

*Umile. Storia di un'idea estetica**

Elisabetta Di Stefano**

ABSTRACT

Adopting a history-of-ideas perspective inspired by Władysław Tatarkiewicz, this essay reconstructs the genealogy of the humble as an implicit aesthetic idea that traverses Western culture without ever becoming a fully autonomous category. Starting from the etymological nexus between humus and humilis, the paper traces the transformations of humility from Greek thought and Christian theology to rhetorical theory, medieval iconography, and modern aesthetics. Particular attention is devoted to the relation between elevation and self-limitation, showing how the humble progressively shifts from a condition of inferiority to a relational posture grounded in proximity and finitude. The essay finally argues that contemporary environmental aesthetics and everyday aesthetics reactivate this latent tradition by valuing the ordinary and the marginal as sites of aesthetic significance. In this perspective, the humble emerges as an alternative aesthetic orientation centered on care and attention rather than transcendence and mastery.

KEYWORDS

Humility; everyday aesthetics; environmental aesthetics; history of ideas; aesthetics of care

Introduzione

Nel panorama della riflessione estetica occidentale alcune nozioni si impongono come centrali, mentre altre rimangono sullo sfondo, operando in modo meno visibile ma non per questo meno

* Questo contributo si colloca nel solco della storia delle idee estetiche, secondo un'impostazione che trova un riferimento metodologico nella riflessione di Władysław Tatarkiewicz. In Italia tale prospettiva è stata sviluppata anche grazie alle attività del Centro Internazionale Studi di Estetica di Palermo, nell'ambito delle quali si annoverano, tra l'altro, la traduzione italiana della *Storia di sei idee* (Tatarkiewicz 1997) e alcune ricerche dedicate alla genealogia di categorie estetiche, come *"Non so che"*. *Storia di un'idea estetica* (D'Angelo & Velotti 1997) e *Il Genio. Storia di un'idea estetica* (Russo 2008), realizzate con il contributo di Paolo D'Angelo. Il presente saggio intende dialogare con questa tradizione anche in ragione del percorso formativo dell'autrice, sviluppatosi nell'ambito del dottorato in "Estetica e teoria delle arti" dell'Università di Palermo, al quale Paolo D'Angelo ha preso parte in modo significativo. Le ricerche di D'Angelo sulla storia delle idee estetiche e sull'estetica del paesaggio costituiscono lo sfondo teorico per le riflessioni qui proposte.

** Università degli studi di Palermo, elisabetta.distefano@unipa.it.

significativo. Tra queste si colloca il concetto di 'umile', la cui presenza attraversa la storia dell'estetica senza tuttavia consolidarsi in una categoria teorica autonoma. Più che configurarsi come una nozione stabile, l'umile agisce infatti come un motivo trasversale, che riemerge in contesti differenti assumendo di volta in volta funzioni etiche, retoriche, iconografiche ed estetiche.

Seguendo il modello teorico di Władysław Tatarkiewicz, che nella sua storia delle idee distingue l'evoluzione dei termini da quella dei concetti, il presente saggio intende schizzare alcune trasformazioni, permanenze e slittamenti semantici dell'idea di umile. Limitato alla prospettiva occidentale, il lavoro costituisce un primo passo verso una ricerca più ampia, volta a mostrare come l'umile possa emergere oggi come una categoria estetica implicita, particolarmente significativa nell'ambito dell'estetica ambientale e dell'estetica del quotidiano.

1. *Genealogia dell'umile*

L'umile si presenta come una nozione laterale rispetto alle categorie estetiche canoniche: pur non essendo mai stata concettualizzata in modo definito, ha avuto la capacità di riattivarsi in forme differenti mantenendo un rapporto costante con il basso, la prossimità, il limite e la rinuncia all'elevazione.

La genealogia dell'umile richiede anzitutto una chiarificazione sul piano lessicale. Il termine latino *humus* designa la terra nel suo senso più concreto: ciò che costituisce il fondamento materiale dell'esperienza. Da questa radice deriva *humilis*, che in origine indica ciò che è vicino al suolo. Il riferimento spaziale è qui determinante, poiché l'umile viene definito anzitutto attraverso una posizione: ciò che non si innalza e resta in basso. Solo successivamente il termine assume una connotazione valutativa, riferita non più a una proprietà fisica ma a una condizione o disposizione etica e sociale. I principali repertori storico-lessicografici del latino registrano infatti il progressivo ampliamento semantico di *humilis*, associandolo a ciò che è privo di rilievo simbolico.

Quando il termine perde il suo significato puramente spaziale, l'essere 'in basso' può assumere due valori differenti. Nella cultura sociale e politica del mondo antico esso tende anzitutto a indicare una condizione di inferiorità o scarsa rilevanza pubblica. Solo successivamente, soprattutto nella tradizione cristiana, l'abbassamento verrà reinterpretato anche come disposizione volontaria, legata al riconoscimento del limite e alla rinuncia all'elevazione di sé. Tale

trasformazione si fonda su una metafora verticale profondamente radicata nella cultura occidentale, nella quale l'alto viene associato all'eccellenza e il basso a forme di dipendenza o minor valore sociale. L'umile nasce così all'interno di una struttura gerarchica dello spazio simbolico in cui posizione e valore tendono a coincidere.

Il nesso tra *humus* e *humilis* trova una formulazione particolarmente efficace in Isidoro di Siviglia, le cui *Etymologiae* costituiscono uno dei principali strumenti di trasmissione culturale del Medioevo latino. Nel libro X, alla voce *humilis* (*Etym.* X, 115), Isidoro scrive: "*humilis, quasi humo acclinis*" ("umile, quasi inclinato verso il suolo"). La formula non si limita a spiegare etimologicamente il termine, ma condensa in un'immagine la postura propria dell'umile: un orientamento verso il basso destinato a esercitare una lunga influenza sulla riflessione medievale.

Un confronto con il mondo greco consente di precisare ulteriormente questo quadro. Il termine *tapeinos*, spesso tradotto con 'umile', possiede nel greco classico una connotazione prevalentemente negativa e indica ciò che è servile o privo di dignità (Liddell & Scott 1940). A differenza della tradizione latina e cristiana, l'umiltà non assume qui un valore positivo né si configura come virtù autonoma. Tuttavia la cultura greca conosce atteggiamenti e pratiche che rinviano a ciò che oggi definiremmo umiltà, pur senza elaborarne una nozione specifica.

Per il pensiero greco il riconoscimento del limite costituisce un principio essenziale dell'agire umano. Nell'etica arcaica tale consapevolezza è legata soprattutto al timore della punizione divina e alla percezione della fragilità dell'essere umano. L'orizzonte entro cui si colloca questa concezione è quello della misura. L'*hybris* rappresenta infatti il superamento della propria condizione e la volontà di eccedere ciò che compete all'uomo, dinamica che la tragedia greca mette ripetutamente in scena attraverso personaggi che sfidano l'ordine divino (Chappell 2021). In questa prospettiva, ciò che oggi chiamiamo umiltà non costituisce ancora una virtù autonoma, ma piuttosto l'effetto di un ordine etico che impone all'essere umano di restare entro la propria finitezza. In una cultura orientata alla *philotimia* e alla valorizzazione dell'onore pubblico, il basso e il dimesso tendevano infatti a essere associati alla mancanza di prestigio o alla sconfitta.

L'assenza di una nozione specifica di umiltà nell'*Etica Nicomachea* non è casuale. Nel libro IV Aristotele discute la *megalopsychia*, la "grandezza d'animo", come disposizione di chi si ritiene degno di grandi cose ed è effettivamente all'altezza di esse (*EN* IV, 3, 1123a). All'interno della struttura del giusto mezzo, il difetto opposto alla

vanità viene identificato con la *mikropsychia*, la pusillanimità. Chi si colloca in questa posizione difettiva è definito *tapeinos*: colui che si ritiene degno di meno di quanto realmente vale (EN IV, 3, 1123b-1125a). Il termine compare dunque non come virtù ma come forma di insufficienza. Pertanto nel sistema aristotelico ciò che la tradizione cristiana eleverà a virtù fondamentale occupa il posto del vizio per difetto.

Il capovolgimento assiologico diventerà decisivo nella riflessione patristica. È qui che la *tapeinophrosynē* – neologismo cristiano sostanzialmente assente nel lessico classico come virtù positiva – emerge come disposizione fondamentale della soggettività cristiana. Non si tratta semplicemente di un mutamento terminologico, ma di una riconfigurazione complessiva del campo etico: ciò che nel sistema greco appariva come insufficienza viene reinterpretato alla luce della concezione cristiana della creaturalità. I Padri greci del IV secolo non si limitarono infatti a contrapporre l'umiltà cristiana all'etica antica, ma rielaborarono categorie come la *mesótes* aristotelica e la *megalopsychía* all'interno di una diversa concezione del rapporto tra l'essere umano e il divino (Szram 2014). In questo passaggio l'umile smette progressivamente di indicare una semplice condizione inferiore o difettiva e inizia a configurarsi come una modalità relazionale dell'esistenza. È nella tradizione cristiana che l'*humilitas* assume infatti una configurazione esplicita e positiva: l'abbassamento non coincide più con una mancanza, ma con una postura etica fondata sul riconoscimento del limite e sulla rinuncia all'autosufficienza.

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino possiamo cogliere non solo la persistenza della tradizione etimologica, ma anche la sua rielaborazione teorica all'interno della filosofia medievale. Se nella tradizione lessicale l'umile designava anzitutto una postura di prossimità al suolo, nella *Summa Theologiae* questa configurazione viene trasformata in una vera e propria disposizione etica. Nella *Secunda Secundae*, quaestio 161, Tommaso (2000) affronta infatti il problema dell'umiltà come virtù, confrontandosi direttamente con il paradosso ereditato dall'etica aristotelica. Riprendendo Isidoro, egli definisce l'umile come *humi acclinis*, “aderente alle cose più basse”, distinguendo tra un abbassamento imponente dall'esterno e un abbassamento assunto volontariamente in rapporto alla verità della propria condizione. In questa prospettiva l'umiltà non si oppone alla magnanimità. Tommaso sostiene infatti che l'umiltà reprime l'appetito verso ciò che è grande quando esso eccede la “retta ragione”, mentre la magnanimità spinge l'animo verso grandi cose secondo la giusta misura. Le due virtù non risultano quindi

incompatibili, poiché entrambe dipendono da un rapporto corretto con la realtà. Ciò che distingue la prospettiva cristiana da quella greca non è l'abbandono dell'idea di misura, ma il fatto che essa venga reinterpretata all'interno di una relazione di dipendenza tra l'essere umano e Dio.

L'umiltà si rivela tuttavia difficilmente assimilabile al modello aristotelico della virtù (Pinsent 2021). Essa non si lascia infatti ricondurre pienamente alla logica del giusto mezzo, poiché implica un'auto-limitazione che eccede la semplice moderazione. In questo senso, l'umile mantiene una struttura paradossale: proprio nel momento in cui viene tematizzato come virtù, continua a sfuggire a una definizione completamente sistematica.

Una prima formalizzazione dell'umile emerge nella riflessione retorica latina. Nell'*Orator* Cicerone distingue diversi generi stilistici, associando lo stile *subtile*, *tenue* o *humile* principalmente alla funzione del *docere/probare* (Cicerone 1976). Lo stile umile evita l'elevazione retorica e si mantiene vicino all'uso ordinario della lingua, riducendo la distanza tra chi parla e chi ascolta. L'umile non è qui semplicemente un contenuto rappresentato, ma un principio che organizza la forma stessa del discorso: l'abbassamento si traduce in una configurazione linguistica fondata sulla chiarezza, sulla misura e sull'economia espressiva. Sarebbe tuttavia riduttivo interpretare il *genus humile* come uno stile debole o privo di incisività. Cicerone insiste infatti su una sobrietà che rinuncia all'artificio senza perdere efficacia (*Orator*, §§ 75-79). La semplicità deve apparire quasi naturale, frutto di una "diligente negligenza": come nel caso delle donne prive di ornamenti, è proprio l'assenza di artificio a produrre bellezza. Lo stile umile appare così disadorno solo in superficie, mentre proprio la sua misura contenuta diventa fonte di forza persuasiva e intensità espressiva.

La teoria dei tre stili, trasmessa attraverso la retorica latina e medievale, contribuì a stabilizzare il *genus humile* come registro linguistico associato alla semplicità e agli argomenti ordinari. Nel Medioevo questa tradizione venne però profondamente trasformata dal cristianesimo, che attribuì all'umile una nuova dignità spirituale ed espressiva. Erich Auerbach ha interpretato questa trasformazione attraverso la categoria del *sermo humilis* cristiano. In *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* Auerbach (2007) mostra come il cristianesimo operi una radicale sovversione della separazione classica degli stili: ciò che nella tradizione antica apparteneva al registro basso diventa il veicolo del più alto contenuto spirituale. L'Incarnazione stessa si presenta come evento in stile umile: Dio nasce in una mangiatoia, tra figure socialmente

marginali, attraverso una lingua priva di elevazione retorica. Il *sermo humilis* non coincide dunque con la negazione del sublime, ma con la sua trasformazione.

Questa configurazione simbolica trova una traduzione visiva particolarmente significativa nell'iconografia tardo-medievale della *Madonna dell'umiltà*. A partire dalla metà del Trecento, soprattutto in area italiana, la Vergine viene rappresentata non più su un trono elevato ma seduta direttamente sul suolo o su un basso cuscino, in una postura che visualizza concretamente il nesso tra *humilis* e *humus*. Come ha mostrato Millard Meiss (1936), la diffusione di questa iconografia coincide con una trasformazione della sensibilità religiosa successiva alla peste del 1348 e con l'emergere di forme devozionali più intime e partecipative. L'umiltà non appare qui soltanto come virtù morale, ma come abbassamento del sacro verso la dimensione terrena e quotidiana. La Vergine perde la distanza ieratica della tradizione bizantina e si presenta come figura prossima e materna. La "Madonna dell'umiltà" riflette, pertanto, una nuova esigenza di familiarità affettiva e di partecipazione emotiva, favorita dalla spiritualità francescana e domenicana (Hecht 1976). L'umile assume così una configurazione estetica specifica: la valorizzazione della prossimità, della cura e dell'aderenza alla vita ordinaria.

A partire dall'Umanesimo questa costellazione simbolica tende progressivamente a indebolirsi. L'affermazione di una concezione dell'essere umano fondata sulla razionalità e sull'autodeterminazione favorisce infatti modelli estetici ed etici orientati verso l'elevazione del soggetto piuttosto che verso l'abbassamento. Come osserva David E. Cooper (2002), una parte significativa della modernità occidentale si struttura attorno a forme di "self-assertion" che sostituiscono progressivamente il paradigma della misura e della dipendenza con quello dell'autonomia umana. In questo contesto, l'umile tende a perdere centralità teorica e simbolica, sopravvivendo soprattutto come motivo religioso o morale.

2. Verso un'estetica dell'umile

Se si osserva la tradizione estetica moderna, colpisce il fatto che l'umile non venga mai tematizzato come nozione autonoma. Le principali categorie estetiche privilegiano infatti esperienze legate all'armonia o all'elevazione.

Nella *Critica del giudizio* Kant (1995) organizza l'esperienza estetica attorno alle idee del bello e del sublime. Il bello riguarda una forma armonica percepibile, mentre il sublime è strutturalmente

vincolato all'eccedenza: è l'esperienza di ciò che sopraffà la sensibilità e produce, attraverso il fallimento dell'immaginazione, un movimento di elevazione morale del soggetto. Il soggetto infatti si scopre grande proprio perché la natura lo schiaccia; la sua superiorità razionale emerge nel confronto con la dismisura. Questa struttura esclude per definizione l'ordinario, il piccolo, il prossimo: il sublime kantiano non può darsi al livello del basso.

Emily Brady (2013), nel riesaminare questa tradizione mostra come tale configurazione non esaurisca le possibilità del concetto. Il sublime naturale non coincide necessariamente con la sola trascendenza morale del soggetto, implica anche una relazione situata e corporea con l'ambiente, nella quale vulnerabilità e immersione percettiva assumono un ruolo decisivo. Il soggetto non si eleva sopra la natura che lo domina, ma si trova in una relazione di reciprocità con essa, che include il senso della propria finitezza e dipendenza.

In questa direzione si muove anche la riflessione di Valeria Maggiore, che individua nel sublime kantiano la riproduzione, in forma estetica, di quella stessa centralità del soggetto umano che caratterizza l'orizzonte dell'Antropocene. Nel sublime di Kant, infatti, l'umiliazione del soggetto di fronte alla potenza della natura costituisce soltanto il primo momento di un successivo riscatto della ragione, che riafferma la superiorità umana sul mondo naturale. Riattualizzando invece la lettura schopenhaueriana del sublime, Maggiore propone una forma di esperienza estetica capace di favorire il decentramento dell'essere umano: il riconoscimento della propria finitudine non conduce all'autoesaltazione della soggettività razionale, ma all'apertura verso una realtà più ampia di cui l'essere umano costituisce una parte transitoria e vulnerabile (Maggiore 2025, pp. 173-184).

È questa diversa struttura della relazione tra soggetto e alterità – non fondata sul dominio ma sull'apertura – a rendere pensabile l'umile come forma alternativa del sentimento del grande: l'abbassamento non come sconfitta, ma come postura non-agonistica nei confronti di ciò che ci precede e ci eccede. In questa prospettiva, l'umile si configura come una modalità estetica fondata sulla prosimità e sull'attenzione a ciò che non si impone gerarchicamente. L'abbassamento cessa così di essere l'opposto dell'elevazione e diventa una forma propria di apertura estetica.

Alcuni sviluppi recenti dell'estetica ambientale confermano quest'orientamento verso il basso e il marginale, rivolgendo l'attenzione a elementi periferici del paesaggio, come le cosiddette erbacce o specie invasive (Giombini 2024, pp. 50-53). In questi casi ciò che appare fuori posto, trascurato o privo di valore estetico diven-

ta occasione per mettere in discussione una concezione gerarchica dell'estetico fondata esclusivamente sull'ordine e sull'armonia. Le erbe infestanti mostrano il carattere relativo delle nostre categorie di valore e invitano a ripensare il rapporto tra percezione estetica e forme di vita. L'umile appare allora non come difetto da correggere, ma come postura estetica: la disponibilità a sostare presso ciò che non si impone gerarchicamente e a ricevere da esso una densità di senso inattesa.

La riflessione di John Dewey (2007), riconducendo l'esperienza estetica al continuum dell'esperienza vissuta, dissolve la separazione tra arte e vita quotidiana e ne ricerca le radici nei ritmi ordinari del vivere, nelle pratiche corporee e nelle interazioni concrete tra organismo e ambiente. In questa prospettiva, anche ciò che è ordinario e marginale può diventare luogo di intensità estetica.

È in questo quadro che l'umile può emergere come categoria pertinente per l'estetica quotidiana. Il dibattito all'interno dell'Everyday Aesthetics si è articolato in direzioni differenti. Thomas Leddy (2012), attraverso la nozione di "straordinario nell'ordinario", mostra come la vita quotidiana sia attraversata da momenti di intensificazione estetica: rituali, feste, viaggi e pratiche ordinarie possono acquisire una qualità auratica senza per questo separarsi dal continuum dell'esperienza comune. Yuriko Saito (2007) insiste invece maggiormente sul valore estetico dell'ordinario in quanto tale, anche nelle sue dimensioni funzionali, abituali e apparentemente insignificanti. Più che un'opposizione netta, emerge una diversa accentuazione interna all'estetica del quotidiano: da un lato i processi di intensificazione dell'esperienza ordinaria, dall'altro la valorizzazione della sua dimensione abituale e ordinaria.

Questa tensione richiama la struttura che Erich Auerbach aveva individuato nel *sermo humilis*: nel cristianesimo l'umile e il sublime cessano di opporsi, poiché proprio ciò che è basso, ordinario e terreneo diventa il luogo della manifestazione del divino. Una tensione simile riemerge nell'Everyday Aesthetics in cui l'esperienza estetica può scaturire non dall'eccezionale, ma dalla familiarità stessa del quotidiano¹. Il punto decisivo non è la trasfigurazione dell'umile in qualcosa di superiore, bensì la possibilità che il significato emerga senza che il basso perda la propria natura.

La genealogia qui tracciata mostra dunque come l'umile operi nella storia dell'estetica come principio latente, capace di attraversare ambiti differenti senza mai costituirsi come categoria autonoma.

¹ Per una lettura del "sublime quotidiano" basata sulla prossimità e sullo stupore suscitato dall'ordinario: cf. Godoy Domínguez 2019.

Proprio questa instabilità ne costituisce la forza teorica. L'umile riemerge ogni volta che l'esperienza estetica si sottrae a una logica dell'elevazione e torna verso ciò che il termine porta con sé fin dalle sue radici: la terra.

Bibliografia

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.
- Auerbach E., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Brady E., *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Chappell S.G., 'Humility among the Ancient Greeks', in M. Alfano, M.P. Lynch, A. Tanesini (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, Routledge, London-New York 2021, pp. 187-201.
- Cicerone M. T., *Opere retoriche (De oratore, Brutus, Orator)*, vol. I, a cura di G. Norcio, Utet, Torino 1976.
- Cooper D.E., *The Measure of Things. Humanism, Humility, and Mystery*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- D'Angelo P. & Velotti S., "Non so che". *Storia di un'idea estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1997.
- Dewey J., *Arte come esperienza*, a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Palermo 2007.
- Giombini L., 'Invasivo', in E. Di Stefano, D. Mantoan (a cura di), *Libro d'arte biodiverso*, Bisso Edizioni, Palermo 2024, pp. 48-53.
- Godoy Domínguez M.J., *Lo sublime en la anti-sublime estética de lo cotidiano*, in "Claridades. Revista de filosofía", 11 (2019), pp. 33-56.
- Hecht I., *The Madonna of Humility*, in "Bulletin of the Art Institute of Chicago" (1973-1982), Vol. 70, n. 6 (1976), pp. 10-13.
- Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, a cura di W. M. Lindsay, Clarendon Press, Oxford 1911.
- Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995.
- Leddy Th., *The Extraordinary in the Ordinary: The Aesthetics of Everyday Life*, Broadview Press, Ontario 2012.
- Liddell H.G. & Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.
- Maggiore V., *Sentire la natura. Un nuovo spazio per l'Estetica nell'età dell'Antropocene*, Plumelia, Bagheria (PA) 2025.

- Meiss M., *The Madonna of Humility*, in “The Art Bulletin”, vol.18, n. 4 (1936), pp. 435-465.
- Pinsent A. Ch., ‘Aquinas: Humility and Relational Greatness’, in M. Alfano, M.P. Lynch, A. Tanesini (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, Routledge, London-New York 2021, pp. 202-211.
- Russo L. (a cura di), *Il Genio. Storia di un’idea estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2008.
- Saito Y., *Everyday Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Szram M., *Mesôtēs – Megalopsychía – Tapeínōsis. The Ethical Ideals of Ancient Greek Philosophy and the Virtue of Humility According to the Greek Fathers of the Church in the Fourth Century*, in “Vox Patrum”, vol. 34, n. 61 (2014), pp. 257-266.
- Tatarkiewicz W., *Storia di sei idee*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1997.
- Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae in Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, a cura di E. Alarcón, *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000: <https://www.corpusthomisticum.org>.