

Enrico Guglielminetti
Per una critica dell'informale

ABSTRACT: *This article focuses on the question of the Informal – a category theoretically emphasized in particular by Deleuze in the sixties – highlighting its relevance for the understanding of contemporaneity. If the Informal of the previous decades was the principle of a catabasis from the form (lived as rigid, oppressive) to the formlessness (lived as liberating – the rhizome), the new Informal moves instead from a state of deconstruction, and tries to go back up from fluidity - which is drowning and finally blocking everything - towards a new solidity. The virus, on the contrary, has impressed a shocking acceleration towards the formlessness.*

KEYWORDS: *Deleuze, informal, individuals, institutions, collective intelligence.*

1. Il quadro di riferimento

1.1 Il soggetto come sostanza

Così l'oggettività – la sostanza – sarà reinstaurata quando la coscienza infelice si sarà spogliata della sua soggettività e sarà divenuta essa stessa una cosa. Questo duplice movimento costituisce il senso dell'idealismo hegeliano; la comparsa dello spirito risulta da questi due movimenti: 'Il primo è questo: che la *sostanza* si aliena di se stessa e diviene autocoscienza; il secondo, viceversa, è che l'*autocoscienza* si aliena di sé e si rende cosalità o universale Sé¹.

In che senso possiamo affermare oggi che il Sé sia divenuto cosa? I computer sono cose dotate di linguaggio. L'uomo cessa di essere l'unico essere dotato di logos, deve condividere questa peculiarità con i suoi manufatti. Non solo: il Sé cosale è più universale, e come tale più pienamente "soggettivo" del Sé individuale. Il vero soggetto è una cosa (Google ne sa più di noi), l'umanità assume figura cosale. La soggettività rientra così in fondo nell'ambito della natura, perlomeno di una natura ampliata a comprendere appunto i manufatti.

1 Hyppolite 1972, 247-248. Il passo di Hegel si trova in Hegel 1973, vol. II, 258.

Rivisitato oggi, il passo hegeliano commentato da Hyppolite sembrerebbe dunque poter riguardare addirittura qualcosa come la revoca della posizione eretta. Se quest'ultima segna il distacco dell'uomo dalla natura, gli astronauti che negli anni '60 decollano in posizione sdraiata annunciano in immagine l'annullamento di questo distacco. L'uomo viene riassorbito nella natura, anche se si tratta di una natura umanizzata (antropocene). Se, all'inizio dell'avventura umana, la sostanza diviene spirito, la natura intelligenza, nell'ultimo tornante della nostra storia l'uomo ridiventa natura, il Sé cosalità. Vi sono oggetti, che sono più "soggetto" dei soggetti, che non rappresentano dunque tanto l'umanità nel senso di costituirne un'interpretazione, ma la rappresentano al livello della sua verità. L'umanità esiste fisicamente, non è più un'entità astratta, come tale incapace di pensare o di agire.

Il punto è teoretico, prima che etico, sebbene abbia immediate conseguenze anche sul rapporto tra uomo e natura (solo l'uomo che è ri-divenuto natura si pone il problema del rispetto della natura). Parafrasando – e invertendo – Hegel, secondo il nostro punto di vista, "tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *soggetto*, ma altrettanto decisamente come *sostanza*"². Si tratterebbe, con ogni evidenza, non di un puro e semplice ritorno a Spinoza, ma di uno spinozismo di ritorno. Dopo essersi mossa da Oriente a Occidente, dalla natura all'uomo, la storia si muove di nuovo da Occidente a Oriente, dall'uomo alla natura. L'intelligenza e la libertà, che segnano il *divide* tra uomo e natura, ridiventano parte o patrimonio della natura. L'intelligenza è nella natura; la libertà è nella natura (*Freiheit in der Natur!*). Esse però vi si trovano *explicite*, non – romanticamente – come sogno o come premonizione. Nuovo spinozismo: tutto dipende dal concepire l'assoluto non come soggetto ma come sostanza.

Questa ragione oggettiva, non la cerchiamo più (o non più esclusivamente) nella storia, che è invece perlomeno sospetta di fare troppe deviazioni e che in fondo è solo la sommatoria di individui, non ancora un individuo universale. La cerchiamo – piuttosto – nell'intelligenza collettiva (di cui le istituzioni sono applicazioni in buona parte obsolete), che rende in larga misura superflua l'intelligenza individuale. Aumentata decisamente di intelligenza collettiva (di libertà collettiva), l'intelligenza individuale (la libertà individuale) può certo aumentarla a sua volta (interpretandola, applicandola al qui e ora), ma – il più delle volte – dovrebbe ben più utilmente limitarsi a riceverla.

Detto in altro modo: l'uomo conta ora assai più come genere – come *Wesen*, come *Gattung* – che non come persona, e se il cristianesimo si fonda appunto sulla nozione di persona, ben poco spazio di verità sembra restare al cristianesimo. Del resto, anche le idee non sono più quelle di Cartesio – contenuti del pensiero individuale – ma tornano a essere quelle di Platone: oggetti ideali.

A questo si collega anche il fenomeno della crisi della democrazia. Nel momento in cui si danno sistemi intelligenti, comincia a non convenire più che le decisioni siano prese dagli individui, o da una sommatoria casuale di individui (/elettori). È assurdo anche solo fare un programma politico, perché l'ideale è che la macchina

2 Vedi Hegel 1973, vol. I, 13.

si programmi da sola, liberandoci dalla fatica di decidere dove andare e come andarci. In fondo, non ci chiede continuamente l'UE di fare *le* riforme, con l'articolo determinativo? Le riforme sono quelle che il software collettivo farebbe, se non ci fosse di mezzo l'inutile fardello delle individualità politiche. Dunque aveva ragione Foucault: l'uomo è "un'invenzione recente". L'uomo – bisognerebbe però precisare – non come genere, ma come persona.

Cambia, insomma, la figura della ragione e della libertà. Non si tratta più di una figura umana, ma di una figura artificiale, di una cosa – di un computer o di un robot. Come scrive Remo Bodei, "parafrasando il Vangelo di Giovanni, il *logos* (il *Verbum* o la Parola) non si è fatto carne ma macchina"³.

Le persone, ritornate a essere individui (esemplari di un genere), domandano però soddisfazione. All'esito della cultura moderna, esse hanno appreso a considerarsi le legittime depositarie di un valore infinito. Il ritorno del comune (anche forse nella forma di un nuovo comunismo, di un collettivismo liberatosi dell'orpello della giustizia) rischia ora d'ingenerare profondo scontento, perché non tiene in conto sufficiente le istanze individuali.

L'intelligenza collettiva sembra del resto mal tollerare l'intrusione della libertà e dell'iniziativa. La scienza non ammette interpretazioni. La soggettività è ora intesa solo più come connessione di un terminale a un intelletto unico (Averroè). L'interpretazione/l'idea individuale diventa una variazione-aggiunta darwiniana, che viene selezionata solo se garantisce un vantaggio evolutivo. Ne deriva l'enorme frustrazione degli individui, che sono altrettante infinite variazioni destinate a essere ignorate ed espunte, proprio nel momento in cui l'individualità ha acquisito dappertutto spazi espressivi un tempo ignoti.

La tensione è tale, che deve necessariamente venire distribuita tra istanze differenti. Al culmine della scala ontologica, troviamo il *Nous*, l'Intelletto da cui tutti dipendiamo, che non è quello di nessuna persona, ma quello di una macchina (o di una popolazione di macchine) – l'Intelletto di Nessuno (più che di tutti e di ciascuno), una forma di vita anonima, una natura potenziata, mediata con l'uomo.

Per consolare gli individui del loro essere divenuti soprannumerari, l'Intelletto unico ammette sotto di sé, come ipostasi subordinata, un'Anima del Mondo social (facebook, instagram, tik tok...), che cresce in proporzione diretta ai nostri post. I quali però devono essere *tolti* (non superati, ma eliminati) nell'Intelletto, che non è democratico.

Religione, politica, filosofia diventano articolazioni di questa Anima del Mondo, forme di sociabilità che non attingono la verità. Quello che dice il Papa non è, in questo senso, molto diverso da quello che dicono i no-Vax, è solo più dignitoso. Viene lasciato ampio spazio per chiacchierare, le differenti e colorate concezioni della realtà sono semplici aggiunte per un'umanità di individui, come tali strutturalmente in ritardo sul sapere assoluto.

3 Bodei 2019, 22. Come si potrebbe rilevare, questa macchina non è più uno strumento del lavoro umano, se mai disegna essa stessa il campo, entro cui il lavoro si colloca (o non si colloca).

1.2 Le culture come *entertainment*

L'intelligenza è dunque non tanto oggettivata, come nel caso delle istituzioni (lo "spirito oggettivo"), quanto oggettiva. Il Nous non è una corporeità di secondo livello, che incorpora intelligenza, ma è – direttamente – spirito: intelligenza nel modo di una cosa (computer, robot...). L'intelligenza è dunque attivata/attivabile oggettivamente, è una soggettività (collettiva, comune, ma non per ciò stesso equa) esternalizzata, a cui gli individui si connettono per un tratto della loro esistenza, come già la mente del filosofo all'intelletto divino. Non si tratta tanto qui di una *seconda* natura (società o Stato), quanto di una *terza* natura, meno cooperativa della seconda. La seconda è cooperativa o non è, la terza deriva certo da una cooperazione ma in sé è monocratica (non fonda un riconoscimento, se non nel caso specifico del riconoscimento di quelle aggiunte individuali al sapere assoluto, che ne costituiscano un autentico incremento). Il nous è atto, ἐνέργεια: è, alla lettera, una *cosa-che-pensa* (un pensiero/soggetto-cosa, non un pensiero/soggetto-persona).

Siamo dunque nell'epoca del *sapere assoluto* (infinitamente incrementabile), che non è – ovviamente – il sapere degli individui, nemmeno di quelle individualità collettive che sono gli Stati (dove la "crisi della politica"). Questo sapere è separato (come già l'intelletto agente) e connesso al tempo stesso. Pubblico ma anche segreto, inaccessibile ai più. Non produce soggettivazione, se non al livello del genere: è il sapere dell'umanità – né mio né tuo. Non a caso, del resto, sempre più spesso, a cominciare dai diritti umani, l'umanità appare in proprio come soggetto o parte lesa (delitti contro l'umanità). L'uomo è ridivenuto genere, il soggetto è il genere: il che produce uno sgradevole (talora invece piacevole) contraccolpo di de-soggettivazione al livello degli individui, proprio come voleva Spinoza.

La soggettivazione, rientrata nell'alveo della natura come per sé al modo dell'in sé, non si produce dunque più con uno strappo dall'*Umwelt*, come appunto nel caso dell'omizzazione. Non si tratta più del guadagno della posizione eretta (causa della grandezza e della infelicità della coscienza) ma di quello di un'immersione. L'individuo è tanto più attivo, quanto più si immerge (invece di emergere) nello spirito collettivo (nell'universale), pur mantenendo quel tanto di autonomia che è indispensabile allo stesso progredire del Nous. In lui ci muoviamo ed esistiamo, come in una noosfera, cui è stolto volersi sottrarre. Strapparsi da essa, cercare di mettersi in piedi, di separarsene, è – come disubbidire a Dio – un atto che conduce alla rovina. Se l'uomo ha guadagnato lo spirito violando la natura, ora che lo spirito è ridiventato natura, sia pure elevata e potenziata, si tratta di fare rientro in essa, o in quella parte di essa, che è appunto lo spirito.

Se questa analisi fosse confermata, tutte le individualità, non solo personali, ma altresì collettive (gli Stati come le religioni), come forme di separazione dall'umanità, sarebbero da minimizzare. Alle individualità spetterebbe il compito dell'interpretazione, il cui valore sarebbe però sarebbe drasticamente ridimensionato. L'interpretazione si polarizzerebbe, del resto, in chiacchiera/intrattenimento (gli individui devono pure fare qualcosa, purché non nuociano:

le religioni, la politica, la letteratura diventano altrettanti giochi di società, l'intellettuale è un *socialite*) e in aggiunta al sapere. Pochissime aggiunte al sapere, moltissimo intrattenimento, e buona parte di questo nocivo.

2. Il problema dell'informale – Ecce bombo

Con riferimento all'“opera aperta” di U. Eco, Deleuze – nel 1968 – metteva in valore la categoria dell'*informale*: “[...] quel che conta è la divergenza delle serie, il decentramento dei cerchi, il ‘mostro’. L'insieme dei cerchi e delle serie è quindi un caos informale, *senza fondo*, che non ha altra ‘legge’ se non la propria ripetizione, la propria riproduzione nello sviluppo di ciò che diverge e decentra”⁴.

Questa categoria – che sopravvive oggi nell'ambito dell'anarchia, delle relazioni sociali e del business (Federazione Anarchica Informale, abiti informali, incontri informali...) – andava incontro, 10 anni dopo, alla più epica delle prese in giro. In *Ecce Bombo* (1978), l'esame di maturità – presentato dalla commissione esaminatrice come “uno scambio di idee” – inizia con un cambiamento del setting nel senso appunto dell'informale (enfaticizzato anche dalla presenza all'ora di una tv locale), con tanto di spostamento dei banchi e di giacche levate, e termina con la “tesina” del candidato su Alvaro Rissa, poeta “contemporaneo vivente”, che si alza dal pubblico e partecipa all'interrogazione su se stesso, proponendo il tema del “ruolo del poeta nell'oltretomba”⁵.

Il film mette in scena la contraddizione di un movimento di emancipazione che, nell'atto di contestare le istituzioni, riesce in una farsa, in cui l'ideale di un cambiamento s'infrange nella cialtroneria, nell'ignoranza e in forme di comportamento parassitario. Da ultimo, l'istituzione è così delegittimata, che anche la sua contestazione viene delegittimata.

Tutto il movimento degli ultimi 50 anni tende all'informale. Nell'ambito del prestigioso, esso ha un effetto comico o di avvicinamento. Laddove non insista su un'istituzione di sicuro prestigio ma accompagni un generale smantellamento dell'istituzione, l'informale rischia però di essere il simbolo non di un avvicinamento ma di una disfatta.

L'*informale* era la categoria giusta per una società convinta che le forme costituissero il problema, e che si dovesse procedere verso una società hyletica. Non si trattava di un superamento della forma verso l'alto, ma verso il basso (del resto, l'alto – come la forma – era il nemico). Non dunque di un aneidetico positivo, ma di un aneidetico negativo. La porosità, di napoletana e benjaminiana memoria, doveva diventare la regola, in modo che tutto ciò è fisso e rigido, tutti i muri e le barriere venissero a cadere. Si dimenticava, in tal modo, il ruolo (certo non solo, ma) anche emancipativo della forma. La fine della forma democratica (“La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della

4 Deleuze 1997, 94.

5 <https://www.youtube.com/watch?v=86GTm86DtFc>.

Costituzione”, art. 1 Co) veniva a coincidere con quella disintermediazione, che non lascia altra possibilità se non quella hyletica dello strapaesano, che – distrutta la forma – si affida al leader.

Del resto, anche il *Nous* è – plotinianamente – il luogo in cui le forme tendono a collassare. Come altrettante monadi, le idee entrano in una specie di agitazione, e tendono a costituire un unico *eidos eidôn*. La *forma formarum* segue la regola della porosità, è una replica del caos nella sfera della luce. Presa in mezzo tra l’uno e l’altro aneidetico, a essere messa fuori gioco è appunto la forma, che tende a dissolversi nella stratosfera delle strutture o nel caos informe della materia sociale.

3. In cammino verso la forma

L'emergenza Covid-19 ha rappresentato, tra le altre cose, una massiccia messa alla prova del nostro rapporto con l'informale. Dal concerto su zoom dei Sinfonici di Bamberg⁶, al discorso della Regina Elisabetta⁷, alle sessioni di laurea o ai convegni in remoto, la sorpresa è stata che ovunque l'informale si è manifestato pieno di decoro e dignità, e quasi in una sua anabasi verso la forma. Perfino nei casi ridicoli, come quello del parlamentare Luke “Ming” Flanagan, sorpreso a parlare al Parlamento Europeo senza i pantaloni⁸, ciò che colpisce è la serietà del suo *underwear speech*, che – mutande a parte – non sconta nulla in dignità (l'esatto opposto, si può dire, delle corna di Berlusconi al vertice di Cáceres del 2002). L'informale mette in evidenza la fragilità, la fatica della forma, come nel caso del ciuffo del Presidente Mattarella⁹, ma questa fragilità e questa fatica suscitano un moto di affetto, di partecipazione sincera: sono l'opposto di uno sbraccare. Fatica e fragilità assurgono poi a un livello simbolico nella scalata solitaria di Papa Francesco in piazza San Pietro¹⁰, in cui la forma sofferente è messa al centro in uno spazio immensamente vuoto, l'opposto di uno scambio e di una porosità: piuttosto, una solitudine che chiede fraternità.

Questa dimensione di solitudine, di sofferenza, l'unica adeguata a un evento tragico e nullificatore come un'epidemia, illustra la differenza tra la forma e l'identità. L'identità è una formazione reattiva, un'identificazione di seconda mano, che sconta l'angoscia della disidentificazione, e vi reagisce in forma ostile, aggressiva e auto-assertiva. L'identità è vuota, è un involucro, un nome, cui a fatica si potrebbe far corrispondere un contenuto. L'“identità cristiana”, per esempio, è un fenomeno della crisi, il tentativo patetico di riprendere in forma oppositiva contenuti da lungo tempo usurati, dismessi e dimenticati, di cui non interessa (e non si conosce) alcunché, se non che è possibile appropriarsi per un certo tempo di questo nulla a spese di altri, rosario alla mano. La forma invece ha il vuoto intorno, e si rivolge

6 <https://www.youtube.com/watch?v=nZHOJHP33Ps>.

7 <https://www.youtube.com/watch?v=2klmuggOEIE>.

8 <https://www.youtube.com/watch?v=oCaonfKyl4Y>.

9 <https://www.youtube.com/watch?v=uHMaE1Lm6fc>.

10 <https://www.youtube.com/watch?v=brrlgLZlJlA>.

agli altri da questa sua solitudine. La forma non è porosa, perché resta uguale a se stessa, ma può essere amichevole, può ac-compagnarsi ad altre forme, condividerne la vita e l'esperienza, senza confusione e senza distacco.

L'informale resta dunque una stazione d'interscambio tra il pubblico e il privato, ma la direzione di questo interscambio sembra essersi invertita. Mentre, negli anni Sessanta e Settanta, il privato funziona come interruzione di un pubblico avvertito come vessatorio (si pensi solo al ruolo via via più significativo esercitato dalle famiglie nell'ambito della Scuola, che sostituisce un'educazione pubblica a due poli – insegnanti e studenti – con una pubblico-privata a tre poli – genitori, insegnanti, studenti/figli), adesso avviene piuttosto che il privato si rivesta di una veste pubblica, venendone dignificato. I sinfonici di Bamberg – *ciascuno nella propria celletta di zoom, che li mette in contatto escludendo però qualunque porosità, quasi segnando la campana a morto della decostruzione* – sono certo in abiti civili, appunto informali, perfino in compagnia dei loro animali domestici, ma (complice anche una certa nordica bellezza delle loro abitazioni) qui è proprio l'assenza di una divisa a facilitare l'esatta *Berührung*, il contatto in un punto di pubblico e privato, sicché il pubblico si carica e si giustifica di tutte le energie dei privati e questi si ammantano della dignità e del decoro del pubblico: l'effetto che ne deriva è commovente, perché mostra il trascendersi degli individui, che pure restano se stessi, nonché la capacità dell'universale di innervare e dignificare le vite individuali¹¹.

4. Tipi di soggettivazione

La nostra analisi ha enucleato fin qui tre forme concorrenti di soggettivazione: una soggettivazione universale priva di individualità; un'individualizzazione particolare priva di soggettività; e – quale medio o punto di resistenza nel movimento che dovrebbe condurre dall'una all'altra – la forma, la soggettività dell'individuo.

A un estremo sta il Nous, l'algoritmo, il puro universale sotto specie di big data – l'Intelletto unico. È questo il nuovo Soggetto, che non è umano, nel senso che non è una persona, e nemmeno una persona collettiva come uno Stato. Non lo si può nemmeno identificare con un impero o con lo Stato delle multinazionali, perché tanto gli imperi quanto le multinazionali *dipendono* dall'algoritmo, che provvedono se mai a trasmettere – ma anche a filtrare – verso le istanze subordinate. La rappresentanza, in questo senso, diviene appunto l'opera catecontica di trasmissione e filtraggio, come se gli infiniti organismi collegiali da un lato trasferissero dall'altro schermassero i raggi UV provenienti dal Nous.

All'altro estremo sta un'individualità priva di soggettivazione, esposta all'elemento, e dunque – come i social evidenziano benissimo – decisamente condizionata dall'aria che tira. Tale individualità può assumere ideologicamente le forme più disparate: non avendo una forma, è terreno di caccia delle forme concorrenti

¹¹ Bamberg si è distinta positivamente anche per un altro coro del Covid-19, "Bella Ciao" dedicata all'Italia (https://www.youtube.com/watch?v=_aNxawEhMqA). Anche qui commuove l'insieme di isolamento e corallità.

disponibili di volta in volta sul mercato delle idee. Anch'essa, come del resto il Nous, è tendenzialmente an-eidetica, ha l'aspetto dell'*il y a*, o della materia. Senza le stecche del busto di gramsciana memoria¹², questa riserva di buonsenso – dunque di legame con il ritmo naturale della vita – può facilmente diventare la “massa di manovra del capitale” o di interessi immorali. Il suo tratto specifico è la suggestionabilità, come si vede dall'influenza che i trolls possono esercitare su di essa in momenti decisivi. La massa non ha ancora preso una decisione per alcun pensiero, ed è quindi tanto più pronta a indossare il più convincente come fosse un vestito – spesso il primo a portata di mano. Quando il vestito viene dismesso, tale individualità si ritrova in certo modo innocente, intatta nella sua nudità – è questa la sua forza. Per quanto l'inafferrabilità del potere suscita nella massa moti profondi di rivolta, anch'essa in realtà è inafferrabile, come le onde del mare (o le formazioni di schiuma). In questo carattere aneidetico sta la forza della massa, l'unica che può opporsi al Nous al suo stesso livello, ma sta anche la radice della sua inaffidabilità e incostanza.

Nel mezzo tra queste potenze sta la forma – l'individuo che è anche soggetto. Non si tratta solo di persone umane, ma anche di attori istituzionali e di entità collettive (Stati, chiese, culture...). A queste forme è affidato il compito dell'interpretazione, che va incontro certamente al desiderio, ma altresì all'ostilità e al misconoscimento da parte degli altri due “soggetti”. L'interpretazione, abbiamo detto, filtra i raggi UV provenienti dal Nous, ma anche li frena, li contesta, li distorce. Ugualmente, conserva la forza vitale della massa, ma la orienta, le indica una direzione. La persona è dunque un Demiurgo, che però ha le *sue* idee, che non sono solo quelle dell'intelletto, e nemmeno quelle degli individui. Essere soggetti significa avere idee come contenuti mentali. Significa anche avere una volontà, un progetto di vita (personale o collettiva), che derivi da quelle idee: poter proporre un'alternativa. Ma né la vita né il sapere assoluto sembrano prevedere, e dunque nemmeno tollerare il concetto di “alternativa”¹³.

5. Il destino dell'informale

Facciamo un bilancio. Siamo partiti da un dettaglio dell'esperienza con il Covid-19, l'ingresso forzoso delle nostre case private nello spazio pubblico dell'istituzione e viceversa durante i collegamenti zoom e webex. Abbiamo cercato di comprendere da questa esperienza lo stato dell'informale. Abbiamo misurato la grande distanza che separa l'informale di oggi da quello di mezzo secolo fa: a nessuno oggi verrebbe anche solo in mente di legare l'informale ad aspettative di liberazione o di vedervi l'occasione per un rovesciamento rivoluzionario dell'istituzione oppressiva. Non sembra neppure che l'informale odierno possa svolgere il compito di un'“umanizzazione” dell'istituzione. Piuttosto, l'informale via web appare

12 Ne ho parlato in Guglielminetti 2013.

13 Si tratta, appunto, di un “concetto sotto choc”, per riprendere l'espressione di Luciana Regina 2006. Su alternativa, mi permetto di rimandare a Guglielminetti 2019.

semplicemente utile, permettendo risparmio di tempo, coinvolgimento di persone lontane, produzione di archivi digitali delle lezioni con conseguente sgravio di fatica per studenti lavoratori e possibili profonde (queste sì un po' inquietanti...) trasformazioni della didattica alla luce del principio della riproducibilità.

Abbiamo colto l'informale nella sua anabasi verso la forma. Se, complessivamente, l'informale dei precedenti decenni era il principio di una catabasi dalla forma (vissuta come rigida, oppressiva) verso l'informe (vissuto come liberante – il rizoma), il che aveva anche riflessi sul costume e sulla moda (giacche scivolote, magliette girocollo, CEO in maglione...), l'informale attuale muove piuttosto da uno stato di destrutturazione, e cerca di risalire dalla fluidità – che tutto annega e infine blocca – a una nuova solidità. Per questo, chi si aspettava un'intensificazione di scene ridicole è rimasto deluso. Qui non c'è nulla di "alto" da delegittimare, nessun re di cui mostrare la nudità; c'è piuttosto – per stare alla metafora – una nudità pornografica, che le persone di buona volontà stanno cercando di rivestire secondo principî di decoro. L'informale attuale fotografa questa scena.

Ci siamo poi chiesti come mai questo accada, perché la forma – l'eidos – oggi non appaia più tanto come semplice presenza, entità metafisica astratta, istituzione oppressiva, da superarsi a opera di una continuità di qualche tipo, di un sinecismo teoretico, ma finisca con lo svolgere piuttosto la funzione di una zattera di salvataggio. La risposta – sperimentale e tentativa, come si conviene a contributi di questo genere – è stata che l'eidos, la soggettivazione, interrompe il *continuum* e offre un riparo. Solo che il continuum in questione non è più solo quello naturale, ma altresì quello della formula, che riduce la forma a un insieme di elementi fungibili.

Il tradizionale conflitto tra Stato e cittadino appare dunque potersi tendenzialmente ridurre (o perlomeno rivalutare) a favore di una nuova solidarietà tra figure (la figura del cittadino, la figura delle istituzioni) per rapporto all'afigurativo (l'afigurativo dell'algoritmo, l'afigurativo della volgarità, degli insulti o del body shaming sui social).

Il nuovo informale va dunque nel senso di un rilancio del simbolico e delle istituzioni, di una soggettività che abbia figura. Si pone così la questione di un new deal, di un nuovo patto tra istituzioni e cittadini, e – congiuntamente – la questione di un nuovo conflitto e di una nuova difficile negoziazione tra le istanze dell'afigurativo (massa e muta, da ultimo concretizzatesi nell'anti-figura del virus) e della figuratività. È in fondo a questo che si riferisce la categoria dell'"informale", che – rispetto a un passato scapestrato – sembra così entrata nella fase della sua maturità.

Bibliografia

Bodei, Remo. 2019. *Dominio e sottomissione*. Bologna: il Mulino.

Deleuze, Gilles. 1997. *Differenza e ripetizione*. Tr. It. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.

Guglielminetti, Enrico. 2013. “Più filosofia nella politica. La ricetta per salvare la “forma” partito”. *Spazio Filosofico*, n. 9: 391-395. <http://www.spaziofilosofico.it/numero-09/4246/piu-filosofia-nella-politica-la-ricetta-per-salvare-la-forma-partito/%23more-4246>.

———. 2019. “Che cos’è un’alternativa?”. *Spazio filosofico*, n. 24: 193-201. <http://www.spaziofilosofico.it/24-alternative/7539/che-cose-unalternativa/#more-7539>.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1973. *La fenomenologia dello spirito*. 2 voll. Tr. It. E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia.

Hyppolite, Jean. 1972. *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello Spirito” di Hegel*. Tr. it. G. A. De Toni. Firenze: La Nuova Italia.

Regina, Luciana. 2006. *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*. Milano: Unicopli.