento a un classico come R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York, Basic Books, 1964. Interessanti osservazioni sul ruolo della complessione melancolica in rapporto alle capacità intellettive, e soprattutto in rapporto alla questione di come mai i filosofi diano spesso vita a figli fatui, si ritrovano in Alberto Magno; per Alberto esiste un tipo particolare di *melancholia*, che egli chiama *adusta* o *accidentalis* (espressione che potrebbe anche spiegare il lessico poi utilizzato da Riccardo di Mediavilla), che si produce per riscaldamento e combustione, risultando così calda e umida come il vino rosso (paragone già presente nella sezione XXX dei *Problemata*). In quanto tale, questo tipo particolare di *melancholia*, che è quella propria dei filosofi o degli uomini di genio, si distingue dalla *melancholia* propriamente detta, e rappresenta dunque un tipo di *melancholia* 'innaturale'. Cfr. in proposito il pregevole contributo di M. LOCONSOLE, *Why Philosophers Father Foolish Children: Peter of Spain, Albert the Great, and James of Viterbo on the Transmission of Intellectual Qualities*, in *The Embodied Soul. Aristotelian Psychology and Physiology in Medieval Europe between 1200 and 1420*, ed. by Marek Gensler – Monika Mansfeld – Monika Michałowska, Cham, Springer, 2022, pp. 91-113. Quanto a Riccardo, sembra in prima istanza ricondurre (rispondendo a un altro dubbio nella sesta sezione della *quaestio*) la diversità di attitudine dei melancolici al fatto che alcuni organi possano avere un loro temperamento proprio, diverso da quello prevalente dell'intero individuo. Si affaccia però subito dopo anche il tema dell'*adustio*, ma in un senso diverso – mi sembra – da quello albertino, perché riguarda non tanto la bile nera, ma la bile gialla o *c(h)olera*. Per Riccardo, in altri termini, l'*adustio* serve sì a spiegare come mai si diano dei melancolici di genio, ma in un senso diverso: i melancolici di genio sono in realtà dei collerici, diventati melancolici accidentalmente per una eccessiva combustione della bile gialla. In questo senso, sono anch'essi melancolici innaturali: «Quod etiam inveniantur melancolici subtilissimi ingenii, hoc est multotiens per hoc quod colerici fiunt melancolici accidentaliter propter nimiam adustionem colere. De istis non nego quin sint multum apti ad scientiam [...]» (RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quodlibet II*, q. 18, ed. Boureau, p. 232).

¹⁹ Mi sembra che solo qualche passaggio vada esplicitamente in questa direzione; cfr. per esempio, ARIST., *Problemata* XXX, 954a39-b4, trad. it. ARISTOTELE, *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2002, p. 447: «Quei soggetti in cui la bile si manifesta con eccessivo calore nella parte mediana (del corpo), sono sì dei melancolici, ma più ragionevoli e meno stravaganti, ed eccellenti in molti e diversi ambiti: nella cultura, nelle arti, nella politica». Non mi sembra che sia neppure tematizzata qui la connessione tra il temperamento melancolico e le minori dimensioni corporee.

disposti (ma comunque meglio disposti dei flemmatici). Ma questa conclusione si rovescia se si considera la disposizione *per accidens*: in questo caso sono coloro che sono piccoli secondo tutte le dimensioni a risultare più idonei alla scienza. Se si tiene poi conto del fatto che i flemmatici sono quelli maggiormente predisposti a essere grandi secondo tutte le dimensioni, e contemporaneamente sono quelli meno disposti al sapere (*in se*, ancora meno dei melancolici) si ricava che coloro che sono rimarcabilmente grandi secondo tutte le dimensioni (e tra questi dovremmo annoverare anche i 'giganti') sono certamente meno inclini alla scienza dei piccoli: «patet quod notabiliter magni secundum omnem dimensionem minime dispositi sunt ad scientiam». ²⁰ I sanguigni, in quanto dotati di una complessione mediana e in quanto meglio proporzionati, sono *in se* ben disposti al sapere, ma – secondo Riccardo – in misura inferiore ai collerici.

MEGLIO NANI O MEGLIO ALTI E MAGRI?

Che cosa si può ricavare da questa singolare questione di Riccardo? Alcuni punti meritano forse di essere sottolineati:

(i) Riccardo sovverte almeno in parte – come si è visto – la gerarchia tradizionale tra sanguigni e collerici: sono questi ultimi, più dei primi, quelli a essere meglio disposti *in se* – all'attività intellettuale. E in effetti, Riccardo si vede costretto, nella sesta e ultima parte della questione, a giustificare la propria conclusione, che sembra opporsi al fatto che i sanguigni, in quanto dotati di una complessione più umida, dovrebbero possedere delle carni più tenere, e dunque più favorevoli all'attività intellettuale (come Aristotele pone esplicitamente nel II libro del *De anima*, 421a25-26); ²¹

(ii) questo riaggiustamento fa sì che, in questo caso specifico, la complessione più bilanciata – quella sanguigna, appunto – risulti meno propizia di una complessione almeno per certi aspetti meno temperata. E questo si riflette anche a livello fisico: non sono gli uomini mediamente proporzionati quelli più inclini al sapere, ma quelli in cui una dimensione, quella della lunghezza (ovvero dell'altezza), prevale sulle altre;

(iii) tuttavia questa conclusione, come si è pure già più volte ricordato, riguarda la predisposizione *in se*. Se si considera invece quella *per accidens*, sono invece i melancolici – che fisicamente sono piccoli secondo tutte le dimensioni – quelli meglio disposti al sapere. Questo squilibrio tra ciò che vale *in se* e ciò che si verifica *per accidens* potrebbe apparire una classica 'cintura di protezione epistemologica' che permette di rendere più flessibile e malleabile l'applicazione della teoria della *complexio* ai singoli casi, senza svuotarla completamente di significato. In definitiva, buona parte della medicina medievale (proprio nella misura in cui presuppone il quadro teorico della dottrina delle complessioni e degli umori fondamentali) è strutturata in modo tale da suggerire un determinato quadro generale e legittimare al contempo la possibilità che possa essere smentito e contraddetto in molte istanze. Se, dal nostro punto di vista, una costruzione di questo tipo appare del tutto artificiosa, in quanto sembra far convivere senza troppi conflitti conclusioni divergenti se non contrapposte, per gli scolastici (per i medici così come per un teologo, quale Riccardo) le cose stanno un po' diversamente: il modello teorico

²⁰ RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quodlibet II*, q. 18, ed. Boureau, p. 226.

²¹ La risposta di Riccardo è che esistono tre tipi di tenerezza o morbidezza delle carni (ivi, pp. 230-233): una acquosa, che è propria delle donne e dei flemmatici, e che non dispone propriamente alla scienza; una aerea, che è propria dei sanguigni, e che dispone favorevolmente alla scienza; una ignea, che dipende dalla minore densità, e che dispone *massimamente* alla scienza. Questa tenerezza delle carni è propria dei collerici. Questa distinzione permette di fatto a Riccardo di aggirare implicitamente (e *ante litteram*) l'obiezione che continuerà a essere mossa ad Aristotele fino alla querelle des femmes: se le carni tenere sono quelle che predispongono maggiormente al sapere e al fare filosofia, e le donne hanno le carni più tenere di quelle degli uomini, non dovrebbero forse le donne più atte a far filosofia degli uomini?

che spiega la maggior parte dei fenomeni coesiste con un altro che giustifica, con argomenti altrettanto plausibili, quelli difformi, senza che questi ultimi debbano essere semplicemente considerati episodi meramente casuali e individuali. La qualificazione *per accidens* deve in questo senso essere intesa in uno dei significati tecnici propri della tradizione aristotelica, ovvero come l'ambito del residuo statistico che si combina con ciò che accade *ut in pluribus*, nella maggior parte dei casi;

(iv) se dunque i 'piccoli' sono svantaggiati se si considera la predisposizione *in se*, e risultano invece maggiormente idonei alla scienza se si considera la predisposizione *per accidens*, i 'grandi' secondo tutte le dimensioni sono quelli che – da ogni punto di vista – sono meno disposti all'attività intellettuale. Mettendo qui da parte tutte le considerazioni geopolitiche o di antropologia pragmatica (i questo senso, i popoli nordici sarebbero meno disposti alla scienza²² – ciò su cui tutta la tradizione germanica dalla fine del Settecento al Novecento avrebbe trovato molto da ridire...), resta il fatto che – almeno in senso relativo – per quel che riguarda l'attitudine alla scienza, è effettivamente meglio essere piccoli che grandi;

(v) Meglio nani che giganti, dunque, per riprendere l'interrogativo un po' provocatorio, o almeno singolare, che ho scelto come titolo? Con le distinzioni fatte prima, per Riccardo si direbbe di sì. In questo senso, se volessimo ricollegare questa risposta alla celebre immagine attribuita a Bernardo di Chartres di cui ci siamo occupati in precedenza, si potrebbe dire che per uno scolastico della fine del XIII secolo i 'nani' vedono metaforicamente più lontano dei 'giganti' non perché si ergono su questi ultimi, ma perché la loro complessione li dispone meglio alla riflessione e al sapere (*per accidens*, ma anche in questo caso *in se*, dal momento che Riccardo – con qualche contorsione – concede comunque che i melancolici anche *in se* siano relativamente meglio predisposti dei flemmatici). Il fatto è, però, che la menzione di *nani* e dei *gygantes* si trova solo nella formulazione della *quaestio*, mentre per tutto lo sviluppo di essa Riccardo si concentra solo sull'altra alternativa più generale, quella tra *parvi* e *magni*. Boureau ha suggerito che questa scelta potrebbe essere non del tutto casuale: «comme si Mediavilla rejetait les visées 'folkloristes' d'un questionnaire, pour suivre ce qui l'intéresse, l'anthropologie». ²³ È ben possibile. Ma forse Riccardo non avrebbe negato l'esistenza di nani e giganti, relegando entrambi nel mondo delle credenze popolari: più semplicemente, si trattava per lui di dare una risposta 'scientifica', fondata sulla teoria delle complessioni, e valida non solo per i casi estremi (come appunto quelli dei nani e dei giganti), ma per l'insieme di tutte le tipologie fisiche, secondo le diverse dimensioni dei corpi.

Un'ultima postilla. Si potrebbe obiettare che queste ultime – le dimensioni corporee – non dipendono soltanto dalla complessione, ma anche dalle abitudini alimentari. E che forse, se si ha la fortuna di essere nati con una complessione che ci inclina a essere smilzi (e dunque perciò maggiormente disposti al sapere), bisognerebbe fare di tutto per conservare e anzi assecondare questa inclinazione naturale. Ma Riccardo è molto più realista, e attribuisce il giusto valore (il giusto 'peso', verrebbe da dire) ai piaceri della tavola. Nella q. immediatamente precedente a quella di cui ci siamo occupati finora, e cioè nella q. 17 del medesimo *Quodlibet II*, Riccardo si trova a fare i conti con un problema che è insieme di dietetica e di etichetta: *Utrum in comestione debeant preponi grossa aut subtilia* – insomma, se nei pasti i cibi più densi e pesanti debbano essere serviti prima di quelli più leggeri o sottili, e viceversa. Contro un'opinione comune (e mettendo da parte il caso del consumo di alimenti speciali a fini terapeutici), Riccardo è convinto che sia meglio iniziare dai cibi più pesanti, e finire con quelli più leggeri. Quest'ordine favorisce il processo di digestione (è più semplice digerire in generale quando i cibi più pesanti

²² Riccardo si riferisce esplicitamente ai popoli settentrionali a proposito delle dimensioni dei flemmatici; ivi, p. 218: «Exemplum habes de hominibus habitantibus in partibus que vergunt ad septentrionem». E poiché i flemmatici sono meno disposti alla scienza, la conclusione è facile da trarre.

²³ Ivi, p. LIX.

hanno sviluppato un maggior calore al fondo dello stomaco), ma soprattutto giova alla conservazione dell'appetito: dopo aver ingerito i cibi più pesanti, quelli più leggeri conservano comunque il loro gusto, mentre l'inverso non si verifica. Se dunque all'inizio si assumono i cibi più pesanti a causa della fame, in seguito si gustano quelli più leggeri, anche se la fame è stata ormai mitigata, in virtù del loro stesso sapore.²⁴ E pazienza se l'indulgere in questo ordine dei sapori e dell'appetito ci porterà gradualmente a ingrossare secondo quelle dimensioni – per così dire 'orizzontali' – che non giovano, almeno dal punto di vista della complessione, alla nostra scienza.

²⁴ RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quodlibet II*, q. 17, ed. Boureau, pp. 204-206: «Dico quod etiam quod facit ad appetitus conservationem et ex consequenti ad meliorem nutritionem, quia quod melius sapit ceteribus paribus melius nutrit. Quod autem hoc faciat ad appetitus conservationem patet. Post enim sumptionem grossorum cibarium, adhuc bene sapiunt subtilia propter hoc quod sunt multum sapida, quantum est ex se, sed post sumptionem cibarium subtilium, minus sapient grossa propter hoc quod non sunt multum sapida, quantum est ex se, et adhuc in comparatione nobilioris saporis qui precessit minus videntur sapida, sicut etiam esset de potu. [...] Si ergo preponuntur grossa, tunc tam grossa quam subtilia accipiuntur cum sapore, grossa propter magnam famem, subtilia propter magnam eorum saporem cum aliqua fame».