

Henri Lefebvre – Una teoria critica dello spazio

Benjamin parlava “dell’ora della leggibilità”, riferendosi al momento più appropriato nel quale la lettura di un testo si farebbe più proficua. Da questo punto di vista, il saggio di Francesco Biagi che ci dà una chiave di lettura orientata a quella che il sottotitolo chiama “una teoria critica dello spazio”, compie proprio questa operazione: ci restituisce un punto di vista sull’opera di questo autore, tale da rivelarne la sua importante attualità. Biagi fa forse anche qualcosa di più. Leggendo in Lefebvre le interpretazioni che quest’autore fa del pensiero di Marx, dimostra una sua particolare adoperabilità in più contesti. Fa cioè emergere la possibilità di fare una filosofia attuale a partire dal buon uso del pensiero marxiano. La filosofia francese della fine del secolo scorso che, pur essendo debitrice a Marx dei fondamenti, aveva preso una serie di strade e di sviluppi che non facevano più espressamente riferimento al filosofo di Treviri, con l’eccezione di Althusser e di Lefebvre nei quali il riferimento a Marx è spesso esplicito. Questo però in una chiave molto diversa l’una dall’altra, se non essenzialmente conflittuale. Se l’intento di Althusser è quello di una forma di pensiero scientificamente ben determinata, si potrebbe meglio dire “ben strutturata” – con riferimento allo strutturalismo egemone in quel periodo storico e fatto proprio da Althusser – per Lefebvre, si tratterebbe invece di una visione estrapolata dal continuo confronto tra teoria e pratica in maniera tale da produrre una teoria capace di «innestare nuove dinamiche performative d’emancipazione» (p. 63).

Lefebvre è stato certamente un autore prolifico, più di 60 libri in una carriera che ha attraversato tutto il secolo scorso. Si è infatti occupato di diversi aspetti della realtà e della disciplina, ma il suo apporto probabilmente più originale è quello che fa riferimento a una teoria critica dello spazio, che ce ne restituisce un autore fondamentale per capire le dinamiche socio politiche che attraversano lo spazio urbano, il suo uso e la sua distribuzione; il suo “arredamento” che determina il modo stesso di abitare, e come possa questo costituire il paradigma descrittivo di quella che possiamo chiamare la società moderna: capitalista, alienata e spettacolarizzata, ignara e perciò distruttiva dell’ambiente. La visione dello spazio non è perciò una semplice attitudine disciplinare. Pur essendo conosciuto in Italia per quel concetto di “diritto alla città” raccontato nei

due testi pubblicati da "ombre corte" e portati alla ribalta da David Harvey, Lefebvre non è materia di studio soltanto degli urbanisti, o almeno non lo dovrebbe essere, non soltanto dei sociologi del conflitto centro/periferie, ma, anche per il lavoro di Francesco Biagi, un pensatore a tutto tondo indispensabile per capire ed essere attrezzati politicamente a proposito degli spazi della modernità, urbani, rurali o selvaggi che siano.

Pensatore indispensabile se si tratta di una critica della economia politica della geografia urbana che richiama comunque il rurale e l'uso che il capitale fa del suolo. Come quando il business degli affittuari dei suoli agricoli riescono a estrarre dal terreno più profitti dei latifondisti quando alla pura e semplice rendita di quest'ultimi, attraverso l'impianto di tecnologie agricole fortemente industrializzate, riuscirono a mettere in piedi quelle che furono chiamate delle vere e proprie fabbriche del grano, con operazioni che superavano la concentrazione della proprietà in quella che divenne la "concentrazione dello sfruttamento". Si parla di "capitalismo estrattivista", mettendo all'opera termini e concetti di origine marxiana ai quali si affiancano concetti nuovi quali quello di "produzione dello spazio" che comunque si muovono in un ambito di compatibilità con la stessa teoria marxiana. Dopo il rurale, l'urbano. La città nella sua dialettica centro periferie all'interno della quale si può osservare la produzione della marginalità urbana messa a punto dal fordismo (p. 93). Concetto e grimaldello che smaschera e costruisce gli strumenti per una critica dell'ideologia funzionalista, con Le Corbusier a fare adesso la parte del nemico principale di Lefebvre per quanto riguarda l'uso e il dispiegarsi degli spazi urbani. Periferie che raccontano un neocolonialismo interno che hanno bisogno di una dimensione che favorisca i rapporti sociali, ma anche e soprattutto che da questi venga modellata e riprogettata. Si parla di «inedite possibilità "carsiche" di ribaltamento e guarigione dello stato di salute delle città riscontrabili nelle azioni di diritto alla città praticate negli interstizi di marginalità e confinamento urbano» (p. 97). È nella forma della città che la società trova la sua dimensione e la sua costituzione. Il luogo nel quale l'economia capitalista modella il reale e il sociale. Con due elementi di prossimità relativa: *l'ordine prossimo* delle relazioni tra individui e gruppi e *l'ordine remoto* nel quale agiscono e si "formalizzano" le istituzioni politiche e culturali. Se la città è sempre stata anche il luogo nel quale si sono espresse le volontà di profitto, nei centri commerciali, paradigma rappresentativo della città moderna, si realizza la definitiva

scomparsa degli spazi di valore d'uso per il definitivo trionfo dello spazio ridefinito dal valore di scambio, La città antica, la città medievale, perdono capacità di senso, sostituite da quelle forme senza storia/e che sono le città statunitensi nate e cresciute nella freddezza funzionalista della tecnica. Anzi, meno che funzionalista, plasmate dalle leggi del puro profitto che escludono ogni forma di desiderio, pulsione creativa, fantasia, spirito sociale. La funzione dei centri e delle periferie sono determinati dal modo di produzione capitalista che ha bisogno di grandi quartieri dormitorio per la classe operaia che così viene *abitata* dalle periferie urbane mentre i centri storici sono asserviti ad un altro tipo di industria, quella turistica che usa e consuma gli antichi spazi svuotati adesso da tutti quegli elementi che ne caratterizzavano l'uso. Tutto questo, però, senza ridurre l'indagine a una mera riproduzione dogmatica, che vede la città e l'urbano come semplici conseguenze dei rapporti economici imposti dal capitalismo. Per questo la categoria sociologica di città non è la stessa cui fare riferimento con la locuzione "spazio urbano". La città è un centro spazio-temporale che fa insistere su di sé parti dell'urbano senza che vi sia una totale coincidenza. Con situazione storicamente definite come quando lo spazio urbano mediato dal processo di industrializzazione, provoca la scomparsa dell'essenza antica della città. Qui il movimento urbanizzante espropria i suoi abitati del *diritto alla città*. Questa differenza tra spazio urbano e città, permette di pensare una rivoluzione urbana che restituisca la città anche agli abitanti meno abbienti e a un ambito, ad un ambiente più naturale. La dilatazione dello spazio urbano, oltre a togliere il diritto alla città, provoca la scomparsa della campagna intesa come figura complementare della città. L'industrializzazione della produzione agricola provoca la scomparsa dei contadini alla quale è connessa la scomparsa della forma e del modo di abitare del villaggio e dell'economia di sussistenza, meno avida nei confronti del suolo e della natura. Ma non sempre le operazioni di trasformazione sono effetto di un intervento diretto. Si può assistere alla nascita di luoghi urbani nei quali è ora concentrato il comando, altri dove si accentra il mercato e il lusso in una sorta di evasione dalla quotidianità che viene lasciata agli altri strati sociali. «La polarizzazione del reddito e delle opportunità di lavoro produce necessariamente periferia, precarietà abitati e marginalità urbana» (p. 109). Il fenomeno dell'urbanizzazione concitata e globale è una forma di ripetizione della "accumulazione originaria" dove si recinta la campagna; si espropriano i beni comuni anche nella loro concezione spaziale: terre comuni e pascoli liberi; si crea una massa di lavoratori disposta a

lavorare anche per bassi salari. Si potrebbe dire che l'accumulazione originaria è divenuta periodica, ma anche che non è mai smessa, che continua all'infinito consumando suolo e risorse del pianeta verso un'urbanizzazione totalitaria che, nel dilagare delle periferie non sopprime i centri, i poli del consumo e del lusso. Quelli del valore di scambio. Quelli abitati dalle élite che si arroccano in dimensioni urbane sulla difensiva, con mura e accessi controllati e militarizzati.

Il capitalismo ha trasformato l'abitare nella costruzione di un habitat. L'affermazione è apparentemente sibillina. L'habitat è la costruzione su larga scala di un ambiente standardizzato. Habitat è il senso comune dell'abitare a partire dal fordismo. Un appiattimento delle possibilità dello spazio all'interno di una gabbia funzionale che non solo lascia intatta l'ingiustizia, ma anche la riproduce. Abitare, invece, è una pratica relazionale, abitare significa partecipare alla vita sociale, fare parte di una comunità. C'è giustamente un nesso tra lo spazio urbano, la città e il concetto di abitare. Lefebvre il nesso lo trova in Heidegger quando fa riferimento all'antica matrice tedesca nella quale *l'abitare* e il *costruire* sono strettamente collegate. L'abitare era un dare forma al proprio essere nel mondo. Perché, in questo legame, tra *bauen/buan* si rivela il *bin* di *ich bin* (io sono). Per tutti è evidente il nesso e la contiguità tra costruire ed abitare, ma non l'equivalenza. Per comprenderla bisogna pensare che l'abitare costringe il costruire a fare un luogo, il luogo dove l'essere è nel mondo, dove abita il mondo. C'è una cura allora che occorre mettere nel costruire. «Il mondo moderno [...] ha separato l'uomo dal suo spazio, ovvero dalla possibilità di modellarlo e trasformarlo in un "luogo"» (p. 117) La modernità non coglie il nesso fondamentale tra l'abitare e il costruire, li relega a mezzo in vista di un fine, provocando uno spaesamento, un perturbamento dovuto al mancato riconoscimento *dell'essere a casa propria*. E questa dimensione che domina la realtà abitativa delle città contemporanee. Ma se per Heidegger si tratta di un allontanamento frutto della modernità e della tecnica, per Lefebvre, come giustamente sottolinea Biagi, è un allontanamento prodotto dal capitale che costruisce posti dove abitare e non luoghi dove l'essere trova posto nel mondo.

La concordanza tra i due filosofi del novecento, si ritrova anche in una possibilità prospettata in una poesia di Holderlin: "Poeticamente abita l'uomo". E in questa *poetica dello spazio*, ipotizzata anche da Bachelard, che Lefebvre trova una possibilità di sfuggire al destino (al capitale) che nega alla maggioranza della popolazione il sentimento di sentirsi a casa propria.

«L'abitare poeticamente è un gesto che tenta di risolvere il problema dello sradicamento, dischiudendo nuovi sentieri possibili per la vita umana al di fuori della tecnica» (p. 119), al di fuori del funzionalismo, al di fuori della subordinazione al profitto, al di fuori dell'interesse di pochi che impedisce ai molti di trovare casa nell'atto del dimorare nel mondo.

Occorre recuperare lo spazio, recuperarne l'uso, che, per quanto riguarda gli uomini, è forzatamente uno spazio sociale. È questo lo spazio della pratica sociale da sottrarre a quello spazio concreto divenuto ormai "valore di scambio". Non si tratta di parlare di spazi fisici, di spazi geometrici, ma di spazi vissuti. «La vita quotidiana è il terreno in cui si innervano le opportunità di sovvertimento dell'ordine spaziale costituito, pertanto, lo "spazio vissuto" è sia pratica di cambiamento, sia il quadro entro cui possiamo individuare le opportunità di una rivoluzione spaziale contro l'ordine dominante» (p. 149). Due modi per interpretare lo sviluppo. Da una parte l'omologazione, l'omogeneizzazione della globalizzazione e dello stile di vita nella *società dello spettacolo*, dall'altra un remare contro, cambiare la vita quotidiana, creare un'opposizione, e Lefebvre la chiama *differire*. Una complessificazione, un proliferare di idee, di modi di vivere, di stili, di valori, di *differenze*.

C'è un momento, un luogo, ove per l'appunto lo spazio da prendere in considerazione, da fare proprio, da doversi riappropriare, da vivere, da condividere, da usare, da giocare. Un luogo ove finalmente lo spazio, la città, è tutta da ricostruire. Un luogo dove si apre lo spazio di «una festa che irrompe nel tempo storico lineare del capitale» (p. 161), è la rivolta, la festa della Comune di Parigi, l'insorgere per lo spazio. La festa è per Furio Jesi, citato da Biagi, come "l'istante di una interrotta battaglia" che svela improvvisamente le modalità oppressive del potere costituito. E si abita la città forse soltanto al tempo della rivolta, quando lo spazio diviene plastico, dove gli abitanti dilagano e fondano lo spazio, forse per la prima volta abitandolo, per la prima volta sentendosi a casa propria. Nessun spaesamento, nessun perturbamento, nessuna angoscia oppressiva. Lo spazio è il tempo della festa, l'ora della rivolta. Lefebvre, parla di "insorgenza spaziale". «Gli operai e il popolo parigino non si batterono soltanto nella città, ma per la città» (p.164). La comune di Parigi non era un fatto, un mezzo politico, ma il senso stesso della lotta. «La città dei re e degli imperatori diviene la città santa "assisa a Occidente" (Rimbaud). Gli operai di Parigi si sentono a casa nello spazio della festa, ma non in Place Vendome dove abbattono la colonna posta al suo centro.

All'Hotel de Ville non abitano lo spazio, lo occupano per poter, forse per la prima volta abitare la città. «Uno degli atti più profondamente artistici e creativi è la presa dello spazio sociale di Parigi e la sua radicale riorganizzazione su basi orizzontali e federate» (p. 169).

Se la Comune rappresenta lo spazio della festa, riprendersi la città, affermare il *diritto alla città*, è per Lefebvre, sulla scia dell'amico Guy Debord, il momento di poter riprendere il concetto di gioco, di ozio ludico di Fourier in alternativa al concetto di tempo libero che occupa la città capitalista della società dei consumi e la sua ragione strumentale. Tanti autori hanno pensato gli interstizi, i pertugi come uno spiraglio di speranza nella ripetizione ossessiva dello spazio del capitale: «Lefebvre registra una dialettica permanente tra piattezza e straordinarietà dell'esistenza, vi sarebbe dunque nella vita umana un'eccedenza che opera contro la serialità capitalistica; tale eccedenza non è mai pienamente sussunta e trova espressione in alcuni "momenti" delle pratiche di vita quali l'arte, l'amore e il gioco» (181). Abbiamo qui un pensatore che anticipa la riflessione e il contributo che l'ambientalismo e il femminismo daranno alla teoria marxiana dei modi di produzione nel momento nel quale Lefebvre evidenzia la trama tessuta tra, appunto, quei rapporti di produzione e i *rapporti di riproduzione*, che sarebbero gli spazi del quotidiano, ovvero lo spazio sociale divenuto subalterno al disegno capitalista. Biagi dice che il significato di riproduzione è parte di un insieme non economicista che svela il legame che c'è tra la produzione dei mezzi di produzione e la produzione dei rapporti di produzione con un nesso che emerge: quello tra la fase di crescita economica e quella di crescita materiale degli uomini. Si interviene perciò sulla quotidianità degli uomini, anche nei termini di una spazializzazione, che mette in campo delle pratiche di tipo neo-coloniale. Intorno a questo primo plesso teorico si allarga la riflessione intorno a concetti che riguardano l'arte di vivere e la festa «come nuovo ingresso dell'uomo – non più sottoposto al gioco dell'alienazione – nell'autenticità della vita minuta» (p. 189). Questo insieme di riflessioni di ecologica dello spazio viene ricondotto da Lefebvre alla teoria dei "momenti". Momento è "il tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità". «Emerge dagli inferi delle contraddizioni triviali del quotidiano, agisce su tale congiuntura e in seguito ne illumina le possibilità affinché la vita quotidiana sia redenta nella Festa». Questo dà luogo a una critica dell'ecologia borghese in nome di un urbanesimo unitario (ipotesi avanzata da Debord e dal movimento situazionista e accolta da Lefebvre) che si dovrebbe

occupare dei *loisirs* (aspetti ricreativi) «ovvero di combinare il “gioco” e la “festa” con l’ambiente urbano, di riorganizzare la spazialità urbana su basi “ludiche”» (p. 195). Il riferimento è anche al lavoro di Constant Nieuwenhuys e al suo progetto “New Babylon – La città nomade” che pur essendo materialmente concepito su grafici e modelli è qualcosa in divenire che costituisce, non tanto un modo di abitare dopo la rivoluzione, ma un modo di fare la rivoluzione.

L’ultima parte del libro di Biagi cerca di definire, descrivere e collocare il pensiero di Lefebvre cercando di individuarne i temi e le proposte in vista di un loro riutilizzo. «La città come opera d’arte non è altro che una metafora performativa per descrivere la possibilità di istituire un nuovo rapporto con lo spazio, sottratto al mercato, al profitto, in nome di una comune appartenenza a un medesimo tessuto sociale. “La città è opera, più simile a quella artistica che al semplice prodotto materiale. La città [...] è l’opera di una storia, cioè di persone e gruppi ben definiti che la realizzano in determinate condizioni storiche”» (p. 205). «La costellazione semantica del “diritto alla città” [non esclude] la dimensione dell’incontro, dell’essere in comune – profondamente politico – degli uomini» (pp. 237-238).

Qui l’incontro di presentazione del libro:

<https://www.perunaltracitta.org/2019/06/04/mondo-visioni-filosofie-degli-ambienti-di-vita-i-video-del-secondo-incontro/>

Questo il video dell’intervento di Francesco Biagi:

Francesco Biagi, *Henri Lefebvre – Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 252, € 22.00.

***Gilberto Pierazzuoli**