

La ragione messianica di Daniel Bensaïd

"Notizie attuali della rivoluzione? Senza dubbio, a condizione di prendere sempre questa realtà nel senso del possibile e non della necessità del Benjaminiano. Cioè, in realtà come compito e non come previsione. La barbarie, sfortunatamente, non ha meno opzioni quel socialismo" 1 /.

Daniel Bensaïd

Dal 1989, con la pubblicazione di *Moi, la Révolution*, fino alla sua morte nel 2010, Daniel Bensaïd ha sviluppato un'opera particolare e originale incentrata sulla riflessione politica e strategica. Bensaïd è stato sia un militante che un teorico e la sua produzione intellettuale è direttamente associata a un impegno politico che ha sempre intrapreso collettivamente e organizzato come un compito a lungo termine. Non si è mai sentito a proprio agio con l'etichetta del filosofo ("professore di filosofia", correggeva) o con la nozione di "intellettuale impegnato", ma piuttosto con "impegno intellettuale" perché l'ordine delle parole conta 2/.

Sebbene le due sfaccettature, la militante e la teorica, siano inseparabili nel loro itinerario, sono state irregolarmente articolate durante la loro vita. In questo senso, il percorso di vita di Bensaïd ha due parti. Un primo, dalla metà degli anni sessanta alla fine degli anni ottanta, in cui il suo ruolo di leader politico era prevalente e in cui la sua produzione intellettuale era più legata a testi circostanziali, interventi del momento, materiali destinati alla militanza della propria organizzazione e documenti di dibattiti interni, essendo l'opera più importante di questa fase *La Révolution et le pouvoir* (1976). Un secondo, durante gli ultimi due decenni della sua vita, in cui il suo principale contributo militante era proprio lo sviluppo di un ampio lavoro teorico che sarebbe finito costituito da quasi una quarantina di titoli, il più rilevante dei quali *Marx l'Intempestif* (1995).

In un contesto di inversione delle aspettative di cambiamento, di offensiva neoliberale e di paralisi della sinistra, Bensaïd intraprende quindi un compito di ricostruzione teorica che avrebbe intrapreso percorsi diversi che, come egli stesso sottolinea nella sua autobiografia, finirebbero per incrociarsi: un inventario dell'eredità e della sua pluralità, quella della traccia marrana e della ragione messianica, e quella di un Marx liberato dal corsetto dottrinale 3 /. Un singolare lavoro teorico gravido di diverse influenze non sempre apparentemente compatibili sarebbe configurato, in cui sarebbero combinati,

con quasi nessuna contraddizione, classici del marxismo come Marx, Engels, Lenin, Trotsky, con una costellazione di estranei come Walter Benjamin, August Blanqui, o Charles Péguy. Il suo interesse per lo studio delle grandi lotte del movimento operaio è mescolato con la curiosità per le eresie religiose, il marranismo e figure come Giovanna d'Arco.

Il dialogo tra il marxismo classico e la costellazione anti-positivista francese (in particolare Péguy e Blanqui) interpretato attraverso Benjamin, è anche mescolato, nel suo lavoro, con il marxismo occidentale e figure importanti ma isolate come Lucien Goldmann o Henri Lefebvre. Da lì dialoga criticamente con le filosofie contemporanee dell'evento, con Foucault e con correnti post-strutturaliste. Ha anche mostrato interesse (sebbene ciò si rifletta in modo negativo nel suo lavoro scritto) per facilitare i contatti di contatto con le correnti ispirate alla sociologia di Bourdieu che negli anni '90 hanno avuto molta influenza sul paesaggio francofono, dopo l'emergere di Bourdieu come intellettuale riferimento dei media anti-neoliberisti in seguito agli scioperi del 1995.

Il risultato finale è un lavoro con uno stile molto personale e letterario, pieno di metafore e formulazioni liriche, scritto con un forte senso di urgenza personale dopo l'inizio della sua malattia nell'aprile 1990. La sconfitta politica e la malattia personale, da un lato, tenacia e volontà di resistenza politico-vitale, dall'altro. Questa è la tensione latente in cui Bensaïd sviluppa il suo lavoro. Un'opera veloce e frettolosa, in cui non c'è tempo per un'esegesi sistematica o monografie dettagliate. I suoi libri si incrociano in diagonale e in fretta una serie di temi onnipresenti il cui sviluppo è fatto in una spirale espansiva ma senza mai essere esplorato in profondità. Qui sta l'interesse e il punto debole del lavoro di Bensaïd, tanto sistematico quanto stimolante. Bensaïd indica i percorsi ma non si spinge troppo in là, gettando idee che devono essere studiate con più calma e talvolta concludendo frettolosamente la discussione senza esserci penetrate abbastanza. Nelle pagine dei suoi libri vive una galassia di concetti e autori che configurano un paesaggio pieno di momenti abbaglianti ma che la penna rapida e letteraria dell'autore si rifiuta di disegnare in modo più accurato.

Ci sono molti aggettivi che possono essere attribuiti al marxismo di Bensaïd. "Marxismo pasquale" come Löwy fa riferimento a Lucien Goldmann 4 /. Possiamo anche parlare di "marxismo kairotico", come ho sottolineato in altre occasioni 5 /. O semplicemente definirlo un marxismo strategico, per la sua attenzione primaria sulla questione strategica, e / o un marxismo prematuro, riprendendo il suo riferimento nietzschiano a Marx. Certamente si adatta anche il termine "marxismo malinconico",

usato da Arno Münster in relazione a Benjamin 6 /. È possibile che tutte queste qualifiche catturino aspetti del lavoro di Bensaïd e che, allo stesso tempo, catturino il significato globale del suo pensiero. Forse, il marxismo strategico, kairotico e prematuro, impregnato di malinconia e risonanze pasquali?

Un decennio dopo la sua morte, il lavoro di Bensaïd deve ancora essere completamente rivisto. Nonostante il crescente interesse per i suoi contributi politico-teorici, che si sono materializzati con un numero lento ma reale di opere dedicate al suo studio 7 /, il lavoro di Bensaïd gode ancora di scarso riconoscimento e diffusione. È ancora necessario e possibile fare nuove incursioni in esso, emergere idee e riflessioni che ci sfidano nel nostro presente e ci permettono di andare oltre. In altri articoli ho già analizzato diverse sfaccettature del lavoro di Bensaïd 8 / e in questo documento mi concentrerò in particolare su una specifica questione centrale nella sua produzione intellettuale: la sua svolta messianica sotto l'influenza di Walter Benjamin e lo sviluppo di ciò che lo stesso Bensaïd chiamerà una "ragione messianica" che, in correlazione con il suo background marxista classico, sarà la base della riflessione teorico-politico-strategica che svilupperà negli ultimi due decenni della sua vita.

Alla ricerca della ragione messianica

Le origini della svolta bensaïdiana verso Benjamin risalgono alla seconda metà degli anni ottanta, segnata da un contesto di sconfitta e declino, dopo il crollo delle speranze rivoluzionarie degli anni sessanta e settanta. C'erano diversi pensatori di sinistra che cercavano nel filosofo e critico tedesco un nuovo modo di comprendere la storia e fare un bilancio del ventesimo secolo. "Senza passato, senza mattine. Senza aspettative, senza sogni in avanti. In fretta! In fretta! Vivi in fretta! Forse non era mezzanotte del secolo, ma la fine di un pomeriggio tossico, che è stato ritardato in una nicchia micidiale" 9 / Anche se la sua produzione scritta non si schiuse fino alla fine del decennio, Bensaïd dedicò gran parte di essa alla riflessione teorica. Fu, in un momento di ritiro per la sinistra, studiare nuovamente le basi dell'impegno rivoluzionario, per "cercare di nuovo i motivi di una passione, per ravvivare la sua fiamma" 10 /.

Nel suo libro *Strategy and Party* 11 / pubblicato nel 1987 un riferimento a Benjamin, una menzione della Tesi XII, appare per la prima volta in una nota a piè di pagina, criticando la concezione

positivista e scientifica del marxismo prevalente nel movimento operaio: “Questa concezione scientifica del marxismo, che si trova nella socialdemocrazia della Seconda Internazionale, è ciò che il diamat erige nell'ideologia statale per lo stalinismo. Questo è ciò che Walter Benjamin cattura perfettamente nella sua tesi di storia della filosofia” 12 /.

Poco dopo, il suo libro sul maggio '68, scritto nel 1988 con Alain Krivine (ma essenzialmente scritto da Bensaïd), si apre con una citazione della tesi VI di Benjamin: “Il dono di accendere in passato la scintilla della speranza da solo È stato concesso allo storico intimamente convinto che i morti non saranno al sicuro davanti al nemico quando vincerà. E questo nemico non ha smesso di vincere” 13 /.

Il libro, significativamente intitolato *Mai Sì! Rebelles et repentis 68-88*, fu un equilibrio strategico del maggio '68 e una rivendicazione dello spirito di rottura prima delle dimissioni che si sono verificate dopo l'ascesa dei filosofi Nouveaux nella seconda metà degli anni Settanta, all'apice del Mitterrandismo negli anni ottanta.

A causa del suo stile e contenuto, questo è un lavoro fondamentale nella produzione bensaïdiana, a metà strada tra gli scritti più militanti, essenzialmente orientato verso i membri (o l'ambiente) della sua organizzazione, che scrisse dagli anni sessanta a *Strategy and Party* nel 1987 e il suo più ampio lavoro di strategia teorica iniziato con *Moi la Révolution* nel 1989. Quest'ultimo libro ha aperto una sorta di trilogia sulla storia e la memoria formata anche da *Walter Benjamin, sentinelle messianique* (1990) e *Jeanne de guerre lasse* (1991). La chiave dell'intera trilogia è la figura di Benjamin e, in particolare, la sua tesi di storia della filosofia, che disegna una concezione messianica della storia aperta e una critica agli ingranaggi del progresso che inverte il rapporto tra storia e politica a favore del secondo. Nella trilogia di Bensaïd, si oppone all'ondata del clima politico intellettuale dell'epoca, cercando ispirazione da coloro che incarnano la massima formulata da Walter Benjamin di "passare il pennello contro la storia" nella sua Tesi VII 14 /.

Il primo libro della trilogia bensaïdiana, *Moi la Révolution* (1989), tentò di rilasciare, nel mezzo del bicentenario, il ricordo della Rivoluzione della sua pietrificazione rituale e dell'addomesticamento politico da parte della Repubblica. Parlando in prima persona, la Rivoluzione, sotto la penna di Bensaïd, si è rivolta al Presidente della Repubblica, il socialista François Mitterrand, affermando: “Vorresti essere in grado di commemorarmi in pace; e, per fare questo, cancella gradualmente la mia traccia, nella lunga routine delle riforme, quei tristi tessitori, quei grigi Penelopi” 15 /. Arrabbiato, la

rivoluzione rimproverò il presidente: "Mi hai bandito, escluso, mi ha esiliato dal mio anniversario" 16 /. Di fronte a un bicentenario politicamente innocuo in cui la pietrificazione della memoria della rivoluzione è parallela allo svuotamento di tutto il suo contenuto reale, la rivoluzione diventa indignata: sulle labbra: è vecchia ... dorme ... vai a giocare oltre ... Soprattutto non svegliarla. Faccio finta. Ti vedo sotto le palpebre chiuse; a proposito, dormo solo con un occhio chiuso; Non mi manca nessuno dei tuoi sussurri" 17 /.

Il terzo libro della trilogia, *Jeanne de guerre lasse*, presentava la forma di un dialogo tra l'autore e la *Maid of Orleans*, apparso sotto forma di una voce spettrale per ventitre notti consecutive, dall'8 maggio (data della sua vittoria in Orleans) fino al 30 maggio (data di esecuzione). Questa forma dialogica ha i suoi echi nel *Dialogo de L'historire et l'âme charnelle* de Péguy scritto nel 1909 18 /, nelle voci di Juana e, in un certo senso, riprende il dialogo tra storia e memoria con cui è finita il secondo libro della trilogia, *Sentinelle Messianique* (e che tratterò in seguito). In tutto il libro, Bensaïd e Juana hanno avuto una conversazione immaginaria ai margini della quale hanno criticato il mondo attuale e un ritratto di Juana come emblema di una politica di resistenza all'oppressione e contrario al santo canonizzato e al mito nazionale francese. All'inizio del libro, la fanciulla immaginaria, pronta a rompere il corsetto in cui era intrappolata, giustificava il suo aspetto all'autore con queste parole: "Perché tu? Per rispondere alla fedeltà dell'attesa. Ho bisogno di complicità. Devo essere sincero senza sottopormi a un interrogatorio. Ne ho abbastanza. E perché adesso? Poiché sono stato condannato per troppo tempo alla ripetizione della mia tortura, aspetto la mia liberazione (...). Lasciare i miei vincitori significherebbe perpetuare il mio falò, eterna la mia condanna" 19 /.

La sua *Jeanne* è apparsa nel 1991 in un contesto politico caratterizzato dal trionfo ideologico del neoliberismo in cui il "possibile" e il "forse" erano evaporati. Eravamo quindi nel bel mezzo della riorganizzazione del mondo operata tra la caduta del muro di Berlino nel 1989, la prima guerra del Golfo nel 1990-91 e la rottura dell'URSS nel 1991. Era il periodo del "nuovo ordine mondiale" di Bush Sr. e della "fine della storia" di Fukuyama. "Alcuni tempi nauseabondi e maniacali, in cui corpi disgustosi lasciano gli armadi, dove illusioni che vorremmo credere eccezionali minacciano di diventare la regola" in cui, appunto, al contrario "*Joanna* appare tutta freschezza" 20 /.

In Francia a quel tempo la figura di Giovanna d'Arco veniva rivendicata dall'estrema destra del Fronte

Nazionale di Jean Marie Le Pen che cercava di farla diventare un simbolo patriottico della sua nostalgia per una Francia imperiale e pura, in un contesto in cui si trovava la sinistra alla difesa nel campo della memoria storica, dopo aver abbandonato o convertito in memorie dolcificate e innocue i loro riferimenti tradizionali come la Resistenza, il maggio del 68 o la stessa Rivoluzione francese. "La sinistra ha la sua memoria in pessime condizioni. Amnesia generalizzata. Troppi serpenti inghiottiti, troppe promesse non mantenute. Troppe questioni errate, cadaveri negli armadi. Da dimenticare, nemmeno più da bere, è gestito. La Grande Rivoluzione? Liquidata nell'apoteosi del bicentenario, la Comune, l'ultima follia utopica degli arcaici proletari, la Rivoluzione Russa, sepolta con la controrivoluzione stalinista, la Resistenza, non troppo pulita quando la osserviamo da vicino. Non c'è più nascita. Non ci sono riferimenti" 21 /.

Tra *Moi la Révolution* e *Jeanne de guerre lasse*, il secondo libro della trilogia, Walter Benjamin *sentinelle messianique*, gettò le basi per la sua ragione messianica. La svolta messianica benjaminiana è connessa, tuttavia, con un ritorno allo stesso Marx, il cui studio fu dedicato durante gli anni '80. Lo stesso Bensaïd sottolinea che la trilogia di memoria e storia segna una deviazione fortunata per tornare meglio a Marx, con un altro aspetto e nuove prospettive. I nuovi indizi teorici esplorati e le tre opere "sembravano lontani da Marx. Erano - le date mostrano loro - un percorso parallelo, per tornare meglio alla questione del comunismo" 22 /. In nessun caso riflettevano "una mistica tentazione di che molti altri hanno ceduto a causa dell'eclissi messianica" 23 /. Cioè, la diversione a Benjamin e il ritorno a Marx fanno parte del movimento simultaneo di Bensaïd.

Bensaïd intraprende il cammino verso la ricerca di una nuova ragione strategica, fondata su una ragione profetica e messianica in relazione con il bagaglio strategico del marxismo rivoluzionario classico, sulla scia di autori come lo stesso Marx, Lenin o Trotsky. Vale la pena ricordare quest'ultima domanda per comprendere bene il significato della sua profezia e messianismo e le sue implicazioni pratiche. È a partire da un classico bagaglio marxista che Bensaïd compie una svolta messianica. Se il secondo ci consente di ripensare e aggiornare il suo bagaglio precedente, il primo consente una certa interpretazione del messianismo, la sintesi di entrambi è la ragione messianica delineata in *Sentinelle* e la politica profana che sviluppa durante il suo lavoro successivo. La forma finale che prenderà la sua concezione dell'impegno rivoluzionario disegnato sotto il prisma benjaminiano sarà, riprendendo la scia della reinterpretazione marxista della scommessa pasquale di Lucien Goldmann,

quella di una "scommessa malinconica", nata dalla verifica permanente del divorzio tra il necessario e il possibile 24 /.

Sentinella Messianica

Il secondo volume della trilogia, *Walter Benjamin Sentinelles Messianiques*, è la chiave di volta di tutti e tre i libri e costituisce uno dei momenti decisivi dell'opera bensaidiana. Da allora la prospettiva messianica costituisce lo sfondo generale del suo lavoro, in cui svilupperà più specificamente le riflessioni sulla ragione messianica e sulla politica profetica in *Le Pari Melancolique* (1997) e, soprattutto, in *Résistances* (2001) 25 /. La svolta verso Benjamin fa parte di una più ampia incursione nel mondo dell'ebraismo eterodosso e delle eresie religiose con l'obiettivo apparentemente paradossale di riformulare una politica e una strategia profane 26 /. Insieme al messianismo benjaminiano, Bensaïd sarà ispirato da numerosi passaggi della sua opera nel marranismo, ovvero negli inferi dei convertiti ebrei costretti al cattolicesimo nel XV secolo, la cui contraddittoria situazione di doppia eresia riguardo al cattolicesimo imposto e al giudaismo comunitario, ha considerato uno stimolo a pensare ai dibattiti contemporanei sulle identità e a trovare un equilibrio tra continuità e discontinuità rispetto alla propria tradizione politica nel ripensare una strategia rivoluzionaria per il 21 ° secolo.

Sentinelles Messianiques è un'opera scritta in uno stile frammentario e non strutturato. Riflette una forma di scrittura molto caratteristica di Bensaïd, che trova la sua giustificazione nello stesso Benjamin e nella sua scrittura aforistica, frammentaria e articolata attorno all'assemblea e alla composizione. "Metodo di realizzazione di questo lavoro: quello di un'assemblea letteraria. Niente da dire, basta mostrare" scrive Benjamin nel *Libro dei Passaggi* 27 / progettando un montaggio letterario di ispirazione cinematografica (disegnando, come dice Pierre Missac, una sorta di paradigma cinematografico 28 /). In questo stile bensaidiano, che non usa il montaggio ma è frammentario e letterario, sta sia la sua forza (la capacità di formulare idee e intuizioni suggestive) sia la sua debolezza (mancanza di sistematicità e una certa tendenza alla dispersione).

Il libro di Bensaïd non appare nella solita letteratura di riferimento su Benjamin e il suo impatto nel corpus degli studi su Benjamin fu, quando apparve, modesto 29 /. In realtà non è uno studio di

Benjamin, ma una riflessione politico-strategica che prende Benjamin come punto di partenza e asse. La lettura bensaïdiana di Benjamin è selettiva. Sembra piuttosto un tentativo di comprendere il presente e il passato, al fine di trasformare il futuro da Benjamin, piuttosto che un'esegesi del suo pensiero. Per Bensaïd "Benjamin a sua volta diventa un'immagine dialettica, il punto di cristallizzazione di un pensiero messianico alle prese con l'ipostasi della ragione storica" 30 /. Riconosce che la sua è una possibile interpretazione di Benjamin, non l'unica, ma legittima basata sui suoi testi 31 /. Bensaïd ci presenta un "Benjamin politico" che "politicizza la storia e l'estetica" 32 /. Un Benjamin da cui pensare politicamente un momento incerto, un "presente perplesso, assalito da un passato inesauribile che trasporta attraverso shock improvvisi e strizza l'occhio, in disordine, le sue verità censurate e i suoi dubbi fantasmi" 33 /. La sua rivendicazione politica di Benjamin è in contrasto con le letture depoliticizzate o meramente culturali del critico tedesco. È un esercizio di ciò che Esther Leslie 34 / chiama, giocando con Tesi VI, il rifiuto del conformismo dominante delle interpretazioni convenzionali e depolitiche di Benjamin da cui deve essere strappato.

La "sentinella messianica" è l'immagine con cui Bensaïd evoca Benjamin, assumendo una figura profetica e messianica classica, quella della sentinella. Un'immagine che si collega alla tradizione del Benjamin di pensare attraverso immagini dialettiche. "L'immagine dialettica è un fulmine", afferma il critico tedesco 35 /. Con l'immagine della "Sentinella Messianica" Bensaïd evoca la relazione benjaminiana tra ricordo-tempo di redenzione-ora e l'attesa e la ricerca incessante nel presente di nuove possibilità, anche quando queste sembrano inesistenti, per cambiare il futuro e riscattare il passato. Nel libro Bensaïd si trasforma in un'altra particolare sentinella messianica, in questo caso una sentinella strategica alla ricerca delle crepe del tempo storico. Bensaïd è attratto dal carattere eretico ed estraneo di Benjamin, che ha avuto una vita "in sventura". 36 / Il contrattempo sarà, in effetti, un concetto chiave nel futuro lavoro bensaïdiano, tratto da Marx che lo usa (*zeitwidrig*) nella Prefazione alla prima edizione del Capitale: nonostante le grandi differenze tra il 1989-90 e gli ultimi anni di Benjamin, è difficile non immaginare che Bensaïd, sottolineando la sventura di Benjamin, non stia facendo parallelismi con la situazione politica-vitale di tutti i rivoluzionari della generazione degli anni sessanta che erano ancora fedeli alla lotta. Ricorda che la fedeltà di Benjamin al misticismo ebraico "lo teneva fuori dalle ragioni statali, trionfante nello stalinismo, embrionale nel sionismo" 37 / Un estraneo nella grondaia la cui lucidità deriva proprio dalla sua marginalità.

Bensaïd apprezza la procedura di Benjamin per il dettaglio, il piccolo, l'infimo. Sfruttare l'opzione del minuscolo è una "strategia di urgenza nel cuore della catastrofe" 38 /, in un contesto di decostruzione del grande artificio dello stato e della ragione astratta. Questo modo di ragionare è quello che sembra più appropriato a Bensaïd stesso per ricostruire il pensiero strategico in un contesto di sconfitta. Tuttavia, è bene capire il comportamento di Bensaïd lì: la sua non è un'ode al frammentario, né l'elaborazione di pensieri parziali. Sosterrà sempre la necessità di avere una visione del mondo generale e un pensiero strategico in grado di elaborare sintesi sui grandi processi politici e di essere al servizio di un progetto rivoluzionario a favore di un'altra società. Il montaggio benjaminiano, la scrittura basata su citazioni e commenti, la sua natura caleidoscopica, non è, ricorda Bensaïd, una rinuncia alla prospettiva generale. Benjamin "non si abbandona al caos dei frammenti, allo sgretolamento degli aforismi. Distrattamente, pazientemente, con modestia, raccoglie e rimprovera i suoi frammenti, si unisce a loro e segna, convinto che c'è ancora ordine in questo caos" 39 /.

Gli anni '80 hanno testato gli schemi strategici in cui Bensaïd e la sua tradizione erano stati formati dagli anni '60 in poi. Come egli stesso sottolinea: "il nostro universo di pensiero non era crollato. Tuttavia, ha subito una dura prova. La crisi era triplice: crisi teorica del marxismo, crisi strategica del progetto rivoluzionario e crisi sociale del tema dell'emancipazione universale" 40 /. Ma, ancora sottoposto a un rigoroso stress test, e più di una smentita, il pensiero strategico sulla corrente di Bensaïd non si era interrotto. È proprio questa situazione di crisi senza collasso, che gli consente di ricostruire attraverso i dettagli per, a partire dal più piccolo, dare un senso al generale senza cadere in un frammentarismo senza una prospettiva globale. Bensaïd va al frammento perché sullo sfondo parte di una globalità che, in crisi, battuta e riluttante, fornisce ancora coordinate minime per l'orientamento. Quindi cerca i lampi per illuminare meglio un pensiero strategico che deve essere ricostruito.

Messianismo strategico e profano

Messianismo? L'uso colloquiale e convenzionale del termine è accusato di connotazioni negative. Nell'attività politica e sociale è associato, in larga misura, a comportamenti mistici e credenze irrazionali, e a leadership autoritarie di guru obsoleti. In un'intervista sull'argomento del libro Bensaïd

ha ammesso che la questione del messianismo potrebbe generare polemiche, a causa del significato negativo che il termine ha nel suo uso quotidiano, in questo caso a causa della sua associazione con un'attesa passiva o la sacralizzazione del ruolo liberatorio del proletariato: "Il buon senso oggi concepisce il messianismo in modo peggiorativo, sia con l'attesa passiva per la liberazione promessa, sia come la volontà di dare a un soggetto messianico (in questo caso il proletariato) una missione utopica. Questa è una versione volgare e volgare per me" 41 /.

In realtà, il concetto di messianismo si riferisce alla salvezza perpetrata dal Messia. Il termine deriva dall'ebraico "mâshîa" (il cui equivalente greco è "Christós") e appare nella Bibbia 38 volte. Nell'Antico Testamento significa "unto" e si riferisce in generale al Re o al grande sacerdote, mentre nel Nuovo Testamento il termine acquisisce una dimensione escatologica applicata a Gesù. Se si riferiva inizialmente al re David, dopo la rovina di Gerusalemme e del Tempio, la nozione di Messia si è evoluta per incarnare l'attesa che un salvatore indeterminato arrivi 42 /.

Il messianismo ha la sua origine nei testi dell'ebraismo, della prima Bibbia e della Kabbalah in seguito (la scuola mistica ebraica emergente si è sviluppata dal XII secolo e la cui versione moderna è ampiamente derivata dagli insegnamenti di Isacco Luria nel XVI secolo). Ma, come hanno studiato Michael Löwy o Anson Rabinbach 43 /, è stato reinventato nel ventesimo secolo da una nuova generazione di intellettuali ebrei dell'Europa centrale in una pausa generazionale con i loro genitori che avevano abbracciato il percorso dell'assimilazione culturale. La sua nuova religiosità sarà mistica e romantica e avrà il messianismo come elemento centrale. Questo è lo sfondo politico-culturale per comprendere il particolare lavoro di Benjamin. Tuttavia, il termine "messianismo" ha usi più ampi ed è stato usato in contesti abbastanza diversi. Come sottolinea Bensussan, nel suo uso si possono distinguere tre livelli distinti: il messianismo proprio della tradizione ebraica, la sua secolarizzazione da parte delle filosofie della storia teleologica e la sua critica dalle filosofie dell'evento 44 /. Tre significati del termine che sono, in ogni caso, correlati e che in un modo o nell'altro sono correlati in Bensaïd.

Bensaïd va a Benjamin alla ricerca del messianismo politico. Ma la particolarità della svolta del Benjamin di Bensaïd non è solo il suo interesse per un Benjamin politico, sulla scia di altri autori come Löwy o Eagleton 45 /, ma soprattutto il suo uso strategico dell'autore della tesi. Bensaïd spiega

l'approccio strategico della sua lettura di Benjamin e il suo uso di Benjamin per pensare strategicamente all'inizio del suo libro: "La politica non è una questione di Stato. È il pensiero strategico del presente, la possibilità di interrompere il corso del tempo, dal biforcarsi verso percorsi inesplorati, la disponibilità a vedere emergere il Messia che non osava più, senza confessarlo, aspettare. Passato e futuro sono perennemente in conflitto" 46/.

Nella sua analisi di Benjamin, non è chiaro se Bensaïd consideri questa lettura strategica della ragione messianica come il proprio contributo di Benjamin o se, al contrario, ritenga che questa dimensione strategica sia già presente nell'opera di Benjamin. I contributi e le interpretazioni di Benjamin sono contrastanti nei suoi testi, ma sembra considerare che in un modo o nell'altro la dimensione strategica è già presente in Benjamin quando scrive: "La ragione messianica è al contrario un pensiero strategico. Dietro la delicatezza di Benjamin, c'è un Messia armato" 47 /. Questa è una posizione che critica Traverso, per il quale la strategia è assente negli scritti del Benjaminian, quindi considerare che il messianismo di Benjamin ha caratteristiche strategiche è, almeno, "audace" e "mostra certamente un mimetismo che nasconde due itinerari eterogenei: quello del critico letterario affascinato dalla rivoluzione [Benjamin] e quello del militante rivoluzionario gonfio di letteratura [Bensaïd]" 48 /. Terry Eagleton, d'altra parte, afferma che le tesi di Benjamin sono un "superbo documento rivoluzionario", ma in cui la lotta di classe viene evocata in termini di "coscienza, immagine, memoria ed esperienza" ma senza affrontare "la questione delle sue forme politiche". Il profeta messianico rivoluzionario è "ricco di saggezza perché è povero in pratica" e manca di capacità organizzativa 49 / osserva Eagleton, che considera anche l'affermazione benjaminiana nella Tesi XVIII-A secondo cui "ogni momento c'era in lui la piccola porta attraverso cui poteva entrare il Messia" 50 / non può essere letto strategicamente, poiché la rivoluzione è qualcosa che accade solo in condizioni molto specifiche. In realtà, il messia strategico è quello di Bensaïd, non quello di Benjamin, ignaro della riflessione strategica in senso lato, sebbene fornisca immagini suggestive che ci permettono di pensare in modo strategico.

Nella sua analisi di Benjamin, non è chiaro se Bensaïd ritenesse che questa lettura strategica della ragione messianica fosse un proprio contributo a partire da Benjamin o, al contrario, ritenga che questa dimensione strategica sia già presente nell'opera di Benjamin. Propri contributi e interpretazione di Benjamin si mescolano nei suoi testi, ma sembra considerare che in un modo o

nell'altro la dimensione strategica sia presente in Benjamin quando scrive: “La ragione messianica è un pensatore strategico. Dietro la delicatezza di Benjamin, c'è un Messia armato”⁴⁷ /. Questa è una posizione che critica criticamente Traverso per il quale la strategia è assente negli scritti del Benjamin, che considerando che il Messianismo di Benjamin ha caratteristiche strategiche è, almeno, "audace" e "mostra certamente un mimetismo che non è dovuto all'itinerario eterogenei: quello del critico letargico affascinato dalla rivoluzione [Benjamin] e quello del militante gonfio rivoluzionario della letteratura [48]] 48 / Terry Eagleton, da un'altra parte, afferma che la testa di Benjamin era un "documento superbo rivoluzionario", ma in cui la lotta di classe viene evocata in termini di "coscienza, immagine, memoria ed esperienza" ma senza entrare "la questione delle sue forme politiche". Il profeta rivoluzionario messianico è "ricco di saggezza perché è povero in pratica" e manca di capacità organizzativa organizzativa 49 / osserva Eagleton, che considera anche l'affermazione benjaminiana in Tesi XVIII-A secondo cui "ogni secondo era la piccola porta in quello che Potrebbe entrare in Messia ”⁵⁰ / non può essere letto strategicamente, poiché la rivoluzione è qualcosa che accade da solo in condizioni molto specifiche. In realtà, la messia strategica è quello di Bensaïd, non quello di Benjamin, ignaro della riflessione strategica in senso lato, tuttavia fornisca immagini suggestive che ci vuole di pensare in modalità strategica.

Il messianismo strategico bensaïdiano è chiaramente profano. O, in altre parole, il pensiero strategico che Bensaïd sviluppa sulla base del messianismo è al servizio di quella che chiamerà una politica profana. "Profano" è, infatti, un termine ricorrente nei suoi scritti in cui allude a una politica, a una storia, a una rivoluzione, profano. Il riferimento alla politica profana ha a che fare con due diversi motivi ⁵²/: primo, le critiche ricorrenti in molte sue opere ⁵³ / all'ascesa del comunitarismo, della politica dell'identità e della religione nella sfera politica; secondo, il suo rifiuto delle visioni teleologiche della storia con un fine predestinato. Entrambe le domande, fondatori di una politica profana, vengono risolte, tuttavia, con riferimenti secolarizzati presi dall'immaginario religioso. Bensaïd usa concetti religiosi in un senso completamente profano, senza un accenno di religiosità. In realtà, li spinge a porre fine alla religiosità latente nelle interpretazioni positiviste e teleologiche del marxismo e nell'opera dello stesso Marx. "Rianimando i possibili, Marx, nonostante la sua grande opera di pulizia, non sfugge affatto ai resti della religiosità scientifica, storica, progressiva, così caratteristica del suo secolo” ⁵⁴/.

Nella sua ricerca di una politica profana, Bensaïd vede in Benjamin l'evoluzione finale del pensiero messianico e l'evoluzione della nozione del Messia stesso, attraverso la sua fusione tra teologia e marxismo. Ecco come riassume Bensaïd: "Con Benjamin, il Messia pone fine alla sua metamorfosi. Fino a poco tempo fa, un messaggero del futuro, carico di terribili promesse divine, ribaltato dall'insurrezione razionale di Spinoza, restaurato ma gentilizzato e invecchiato, diventando fiducioso e confortante dei giorni male, eccolo finalmente, non di fronte, ma tra noi. Inchiodato nell'attesa. Installato nel presente. Secolarizzato. Superare in politica la sua preistoria teologica e filosofica.

In breve, il Messia di Benjamin è orientato al presente ed è secolarizzato. Tuttavia, la seconda di queste caratteristiche a lui attribuite da Bensaïd è, come sottolinea Traverso nel suo commento sul libro bensaïdiano, errata poiché in realtà il suo messianismo mantiene il suo carattere marxista e teologico allo stesso tempo, come sostiene Löwy nel suo Avviso di fuoco 56 /. Cosa che non significa negare l'impronta politica del suo messianismo, ma capire che ha anche una matrice teologica. È il messia secolarizzato e profano di Bensaïd, non quello di Benjamin. La ragione messianica bensaïdiana si basa su concetti teologici per sostenere una politica profana, mentre la politica di Benjamin rimane un'alleanza articolata tra marxismo ed ebraismo.

Benjamin mescolò il marxismo e il messianismo ebraico, in un'impresa intellettuale che generò confusione e opinioni trovate nei suoi amici e in seguito analisti, facendo una lettura eretica e non convenzionale di entrambi. Mosès sottolinea che il suo lavoro include un paradigma teologico, estetico e politico che si sovrappongono, creando una "nuova gerarchia degli elementi che lo costituiscono" senza eliminarsi a vicenda, le tesi e il libro dei passaggi sono il culmine del loro paradigma politico 57 /. Può essere inserito, in seguito a Löwy 58 /, all'interno di un "ambiguo ateismo religioso" in cui sebbene i motivi ebraici siano secolarizzati nel progetto socialista, gli aspetti religiosi rimangono centrali nel loro pensiero politico.

La posizione di Bensaïd non rientra interamente in nessuna delle scuole di interpretazione di Benjamin e delle sue tesi. Chiaramente non fa parte di quelli che, come Brecht, minimizzano (o diffidano) la dimensione teologica del suo pensiero, né di quelli che, come Scholem, fanno lo stesso con il marxismo, né di quelli che, come Habermas, vedono il tentativo di riconciliare il marxismo e la teologia ebraica come un compito fallito 59 /. Bensaïd non vede alcun problema nel giudaismo o

nel marxismo di Benjamin, né li considera incompatibili. Al contrario, in *Sentinelle* sottolinea come la *Tesi I* stabilisca una nuova alleanza tra marxismo e teologia, in cui quest'ultima è un aiuto nella lotta contro il positivismo meccanicistico. Ma sembra considerare erroneamente che il risultato di questa alleanza nel pensiero di Benjamin è la secolarizzazione della visione messianica, e non una concezione che mantiene elementi teologici e marxisti, a beneficio di una politica profana.

Ragione eretica

Nell'opera di Bensaïd, Benjamin è la porta di accesso a una nuova galassia di autori. "Il gioco di pista benjaminiano ha gradualmente scoperto uno scenario di pensiero (Blanqui, Péguy, Sorel, Proust) sconcertante" 60 /. A parere di Benjamin Bensaïd si ricollega con una tradizione eterogenea antipositivista eretica e francese. "Nella sua galassia malinconica [di Benjamin], attraverseremo le sue stelle gemelle [di Benjamin] e sentiremo le attrazioni di affinità discretamente elettive. Fino a quando non troveremo le minuscole biforcazioni da cui iniziano percorsi ancora inesplorati", annuncia all'inizio di *Sentinelle* 61/.

Di tutti gli autori (ri)scoperti attraverso la via di Benjamin, due saranno le figure centrali a cui Bensaïd ricorre per integrare la sua ragione messianica di ispirazione benjaminiana: Blanqui e Péguy. Nella rapida e non sistematica, ma stimolante, penna di Bensaïd, spesso Benjamin, Péguy e Blanqui formano un trio inseparabile, in cui le idee dei tre autori si mescolano e una viene utilizzata per interpretare l'altra. I tre articolano un triangolo concettuale in cui Benjamin è saldamente posizionato al vertice. Da Péguy prende la sua critica della ragione storica, del progresso, della temporalità meccanica e del positivismo dominante nel socialismo francese tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Da Blanqui, prende anche il suo feroce antipositivismo e, soprattutto, la nozione di "biforcazione" che influenza una concezione non lineare del tempo storico. Gli altri autori di quella tradizione estranea (Sorel, Proust, Bernard Lazare ...) svolgono un ruolo minore (sebbene rilevante in alcuni aspetti come Sorel).

Da Benjamin disegna una costellazione di affinità gravitazionali con le quali disegnare una doppia genealogia e opporsi alla ragione degli sconfitti e degli allori una ragione critica, dialettica e messianica: "Il primo legame tra Cartesio e August Comte, la sociologia universitaria, il razionalità

astratta, statale e burocratica, al ritorno dello stalinista-cartesiano Glucksmann, passando attraverso la beffa di Voltaire - gli altri principali Pascal e Rousseau, Blanqui e Mallarmé, Péguy e Sorel, Baudelaire, sputando il suo disgusto per Voltaire (. ..) Il meno religioso dei due non è ciò che si pensa" 63 /. La ragione messianica bensaïdiana si oppone alla ragione di Stato, positivismo o feticci della storia universale. Riferendo la "saggezza di Abraham Aboulafia" (cabalista del XIII secolo) e la "scienza tedesca di Marx", antipositivista, Bensaïd costruisce un'altra ragione, che "non è meno ragionevole dell'altra" 64 /. Il messianismo funziona in questo modo come un allarme contro il progressivismo positivista: "è un principio di vigilanza contro la placida e sonnolenta fiducia nelle leggi del progresso e della storia che costano così tanto il movimento operaio" 65/.

Tra *Sentinelle Messianique* e *Marx l'Intempestif*, pubblicato nel 1995 e che costituisce il suo lavoro più importante, sviluppa una critica della temporalità meccanica basata sulla fisica contemporanea che rifiuta il meccanicismo newtoniano, alla ricerca di una nozione aperta e complessa di causalità. La nozione di biforcazione (da Blanqui alla teoria del caos) acquisisce centralità sia concettuale che strategica nel pensiero bensaïdiano. Serve a comprendere la discontinuità e l'impossibilità dell'avanzamento rettilineo. Bensaïd riassume così la relazione tra causalità aperta e messianismo: "Sconcertante per la ragione classica, questa nuova causalità è immediatamente riconosciuta e accettata dalla ragione messianica" 66 /. La ragione strategica si basa su una visione non meccanicistica o lineare della storia e dei processi sociali. Implica il pensiero e la recitazione presupponendo una storia indeterminata. "Chiamiamo questo motivo aperto al messianico casuale", scrive in *Sentinelle* 67 /. Con il Messia, "la storia è popolata forse con indicazioni, non con incertezza, distacco o indifferenza, ma con speranza profetica in un tempo modificabile. Questi possono sostenere la ragione del principio di resistenza" 68/.

Il messianismo di Benjamin gli permette di pensare a una relazione tra storia e politica, in cui prevale la seconda. Questa lunga citazione dal *Libro dei Passaggi*, appartenente alla sezione K, è la chiave dell'interpretazione bensaïdiana di Benjamin: "La svolta copernicana prodotta nella visione storica consiste nel non aver preso come punto fisso ciò che è già stato", al quale risultato il presente sarebbe costretto a condurre, tra i punteggi, per quanto riguarda la conoscenza solo nella direzione di quel "marchio". Ma ciò che è ora necessario è invertire questa relazione; ciò che è stato ora deve essere trasformato nel suo capovolgimento dialettico, nell'irruzione di ciò che la coscienza è rigorosamente

sveglia. La politica ottiene il primato sulla storia” 69 /. L'abbandono della feticizzazione della storia non implica cadere in una visione frammentaria e contingente. La storia “non ha significato filosofico. Ma è politicamente comprensibile e strategicamente pensabile” 70 /. Questa è una questione decisiva, poiché la storia aperta di Bensaïd è fondamentalmente una storia strategica.

Se Sentinelle è il suo primo approccio alla domanda, sarà in Marx l'intempestif che sviluppa una maggiore riflessione sulla nozione di causalità stessa e sulla sua relazione con una concezione aperta e non fatalistica della storia. Nella presentazione del suo Intempestif, Bensaïd sottolinea che per il suo viaggio con Marx ha scelto la mediazione fondamentale di Benjamin e Gramsci. Entrambi gli autori godono della simpatia bensaïdiana per il loro status di estranei ed eterodossi. "I loro tragici destini degli estranei hanno permesso loro di ascoltare ciò che è rimasto impercettibile per la maggior parte dei discepoli dichiarati, si sono affrettati a tradurre le insolite parole di Marx in un linguaggio familiare, che è necessariamente quello dell'ideologia dominante" 71/.

Nonostante il ruolo che interpreta nell'architettura di Marx l'Intempestif, la riappropriazione di Gramsci da parte di Bensaïd è sbilanciata. Bensaïd usa Gramsci nel campo epistemologico, per comprendere il materialismo storico e le critiche al positivismo. Ma nella sua riflessione strategica Gramsci ha un ruolo secondario. Bensaïd non pensa alla strategia con Gramsci come mediazione fondamentale, ma solo come mediazione secondaria. I suoi usi strategici di Gramsci sono generalmente difensivi, di fronte alle appropriazioni di tipo riformista dell'opera dell'italiano, sia nel caso dell'Eurocomunismo negli anni Settanta, sia nel post-marxismo di Laclau e Mouffe nella loro Hegemonía y estrategia socialista 72 /. La ragione messianica di Bensaïd fa un uso insufficiente e sbilanciato di Gramsci nel campo strategico, senza mobilitare con tutta la profondità necessaria tutti i concetti strategici che popolano la galassia di Gramsci. Come ho indicato in precedenti occasioni 73 / questo è uno dei principali punti deboli del lavoro bensaïdiano, che richiede una maggiore gramscianizzazione in questo campo, un limite che è stato anche evidenziato da McNally.

Sebbene Benjamin sia un autore meno strategico di Gramsci, costituisce il nucleo della sua ragione messianica che permea il significato generale della sua concezione della storia e della politica e che si fonde con la sua interpretazione di Lenin, disegnando così una sorta di messianismo leninista-Benjaminiano, la cui sintesi più chiara si trova in Résistances. Il lavoro termina con una riflessione

sul concetto di crisi in cui fonde la concezione messianica profetica della politica con la classica nozione leninista di crisi rivoluzionaria. Una sintesi in cui Gramsci è notoriamente assente.

Ragione strategica

La ragione messianica bensaidiana è, come abbiamo sottolineato, una ragione strategica. Fa un uso strategico del messianismo per rifondare meglio una proposta strategica rivoluzionaria. La strategia (dell'uso) del messianismo porta a un messianismo strategico (dell'uso). Il messianismo serve a Bensaïd per pensare in modo strategico o, più specificamente, per rilanciare il pensiero strategico in crisi e rimodellare le aspettative rivoluzionarie degli anni '60 e '70 in cui fu forgiata la sua generazione politica, in un periodo in cui questi evaporano 75 /. Ci permette di pensare all'ipotesi rivoluzionaria nella direzione sbagliata, in un momento in cui non sembrano esserci molti stoppini per farlo.

Benjamin è un aiuto per comprendere la storia e il significato dell'azione politica. Bensaïd non lo usa per sviluppare una strategia concreta, per sviluppare un'ipotesi strategica concreta, ma per dare, in primo luogo, un significato generale alla sua concezione del combattimento politico e, in secondo luogo, per rileggere i classici autori marxisti, Marx e prima Lenin. In realtà, Bensaïd opera, come ho già sottolineato, una certa fusione tra Benjamin e Lenin, sviluppando un leninismo benjaminiano senza precedenti. La ragione messianica di Bensaïd consente di ri-energizzare una politica rivoluzionaria in un momento di ritirata e mancanza di prospettive. Ha certamente un certo volontarismo, nel senso positivo del termine, non nel negativo, e una certa sinistra di difesa, nel senso di cercare di forzare al massimo le limitate condizioni esistenti di possibilità. Ma non costituisce una politica di estrema sinistra senza fondamento o una resistenza estetica. Al contrario, cerca di essere un antidoto per entrambi.

Benjamin operò una lettura eretica del messianismo ebraico in cui l'attesa per il Messia diventa un intervento attivo per provocare il suo arrivo, cioè una difesa dell'azione politica rivoluzionaria. Come spiega Löwy 76 / Benjamin, non appartiene alla corrente quietista del giudaismo ma si identifica piuttosto con una tradizione dissidente, il dohakei haketz, la tradizione di coloro che "precipitano alla fine" e vogliono provocare l'arrivo del Messia. Si tratta di favorire un'interruzione messianica della storia attraverso "un atto rivoluzionario" 77 / dell'umanità. Questo è il nucleo del particolare

messianismo di Benjamin che Bensaïd conserva. La sua ragione messianica implica l'attesa attiva ed è associata a un impegno rivoluzionario.

Il messianismo di Benjamin riconfigura il senso di attesa. Così, Bensaïd scrive in *Résistances*: "Le nozioni di attesa, risveglio, evento, ricordo, presente, biforcazione, trovano risposta in esso in una nuova rappresentazione della storia: quella di una ragione messianica, che combina le determinazioni di risultati imprevedibili, che unisce il necessario e il possibile, la storicità e l'evento, e che sfrutta l'opportunità di una congiuntura durante il volo, collegandosi con una tradizione profetica, questa ragione strategica non è più religiosa, ma decisamente profana, cioè politica. Un'arte di forza e relazioni contro il tempo, di opportunità e mediazioni" 78 /. Senza dubbio, mescolando il commento con la sua stessa esposizione, sebbene Bensaïd sembra interpretare il messianismo di Benjamin, in realtà sta esponendo la sua stessa concezione del messianismo a partire da Benjamin.

La ragione messianica è per Bensaïd una nuova rappresentazione della storia, che legge strategicamente, cercando il controllo delle possibilità e delle condizioni della decisione e nel rinunciare ad accettare ciò che è accaduto come l'unico possibile 79 /. Questa lettura si basa sull'affermazione di Benjamin nel *Libro dei Passaggi* secondo cui nel materialismo storico "il concetto fondamentale non è il progresso, ma il concetto di attualizzazione" 80 /. "Aggiornamento potenziale. Forcella del presente. Decisione" 81 / rimarca Bensaïd che legge strategicamente la dialettica catastrofe-istante critico-progresso che Benjamin propone quando scrive: "La catastrofe: il fatto di aver sprecato l'occasione; il momento critico: lo stato in cui minaccia di rimanere; il progresso: l'unica e prima decisione rivoluzionaria" 82/.

Pensare strategicamente alla ricerca di possibilità non ancora socchiuse e attenzione alle catastrofi a venire, questa è la questione. Il messia di Benjamin è nella lettura bensaïdiana: "Un astuto messia, che avrebbe, con il palese modo di un Marlow o di Sam Spade, infilato maliziosamente il piede nella fessura della porta, nei cardini semiaperti del possibile, lui persevera nelle sue critiche alla ragione messianica, minacciata di ipostasi a causa dei miti del progresso e della fine della storia" 83 /. L'insolenza plebea dell'irruzione rivoluzionaria, la sua destabilizzazione dirompente, così riprende l'immagine in Bensaïd di una Sam Spade o di Philip Marlow nella sua sintesi politico-strategica leninista-benjaminiana.

La speranza attiva dell'ispirazione benjaminiana è, in Bensaïd, anche una paziente attesa. La pazienza non è qui sinonimo di passività, ma il carburante per il combattimento a lungo termine. "Il Messia deve prima di tutto sapere come aspettare, di un'attesa sentinella, che non si stanca mai, non si smobilita, non si dimette" 84 /. La pazienza è una parte centrale del pensiero di Bensaïd sull'impegno rivoluzionario. Non invano ha intitolato le sue memorie con la formula "una lenta impazienza" tratta da George Steiner 85 /. Tutte le sue figure associate al combattimento rivoluzionario, come la talpa o il maiale, sono aggettivi come pazienti. "La talpa è paziente e ostinata", ricorda nelle sue Résistances 86 /. La rivoluzione è un'opera di lungo incoraggiamento e pazienza una virtù necessaria per non scoraggiarsi di fronte alle avversità e saper resistere in tempi difficili. "Ritorno eterno della sconfitta. Eterno riavvio della rivolta" 87 /, sintetizzato in Sentinelle. La vittoria e la sconfitta non sono definitive, hanno una componente temporanea. Questo ci impedisce di ingenui ottimismo e paralizzanti pessimismi e ci prepara a un combattimento a lungo termine, in cui catastrofe e irruzione messianica si muovono in tensione dialettica. La pazienza è l'esatto contrario di dimissioni o capitolazione. Guardando indietro alle sue memorie pubblicate nel 2004, scrisse: "Abbiamo avuto molte più notti di sconfitta delle mattine trionfanti. Ma finiamo con il Giudizio finale della sinistra memoria. E, con la forza della pazienza, conquistiamo il prezioso diritto di ricominciare" 88 /. Dopo le battute d'arresto degli anni '80 e il difficile inizio degli anni '90, l'ascesa della resistenza alla globalizzazione neoliberista ha dato nuovo incoraggiamento all'attivismo politico, mentre la barbarie eco-sociale del capitalismo globale ha rafforzato le ragioni dell'impegno rivoluzionario forgiato negli anni sessanta.

Per Bensaïd, la militanza paziente non è una condanna, ma piuttosto piacevole e intensa. È anche un'esperienza collettiva, "non è un piacere solitario" 89 /. Questa è una questione fondamentale nel suo lavoro e che è alla base del suo impegno organizzativo e partigiano dagli anni sessanta fino alla fine della sua vita. Discutendo del lavoro di Franz Rosenzweig, La stella della redenzione, dice: "Amante del futuro, l'attesa è un gioiello. Un piacere moltiplicato per l'anticipazione. Un'emozione del primo appuntamento, riunione e scoperta. Privato delle sorprese di domani, non sarebbe altro che un'attesa inerte, vuota dell'interno, svuotata, una ripetizione e un disgustoso masticato del tempo grigio".

Il messia è quindi l'opposto del Dandy di Baudelaire, ci ricorda Bensaïd, invaso dalla noia e che secondo lo stesso Baudelaire "non fa nulla" 91 /. Il messianismo è "un fervore di attesa" e quindi l'opposto della noia dandista e del passare il tempo mentre Benjamin dice il giocatore. L'attesa messianica implica essere in agguato, "come una sentinella in allerta" significa "catturare il tempo per renderlo l'opposto della noia e dell'oblio" 92 /. Trasferite all'attivismo militante, queste riflessioni rendono possibile la creazione di un militantismo paziente ma aperto e non routinario, pronto a percepire le nuove lacune e affrontare svolte impreviste, per mantenere le continuità necessarie e assumere le rotture imponderabili. Un militantismo costante e impegnato, contrapposto al militantismo episodico e incostante tipico di un mondo governato dalla tirannia dell'effimero e dell'immediato. La militanza, la forma collettiva dell'attesa messianica e la forma pratica, e non la semplice approssimazione intellettuale, dell'attesa messianica, è percepita come un "tempo pieno", non come una sofferenza o qualcosa di noioso.

In Bensaïd il significato ultimo dell'impegno militante è la rivoluzione. Permette un'attribuzione di significato all'impegno militante, prevenendo nel contempo il disorientamento. La rivoluzione, che scriverà in *Le Pari Mélancolique*, è l'"orizzonte regolatorio" 93 / del combattimento politico (un termine che a volte si applica anche all'idea del comunismo stesso). Ci consente di orientarci nel combattimento quotidiano, valutare la tattica secondo una strategia, e definire una strategia in conformità con gli obiettivi fondamentali di qualsiasi organizzazione rivoluzionaria. In effetti, "un'organizzazione rivoluzionaria è praticabile solo se ha una bussola sulle questioni fondamentali. Il giorno in cui limiterà la sua funzione all'efficacia immediata, alla tattica delle lotte e della gestione delle contraddizioni del giorno in giorno, sarebbe condannato allo sgretolamento" 94 /. Il possesso di un orizzonte regolatorio serve ad avere una prospettiva in un contesto di restringimento dell'"orizzonte delle aspettative" se usiamo il termine di Koselleck 95/.

In questa attesa attiva, di natura strategica, il concetto di anticipazione appare spesso nella riflessione bensaïdiana, a metà strada tra l'anticipazione messianica del futuro ispirata da Rosenzweig e la sua *The Star of Redemption* (1921) 96 / e l'anticipazione strategica di ispirazione leninista "L'anticipazione creativa costruisce il futuro aggiornandolo." Questa "è una caratteristica comune tra amore e rivoluzione. Entrambi rispondono all'appello del futuro insoddisfatto".

Politica del presente

Il messianismo bensaïdiano definisce il presente come la categoria temporale che articola tutta la temporalità storica. In Benjamin, per Bensaïd, il presente "lega congiuntamente le diverse modalità temporali, ridistribuisce incessantemente le lettere, ridefinisce in modo permanente il significato del passato e del futuro" 98 /. Il presente è il momento per eccellenza della politica. Tutto è giocato nel presente "99 /. Qui si gioca il futuro e il passato stesso. Per cambiare il futuro è necessario cambiare il presente. Per salvare il passato è necessario cambiare il presente. Il presente di Benjamin collega il passato e il futuro, acquisendo una tripla dimensione: "presente del passato, presente del futuro, presente del presente" 100 /. Il presente è l'asse attorno al quale gravita la dialettica tra passato, presente e futuro. In questa combinazione, tuttavia, anche il passato gioca un ruolo, soprattutto un passato che esplode anche nel presente attraverso il ricordo. In questa complessa dialettica temporale, Bensaïd attribuisce comunque un ruolo subalterno al futuro, diffidente di tutta l'evasione futurista. Questo e, come analizzerò più avanti, sospetto oltre ogni proiezione utopica, la dialettica temporale della politica bensaïdiana dà poca rilevanza all'immaginazione futuristica come motore dell'azione rivoluzionaria.

Il presente è un "collegamento nella catena meccanica di effetti e cause, e sì, una realtà piena di possibili, in cui la politica prevale sulla storia nella decifrazione di tendenze che non fanno legge" 101 /. E' anche "Il labirinto, di cui mettiamo in dubbio, prima del quale dubitiamo, antitesi di roditori e tempo devastante, rettilineo e ingannevole" 102 /. È qui che "la sorpresa è sempre possibile" 103 /. Per Benjamin, il presente non è una semplice transizione: "Il materialista storico non può rinunciare al concetto di un presente che non è una transizione, ma è stato in detenzione per un po'" 104 /. Il risultato delle biforcazioni aperte nel presente interrompe la relazione continua tra passato, presente e futuro: "rompe la catena di un passato predestinato e un futuro programmato per ridistribuire il senso del passato e del futuro" 105 / In Benjamin, per Bensaïd, "il passato non determina più il presente e il futuro secondo l'ordine di una catena causale" e "il futuro non chiarisce retrospettivamente il presente e il passato, secondo il senso unico di una causa finale" 106 /. La concezione dialettica del rapporto tra passato, presente e futuro implica evitare il feticismo nostalgico del passato, cadere in un presentismo destoricizzato e optare per una fuga futuristica.

Il presente appare in Bensaïd come il momento specifico dell'azione politica, con una tripla opposizione alla nostalgia pietrificata del passato, all'evasione utopica proiettata nel futuro, o al positivismo progressista che spinge il quietismo politico. E la crisi, già compresa dal prisma messianico, è il momento della verità in cui si aprono le possibilità. Ma pensare al presente in chiave strategica significa anche lottare per porre fine allo spruzzo del passato e del futuro nelle mani di un eterno, perpetuo presente, installato come unico "orizzonte di aspettativa", se lo diciamo con Koselleck 107 /, dopo la sconfitta crepuscolare delle forze emancipatrici durante il ventesimo secolo. Bensaïd concepisce il presente come un campo di intervento strategico proprio per cambiare il futuro e riappropriarsi selettivamente del passato, cioè per porre fine a ciò che François Hartog chiama "presentismo", inteso come un "regime di storicità" caratterizzato dall'allungamento del presente, per un presente ipertrofico che invade l'orizzonte.

La politica del presente basata sulla ragione messianica si muove in relazione dialettica con il passato. Un passato che è invitato al presente e fa parte della lotta. Nella sua tesi VI Benjamin sottolinea la necessità di "recuperare la tradizione del conformismo che si prepara a sottometterla" 109 /, vale a dire, di strappare la tradizione al conformismo che tenta di strumentalizzarla e pietrificarla. In una lettera a Horkheimer del 16 marzo 1937, Benjamin spiega la sua visione della storia come una forma di ricordo: "... La storia non è solo una scienza, ma anche - e non in misura minore - è una forma di ricordo. Ciò che la scienza stabilisce, può essere cambiato dal ricordare. Questo, in effetti, può trasformare il non finito (beatitudine) in concluso, e a sua volta il concluso (il dolore) può trasformarlo in incompiuto. È vero, questa è teologia; ma nel ricordare ricordiamo una sorta di esperienza che ci proibisce di comprendere la Storia su una base ateologica, sebbene non dovremmo mai provare a scriverla usando immediatamente concetti teologici.

Il passato "non è mai finito", dice Bensaïd, e ha una varietà di "potenzialità sopite" 111 /. Ancora una volta l'autore prende Blanqui che esclamò: "Quante migliaia di corpi congelati strisciano così nella notte dello spazio, aspettando l'ora della loro distruzione che sarà, subito, quella della loro risurrezione" 112 /. Il passato non è più un residuo e resta un residuo ma un tempo che "gravita attorno al presente" 113 / e vi esplosa. Passato e presente sono indissolubilmente legati e, alla fine, ignorare questo fatto è scegliere un certo presente, che "si impone sotto la forza ingannevole delle prove" 114

/. Bensaïd recupera Orwell citando: “chi controlla il passato controlla il futuro; chi controlla il presente controlla il passato” 115 /. Nell'attuale lotta è quindi possibile liberare la sconfitta di ieri dalla loro sconfitta. Memoria e rivolta sono legate perché "il presente della veglia si inclina già verso il passato, e il presente di oggi sarà il passato di domani". 116 / "Appartengo alla memoria e non alla storia. Non confondere mai” 117 /. Bensaïd racconta la Rivoluzione nel suo libro *Moi, la Rivoluzione*. Un modo per rivendicare la sua attualità e rimuoverla dal congelatore della storia.

Il passato, lungi dall'incarnare una memoria pietrificata, irrompe nel presente. Per Benjamin si tratta di allontanarsi dai racconti storici scritti dai vincitori e di essere fedeli ai vinti della storia. La storia non è la gloriosa salita su per le scale del progresso, ma al contrario, una lunga tradizione di lotte degli oppressi, in cui, ricorda Benjamin nella sua Tesi VI, il "nemico non ha smesso di conquistare" 118 /. Bensaïd racconta questa visione benjaminiana con Péguy per il quale: “Siamo sconfitti. Il mondo è contro di noi oggi e non possiamo sapere per quanti anni. (...) Tutto ciò che abbiamo difeso arretra giorno dopo giorno davanti ad una barbarie, davanti ad una crescente mancanza di cultura, davanti all'invasione della corruzione politica e sociale. Non lo nascondiamo: siamo sconfitti” 119 /. Ma ciò non implica né rassegnazione né accettazione di un'estetica della sconfitta. Al contrario, dall'esperienza della sconfitta Péguy trae forza per ricominciare: “quante volte non ho ricominciato per le sconfitte. Non mi sono piaciute le vittorie. Mi è piaciuto ricominciare dalle sconfitte con questa strana impressione che ogni volta che ho ricominciato, non erano ancora state consumate, che non lo erano ancora”.

Il dialogo immaginario tra storia e memoria con cui Bensaïd termina la sua *Sentinelle* sostiene un'alleanza tra i due attraverso l'azione politica, illuminando così una politica diversa da quella prevalente nella storia del movimento operaio. Una politica che inverte il rapporto tra storia e politica a favore della seconda e che opera una lettura strategica del tempo storico. Una politica “del tempo presente, in cui la danza virtuale supera la stagnazione del reale, dove l'emergere dei forse spezza il cerchio dell'eterno ritorno, dove la forte falce della ragione messianica si interseca con il martello del materialismo critico. Dove Benjamin dà un allarme generale alla catena di sentinelle insensibili”.

Profezia politica

La ragione messianica bensaïdiana costituisce una profana ragione profetica, una sorta di profana profezia politica e strategica che serve a evocare la catastrofe in erba e / o essere alla ricerca di possibilità impreviste. La profezia, dice Bensaïd, ha una natura condizionata. Implica un'esortazione all'azione, per prevenire la catastrofe e / o per cogliere opportunità di salvezza. Si distingue quindi radicalmente dalla previsione oracolare. Se la prima ha un elemento ipotetico-condizionale, la seconda indica un fatalismo deterministico. Se la prima spinge all'azione, la seconda al quietismo e alla paralisi: "Gli antichi profeti ebrei non sono oracoli di un destino inesorabile. Orientata al futuro, la loro profezia è radicata nelle convulsioni e nei conflitti del presente. Ecco perché che il tuo annuncio è condizionale: se... allora ..." 122 /.

La profezia non è una semplice previsione, per non parlare di una divinazione. La sua esistenza è direttamente legata alla volontà di cambiare il futuro. Nella profezia, per Bensaïd, "il presente del discorso domina il condizionale della previsione." Il profeta, a differenza dell'oracolo "non annuncia ciò che deve accadere fatalmente, ma ciò che è ancora possibile evitare, a condizione di agire" 123 /. In questo senso, Bensaïd approva con convinzione i pensieri di Bauman per i quali "la religione dei profeti non offre promesse confortevoli che scaricano l'individuo dal peso delle sue responsabilità (...). A differenza dei sacerdoti, i profeti forniscono pochissimo conforto" 124 /. In effetti, la figura del profeta è quella di "uno spoiler che impedisce di dormire in pace, un piantagrane" 125 /. Messaggero della parola divina, comunica, contrariamente alle correnti di opinione prevalenti, informazioni che creano l'evento" 126 /. Il profeta è, in un'espressione di Pierre Bordieu che Bensaïd recupera, la figura di "situazioni di crisi" 127 /.

Il profetismo politico di Bensaïd è formulato per resistere in un momento di eclissi di prospettive rivoluzionarie, per navigare in un tempo di "profeti senza eventi", se parafraiamo il titolo del capitolo XI di *Le pari mélancolique* (1997). "L'attesa messianica delinea un progetto politico ancora privo dei suoi mezzi pratici" 128 /. Difficile non vedere lì una certa analogia con la rivoluzionaria sinistra antistalinista degli anni Trenta, o la storia successiva delle correnti trotskiste e, in generale, di tutte le correnti e gli estranei eretici. L'attesa messianica attiva equivale al militantismo in tempi difficili, quando tutto soffia nel vento opposto, come negli anni ottanta dopo la fine delle grandi speranze degli anni sessanta e settanta. La prospettiva messianica, la sua fiducia nell'irruzione del possibile, nell'irruzione rivoluzionaria, evita di cadere in un progetto di resistenza senza prospettiva, in una

politica di resistenza racchiusa in se stessa. E, allo stesso tempo, la prospettiva messianica, se riconvertita in una ragione strategica, consente di non cadere nella feticizzazione dell'evento decontestualizzato e destoricizzato alla Badiou e delle filosofie dell'evento, la cui critica sarà uno degli sviluppi centrali della ragione messianica di Bensaïd 129 /.

La profezia politica oltre a guidare una politica di perseveranza di fronte a tutte le prove si sviluppa anche in un senso di urgenza strategica per evitare la catastrofe in erba (o, nei momenti migliori, con l'intenzione di sfruttare le potenzialità rivoluzionarie aperte). È, in effetti, la dialettica tra catastrofe e redenzione che sta alla base della visione profetica della storia e della concezione strategica del messianismo politico. La ragione messianica bensaïdiana sviluppa sia un senso di pazienza e perseveranza che un senso dell'urgenza strategica di ispirazione leninista-benjaminiana. Entrambi sono due facce della stessa medaglia. Il primo evita la demoralizzazione e / o capitolazioni affrettate. Il secondo impedisce la routinizzazione politica.

La profezia avverte della possibilità di una catastrofe, della sua inevitabilità se non vengono prese le misure necessarie. È un "avvertimento condizionale". Implica essere consapevoli della catastrofe ma senza cadere nel catastrofismo. La profezia strategica di Bensaïd si collega facilmente con una formulazione classica di Lenin, a cui allude logicamente Bensaïd, nel suo articolo del settembre 1917 intitolato La catastrofe che ci minaccia e come combatterla. In questo Lenin diagnostica un'imminente catastrofe: "Un'inevitabile catastrofe incombe sulla Russia. Il trasporto ferroviario è in uno stato di incredibile disorganizzazione, che cresce costantemente. Le ferrovie si fermeranno. L'afflusso di materie prime e materiali cesserà, così come il rifornimento di carbone alle fabbriche. La fornitura di cereali cesserà." Una situazione catastrofica condivisa, percepita da tutti ma in un contesto di paralisi: "Tutti lo dicono. Tutti lo riconoscono. Tutti lo registrano. Ma non viene intrapresa alcuna azione". Alla luce di ciò, Lenin postula la necessità di agire, di adottare misure come "controllo, contabilità, regolamentazione da parte dello Stato, distribuzione efficace del lavoro nella produzione e distribuzione dei prodotti" 130 /. Cioè, la necessità di andare avanti per salvare la rivoluzione che languisce prima dei limiti del governo Kerenski.

La profezia bensaïdiana di ispirazione benjaminiana si collega, in realtà, con una certa dimensione profetica, implicita o esplicita, presente in diversi aspetti del marxismo classico. Bensaïd ricorda

esattamente come la classica biografia di Trotsky di Isaac Deutscher è costruita sotto l'immagine del profeta 131 /. Non esplora, tuttavia, in modo concreto come il marxismo e la tradizione profetica siano stati messi in relazione, al di là dell'esplicito indizio benjaminiano e messianico che era estraneo al marxismo classico. Non discute dell'eventuale dimensione profetica dell'opera di Marx, né di quale relazione c'è stata tra il movimento operaio e la tradizione profetica. Né esplora troppo le patologie associate agli atteggiamenti messianici, nel significato negativo convenzionale del termine, nell'attivismo politico rivoluzionario in cui, sfortunatamente, "falsi messia" e profeti autoproclamati sono stati numerosi. La sua ragione messianica e profetica è mobilitata per riformulare le prospettive strategiche rivoluzionarie in un momento di declino storico, e non tanto per discutere di come la tradizione marxista sia stata collegata alla tradizione / prospettiva profetica.

Carattere profano e natura strategica si fondono nel messianismo profetico bensaidiano. La temporalità moderna si basa su un sentimento di accelerazione e, come sottolinea Koselleck, sull'aumento della distanza tra esperienza e aspettativa 132 / e sulla secolarizzazione della relazione tra le due. In questo contesto, ricorda Bensaïd, "la profezia si trasforma in anticipazione strategica razionale del futuro. Il futuro passa dal campo della divinazione arbitraria a quello della probabilità pensabile. È una "pre-visione" basata sull'orizzonte dell'esperienza calcolabile di una situazione" 133 /. Pertanto il profeta messianico non è né un mago né uno stregone, ma "segue le linee del presente che spingono la punta del "può essere" nelle ramificazioni del futuro" 134/.

La profezia strategica di Bensaïd scruterà il presente, nella ricerca di un altro futuro, e tenendo conto dell'equilibrio del passato, a partire dalla nozione di ipotesi strategiche, un termine che è già usato per la prima volta in *La révolution et le pouvoir* (1976), prima della sua fase benjaminiana e che manterrà nei suoi ultimi scritti sulla strategia come il suo articolo *Sur le retour de la question politique-stratégique* del 2006. Un'ipotesi è una guida per l'azione, basata su esperienze passate, ma aperta e modificabile in base a nuove esperienze o circostanze inedite" 135 /. La ragione messianica è quindi ancorata all'analisi della situazione, al contrasto dell'esperienza pratica e all'equilibrio del passato.

Questa ragione messianica e profetica deve essere distinta dalla ragione apocalittica e dal catastrofismo. Se la prima è una condanna dell'azione redentrice, il secondo è un invito alla paralisi. La ragione messianica strategica bensaidiana si basa "sull'attesa e sulla sollecitazione attiva, non sulla

prostrazione apocalittica. Impegnato nella storia come in un labirinto di segni di cui non possiede il codice, il Messia cerca la via d'uscita" 136 /. Se la logica apocalittica distrugge qualsiasi possibilità di intervento in futuro, il senso dell'anticipazione profetica si modifica, è orientato all'intervento nella sua stessa realtà e la sua mera esistenza implica già un cambiamento (anche insufficiente) nella situazione stessa: "mentre la profezia apocalittica spazza il tempo di cui annuncia la fine, l'anticipazione produce così il tempo in cui è proiettata" 137 /. Nella tradizione ebraica il passaggio della profezia messianica a quella apocalittica di Enoc e Daniele riflette, dopo la perdita dello Stato, la dissoluzione della politica nella religione. "Mentre la profezia richiede trasformazione, l'apocalittico incoraggia la conversione. Il suo tempo non è più il presente dei conflitti proiettati verso il futuro, ma quello dell'immobilità, della conclusione, dell'avvento di un mondo totalmente nuovo sui detriti del vecchio abolito ", sintetizza Bensaïd 138 /.

Tuttavia, il rapporto tra catastrofe e messianismo è complesso. In effetti, il messianismo ha una dimensione apocalittica, in cui ha luogo la fine del mondo così come lo conosciamo. Ma, come sottolinea Malcolm Bull, questo non significa la fine dei tempi, il cataclisma finale, ma l'inizio di una nuova era 139 /. È una forma di "apocalisse senza apocalisse" utilizzando la formula di Derrida 140 / che Bensaïd stesso ricorda. L'apocalisse non dovrebbe essere compresa in questo modo in una logica catastrofica, ma inserita in una strategia profetica a favore dell'arrivo del Messia per propiziare la costruzione di un nuovo mondo. Nei suoi studi sul messianismo, Scholem sottolinea che questa "è una teoria della catastrofe", nel senso che indica la "natura catastrofica e distruttiva" della salvezza 141 /. Ma affermare la natura catastrofica in questo senso significa sottolineare la necessità di una forza dirompente per promuovere la salvezza. Non è uno scenario di catastrofe senza uscita.

Ciò consente di tracciare una delimitazione politica tra profezia strategica e catastrofismo fatalista. La prospettiva bensaïdiana è quindi inserita in una lunga tradizione di rifiuto di prospettive catastrofiche che mescolano determinismo economico e determinismo politico a favore di una prospettiva strategica basata su una dialettica tra catastrofe e redenzione e una visione non meccanica del rapporto tra crisi economica e sue conseguenze politiche: "Il messianismo si afferma come l'attesa di catastrofi storiche che i profeti sollecitano a evocare, secondo la profonda dialettica del disastro e della speranza" 142 /. Presenti nella storia del movimento operaio, nei dibattiti della Seconda e Terza Internazionale, le discussioni sulla catastrofe e la rivoluzione (o, più in generale, il cambiamento

sociale) acquistano una nuova forma particolare nella crisi della civiltà contemporanea, e nella doppia combinazione tra crisi economica ed ecologica. Una nuova serie di dibattiti, collegati a modo loro con gli inizi del secolo precedente, hanno un nuovo posto. Pensare a loro dal prisma della ragione messianica strategica ci consente di comprendere l'entità delle minacce e intravedere le lacune delle opportunità, radicalizzando ulteriormente la dialettica catastrofe-redenzione.

Utopia e messianismo

Il messianismo politico di Bensaïd è radicalmente anti-utopico. In *Sentinelle* disegna un'irriducibile opposizione tra messianismo e utopia e tra profezia e utopia, che manterrà in tutti i suoi successivi scritti in cui affronta la questione 143 /. Il nucleo dell'opposizione bensaïdiana tra i due concetti è l'idea che "l'utopia è coniugata al futuro, il messianismo è enunciato al presente" 144 /. Cioè, il messianismo spinge l'intervento nel presente per cambiare il futuro, mentre l'utopia punta verso una proiezione di evasione verso il domani. "Per la ragione messianica, il futuro non è il luogo immobile di una terra promessa, ma l'orizzonte mobile dove vengono aggiornati quelli possibili" 145 /.

Bensaïd sottolinea come la categoria di utopia perde forza in Benjamin nella seconda metà degli anni Trenta, come è evidente tra le due versioni della mostra preparatoria del *Libro dei Passaggi* (tra il 1935 e il 39). Le tesi si concentrano sull'attesa messianica e non sull'aspettativa utopica, sebbene nella numero XI vi sia un riferimento positivo alle fantasie di Fourier che "dimostrano un senso sorprendentemente salutare" 146 /. La sua conclusione è che Benjamin abbandona l'utopia a favore di un'attesa messianica senza una dimensione utopica, ma, come ha sottolineato Traverso, Bensaïd ha sbagliato a postulare la scomparsa del motivo utopico in Benjamin nella cui opera nella realtà "messianismo, romanticismo e utopia sono articolati senza opporsi; è il momento attuale che li mette insieme, combinando il ricordo del passato e la proiezione utopica nel futuro" 147 /. Miguel Abensour 148 /, a sua volta sottolinea come l'utopia di Benjamin sia una "immagine dialettica", che riflette il carattere contraddittorio che si identifica nelle utopie del diciannovesimo secolo, metà mito e metà realtà.

Più che una scomparsa dell'utopia nel pensiero di Benjamin, sembra più corretto sottolineare che tra il 1935 e il 39 riformula la sua concezione dell'utopia e la sua funzione, spostandosi, in un contesto

sempre più desolante, verso una visione più pessimistica in cui la speranza messianica rivoluzionaria non è così connessa alla proiezione utopica delle alternative di società ma alla salvezza dalla catastrofe. In un certo senso la disgregazione messianica stessa è quella che ha una portata utopica, e non tanto le proiezioni di un'altra società. L'utopia si fonde nell'attesa messianica attiva stessa, come uno sbocco anti-catastrofico in un mondo sempre più fantasma.

L'insistenza bensaidiana sulla scomparsa del motivo utopico in Benjamin tra il 1935 e il 1939, sebbene non sia corretta, in ogni caso ha l'utilità di richiamare l'attenzione sull'evoluzione del pensiero di Benjamin poiché il contesto politico diventa più avverso con il consolidamento dello stalinismo e dei processi di Mosca, il Fronte popolare, la guerra civile spagnola o il patto Ribbentrop-Molotov. In questo scenario, la speranza di un nuovo mondo si concretizza più nel volontariato rivoluzionario per provocare l'irruzione messianica, che nelle immagini positive dell'alternativa.

Più in generale, il problema dell'approccio bensaidiano è il suo irriducibile contrasto tra messianismo e utopia che evita il fatto che, in realtà, entrambi i concetti sono correlati. Nei suoi studi classici sul messianismo ebraico, Scholem sottolinea come tre tipi di forze abbiano agito storicamente: un primo conservatore, mirato a mantenere ciò che è posseduto; un secondo restauro, incentrato sul restauro di un passato originale idealizzato; e un terzo, utopico, alimentato da una visione del futuro. Gli ultimi due sono strettamente correlati e si combinano in proporzione variabile, in modo che il nuovo e il vecchio si illuminino l'un l'altro 149 /. D'altra parte, le affinità tra il moderno messianismo ebraico e il pensiero utopico, dalla tonalità libertaria, sono state ben dimostrate da Michael Löwy dal suo lavoro *Redenzione e Utopia* in poi 150 /. Nella speranza messianica c'è sempre un impulso utopico associato alla funzione messianica di far accadere un altro ordine. E, come ha sottolineato Stéphane Mosès, nella versione benjaminiana, l'utopia “sorge nel cuore del presente”, nel senso che la speranza di un altro ordine è spostata su “oggi” 151 /.

In questo senso, l'idea stessa del messianismo senza alcuna dimensione utopica, come propone Bensaid, è strana perché è difficile comprendere la natura stessa della speranza messianica se la strappiamo dalla dimensione utopica. In effetti, con questa distinzione drastica, Bensaid sembra voler scacciare tutte le visioni dell'evasione futuristica paralizzante, tutta la deriva chimerica. Quindi il messianismo e l'utopia sono, per lui, due diversi aspetti dello spirito di resistenza. "Mentre la ragione

messianica cerca di far accadere il possibile, il sogno utopico mira a sfuggire al pesante ordine delle cose" 152 /. Se il messianismo spinge verso l'azione attuale, per Bensaïd è perché è privato dell'utopia. Ma nell'interpretazione più convincente di Mosès, Löwy o Traverso, tra gli altri, in realtà l'azione focalizzata sul presente al fine di raggiungere un altro futuro ha in sé un germe utopico. In realtà, piuttosto che opporlo all'utopia, sembra meglio concepire il messianismo come una dialettica tra catastrofe e utopia. Piuttosto che inimicarli, sembra più interessante vedere come si alimentano e, in particolare, vedere come il messianismo ci consente di pensare strategicamente all'utopia e come l'utopia rafforza l'attesa messianica con le sue proiezioni di alternative future.

Traverso 153 / ritiene correttamente che il contesto della sconfitta nel periodo 1989-90 spieghi ampiamente l'approccio antiutopico di Bensaïd, che a differenza di Benjamin, intorno aveva solo la conferma della debacle del secolo e del crollo delle speranze del ciclo aperto nel 1968 il cui sinistro sinonimo era l'adattamento al potere durante gli anni ottanta di molti dei "ribelli pentiti" (per parafrasare il sottotitolo dell'opera sul maggio '68 che pubblicò un anno prima, nel 1988, con Alain Krivine). "L'alleanza tra il progetto utopico e il progetto rivoluzionario oggi è spezzata: non c'è più alcuna grande visione mobilitante, nessuna chiamata dal futuro" osserva laconicamente in Sentinelle 154 /.

Senza dubbio, il contesto politico è importante per comprendere lo scetticismo bensaïdiano sull'utopia. Ma in realtà il suo modesto attaccamento all'utopia riflette un elemento più profondo del suo pensiero strategico e della sua formazione intellettuale. Bensaïd manterrà il suo radicale anti-utopismo fino alla fine della sua vita nel 2010, anche quando il contesto della sconfitta crepuscolare della fine degli anni Ottanta era già cambiato. Quindi sottolineerà, sempre all'interno delle lotte e dell'empatia con loro, i limiti strategici dell'altermondialismo e dei movimenti del periodo, che ha concettualizzato come un nuovo "momento utopico" tipico di ogni rinascita dopo una fase di sconfitta, ma ancora gravato da forti limiti strategici 155 /.

Bensaïd avverte correttamente della mancanza di una prospettiva strategica del pensiero utopico e della sua facilità di perdere il mantice e inserirsi in una logica riformista e addomesticata, di evaporare nel mercato nero delle riforme 156 /. La sua critica all'utopia è ripetutamente supportata da Blanqui e Sorel per i quali "l'utopia ha sempre portato a dirigere gli spiriti verso riforme che possono essere

attuare parcellizzando il sistema" 157 /. Ma l'approccio bensaidiano è troppo unilaterale e non tiene conto dell'aspetto positivo del pensiero utopico, in particolare in un momento caratterizzato dalla mancanza di credibilità delle visioni alternative della società. Un valore che autori come Löwy, Jameson o Harvey 158 / hanno sottolineato in modo diverso. In alcuni momenti, come in *Le pari Melancolique*, e successivamente in *Résistances*, basandosi sulla distinzione di Henri Maler tra utopia chimerica e utopia strategica, sembra ammettere la dimensione positiva di un certo pensiero utopico e la sua compatibilità con il pensiero strategico 159 /. Inoltre, seguendo Abensour, ammette che l'utopia critica può essere "un esercizio di pazienza eroica" 160 /, e che può essere un rinforzo per la resistenza impaziente, per la lenta impazienza. Ma Bensaïd, nonostante questa relativa rivalutazione di una certa concezione dell'utopia, finisce infine per opporla nuovamente alla sua ragione messianica: "Questa tensione di resistenza, che chiamiamo messianica, si oppone alla ragione utopica" 161 /. La sua conclusione non lascia dubbi: il messianismo "appare come un'anti - utopia" 162 /.

Pensatore strategico per definizione, paradossalmente Bensaïd rifiuta l'utopia troppo rapidamente e non si interroga fino in fondo sulle possibilità di strategizzarla, al di là dell'ammetterne una certa dimensione strategica. Cioè, non emerge in che misura l'immaginazione utopica (e lo slancio) possano aiutare a rafforzare quella che ho chiamato l'immaginazione strategica in un'altra occasione 163 /.

La talpa e il Messia

La speranza e il messianismo rivoluzionari hanno come similitudine l'idea dell'irruzione. E, in parte, l'irruzione dell'ignoto. Se il messianismo implica speranza nella distruzione dell'ignoto, nell'ipotesi rivoluzionaria questa speranza nell'ignoto, il nuovo, il mai visto, è dialetticamente articolata nella conoscenza delle rivoluzioni del passato, nel modo in cui erano e avvenivano. Nuove e non copia delle precedenti, ma con "aria di famiglia".

Forse per questo, la migliore "immagine dialettica" che nutre il nostro immaginario rivoluzionario è la fusione strategica tra il Messia e la Talpa. Bensaïd non lo formula così esplicitamente, ma il suo messianismo è direttamente correlato all'immagine della talpa, l'asse centrale delle sue resistenze. Se l'angelo è l'immagine dialettica per eccellenza di Benjamin (un'immagine a cui Bensaïd tra l'altro dà

un'attenzione relativamente modesta), la talpa è il Bensaïdiano. Scrivendo nel 2001, in pieno vigore dell'Impero di Negri e Hardt, che proclamarono che "la talpa di Marx è morta" 164 /, a favore delle infinite ondulazioni del serpente, Bensaïd cerca di salvare la talpa e con essa l'idea di rivoluzione. Se la locomotiva è l'emblema del progresso del diciannovesimo secolo, del tempo accelerato sotto forma di una freccia, la talpa è il suo rovescio nascosto, ricorda Bensaïd. È il simbolo delle resistenze sotterranee che seguono le sconfitte e preparano le condizioni per la rinascita del futuro. "La talpa è un messia profano. Il messia è una talpa, miope e testarda come lui. La crisi è un cumulo di terra che si schiude improvvisamente"

Forza dirompente dalle profondità sotterranee.

Anticipazione strategica.

La ragione messianica di Daniel Bensaïd è tracciata tra la sentinella in agguato e l'ostinata talpa.

Josep Maria Antentas, professore di sociologia all'Università Autonoma di Barcellona (UAB), fa parte del Consiglio consultivo della rivista Vientosur.

Note:

1/ Bensaïd, D. "À propos de Walter Benjamin, sentinelle messianique" (intervista), Petit Périgord rouge, 1990. <http://danielbensaid.org/A-propos-de-Walter-Benjamin-sentinelle-messianique?lang=fr> (todas las citas de este artículo de fuentes no castellanas son traducciones mías)

2/ Bensaïd, D. Une lente impatience. Paris: Stock, 2004, p.23. Existe traducción al castellano: Una lenta impaciencia. Barcelona: Sylone, 2018

3/ Íbid, p. 293

4/ Löwy, M. "Le socialisme comme pari. De Lucien Goldmann à Daniel Bensaïd", 2017. <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/100717/le-socialisme-comme-pari-de-lucien-goldmann-daniel-bensaid>

5/ Antentas, Josep M. “Daniel Bensaïd, melancholic strategist”, *Historical Materialism* 26(4) 2016, p.51-106;

6/ Munster, A. *Progrès et catastrophe. Walter Benjamin et l’histoire*. Paris: Kimé, 1996.

7/ Ver, por ejemplo, el monográfico dedicado a su obra de *Historical Materialism* 26(4) 2016; el de *Cahiers critiques de philosophie* 15, 2016.; el de *Lignes* 32, 2010 publicado justo tras su muerte; el libro Sabado, F (dir). *Daniel Bensaïd, l’intempestif*. Paris: La Découverte, 2012; y también los diversos artículo de Darren Roso.

8/ Antentas, Josep M. “Daniel Bensaïd, melancholic strategist”, *Historical Materialism* 26(4) 2016, p.51-106; “Daniel Bensaïd: de la historia nos muerde la nuca a la lenta impaciencia”, prólogo a Bensaïd, D. *Estrategia y partido*. Barcelona: Sylone, 2017. p.11-50. ; “Daniel Bensaïd’s Joan of Arc”, *Science & Society* 79 (1), 2015, p.63-89; “Daniel Bensaïd, estrategia intempestivo”, epílogo a Bensaïd, D. *La política como arte estratégico*. Madrid: La Oveja Roja, 2013. pp. 133-144.

9/ Bensaïd, D. *op.cit.*, 2004, p.404.

10/ > *ibid*, p. 293

11/ Bensaïd, D. *Estrategia y partido*. Barcelona: Sylone, 2017

12/ *Íbid*. Nota 5, p.51.

13/ Benjamin, W. *Iluminaciones*. Madrid, Taurus, 2018. p. 310.

14/ *Íbid*. p. 311

15/ Bensaïd, D. *Moi la révolution*. Paris: Gallimard, 1989. p. 10

16/ *Íbid*, p. 17

17/ *Íbid*, p. 289

18/ Péguy, Ch. Véronique. *Dialogue de l'histoire et l'âme charnelle*. Paris: Gallimard, 1972.

19/ Bensaïd, D. *Jeanne de guerre lasse*. Paris: Gallimard, 1991, p. 18.

20/ *Íbid*, p. 6

21/ *Íbid*, p. 34; Para un estudio de ésta obra y del papel de Juana de Arco en la obra de Bensaïd ver: Antentas, Josep M (2015) "Daniel Bensaïd's Joan of Arc", *Science & Society* 79 (1): 63-89.

22/ Bensaïd, D. *Une lente impatience*. Paris: Stock, 2004, p.412

23/ Bensaïd, D. *Memoire d'Habilitation. Une lente impatience. La politique, les résistances, l'événement*, 2001a. <http://danielbensaid.org/Memoire-d-habilitation-une-lente-impatience?lang=fr>

24/ Bensaïd, D. *Le pari mélancolique*. Paris: Fayard, 1997; desarrollo con detalle la cuestión de la apuesta melancólica en: Antentas, Josep Maria. *op.cit.*, 2016.

25/ Bensaïd, D. *op.cit.*, 1997 (pp.259-272); *Résistances. Essai de taupologie générale*. Paris: Fayard, 2001b (edición en castellano en: *Resistencias*. Barcelona: El Viejo Topo, 2006)

26/ En su *Mémoire d'Habilitation* realizada en 2001 donde hace balance de su itinerario señala que a finales de los años setenta empezó a interesarse por la Cábala y la mística Judía, sobretodo a través de Scholem, abriéndose así a un nuevo universo cultural y a la posibilidad de articular nuevos encuentros con su formación marxista clásica, si bien ello no tuvo consecuencias en su producción escrita hasta su eclosión a finales de la década siguiente.

27/ Benjamin, W. *Obra de los pasajes*. Madrid: Abada editores, 2013. [N 1 a, 8]

28/ Missac, P. Walter Benjamin de un siglo al otro. Barcelona: Gedisa, 1997.

29/ Traverso, E. “La concordance des temps. Daniel Bensaïd et Walter Benjamin”, prólogo a Bensaïd, D. Sentinelle messianique. Paris: Les prairies ordinaires, 2010[1990], pp. 7-21.

30/ Bensaïd, D. Sentinelle messianique. Paris: Les prairies ordinaires, 2010[1990], p.37

31/ Bensaïd, D. op.cit, 1990.

32/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p. 178

33/ Íbid, p.27

34/ Leslie, E. Walter Benjamin: overpowering conformism. London: Pluto, 2000.

35/ Benjamin, W. op.cit., 2013. [N 9, 7], p. 762

36/ Bensaïd, D.. op.cit. 2010 [1990], p.32.

37/ Íbid, p.31

38/ Íbid p.41

39/ Íbid, p.41

40/ Bensaïd, D. op.cit., 2004, p.278

41/ Bensaïd, D. op.cit., 1990

42/ Renaud, B. "Mesianismo/Mesías", en Lacoste, J.Y. (dir). Diccionario crítico de Teología. Madrid: Akal, 2007. pp.765-768.

43/ Löwy, M. Redemption et Utopie. Paris: PUF, 1988 y Juifs hétérodoxes. Paris: éditions de l'éclat, 2010; Rabinbach, A. "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", New German Critique 34, 1985. pp. 78-124

44/ Bensussan, G. Le temps messianique. Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 2001.

45/ Löwy, M. op.cit., 1988; Eagleton, T. Walter Benjamin. O hacia una crítica revolucionaria. 1998 [1981],

46/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.43

47/ > Íbid, p. 182

48/ Traverso, E. op.cit. 2010 [1990], p. 16

49/ Eagleton, T. op.cit 1998 [1981], p. 264 y 265.

50/ Benjamin, W. op.cit., 1998, p. 318. Bensaïd no menciona la obra de Eagleton, aparecida en inglés en 1981 en su Sentinelle. Sí lo hace en el prólogo a la edición italiana de Sentinelle escrito en 2009, tomando nota de la opinión de Eagleton pero sin valorarla: Bensaïd, D. "La traversée des décombres", 2009. <http://danielbensaid.org/La-traversee-des-decombres?lang=fr#nh24>

51/ Bensaïd, D. op.cit., 1990

52/ Artous, A. "Daniel Bensaïd ou la politique comme art stratégique", Contretemps 7, 2010, pp.82–92.

53/ Bensaïd, D. Fragments mécreants. Paris: Lignes; Éloge de la politique profane. Paris: Albin Michel

54/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.177

55/ Bensaïd, D. op.cit., 2010[1990], p.169

56/ Traverso, E. op.cit., 2010[1990]; Löwy, M. Walter Benjamin: aviso de incendio. México: FCE, 2003.

57/ Mosès, S. El ángel de la historia. Madrid: Cátedra, 1997. p.124

58/ Löwy, op.cit., 2010, p.32

59/ Scholem, G. Walter Benjamin y su ángel. Buenos Aires: FCE, 1998; Habermas, J. "Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica

salvadora (1972)", en Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus, 1975; y Habermas, J. "Excurso sobre las tesis de filosofía de la Historia de Benjamin", en El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires: Taurus, 1989.

60/ Bensaïd, D. op.cit., 2004, p. 404.

61/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.27

62/ Las referencias a Péguy y a Blanqui están dispersas en toda la obra bensaïdiana. El escrito más detallado sobre Péguy es: "L'inglorieux vertical: Péguy critique de la Raison historique" incluido en La discordance des Temps. Paris: Éditions de la Passion, 1995; y sobre Blanqui el artículo elaborado conjuntamente con Michael Löwy: "Auguste Blanqui, communiste hérétique", en Corcuff, Ph y Alain Maillard. Les Socialismes français à l'épreuve du pouvoir. Paris: Textuel, 2006.

63/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.113

64/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990],p.42

65/ > Bensaïd, D. op.cit., 1990

66/ Ibid, p.216

67/ Íbid,

68/ Íbid,p.117

69/ Benjamin, W. Obra de los pasajes. Madrid: Abada editores, 2013. [K I,2] , p. 628

70/ Bensaïd, D. op.cit., 1995a

71/ Ibid., p 13

72/ Ver: La révolution et le pouvoir. Paris: Stock, 1976; Elogio de la política profana. Barcelona: Península, 2009 (capítulo VIII).

73/ Antentas, Josep M. op.cit, 2017

74/ McNally, D. “Night Lights: Daniel Bensaïd’s Times of Disaster

and Redemption

” Historical Materialism 24(4), 2016, pp. 107-128

75/ Roso, D y Mascaro, F. “Daniel Bensaïd, une politique de l’opprimé. De l’actualité de la révolution au pari mélancolique”; Revue période, 2015. <http://revueperiode.net/daniel-bensaid-une-politique-de-lopprime-de-lactualite-de-la-revolution-au-pari-melancolique/>

76/ Löwy, M. op.cit., 1988; Löwy, M. op.cit., 2003

77/ Traverso, E. “Preface” a Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], pp. 14

78/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.80 i 81

79/ Bensaïd, D. op.cit., 2001

80/ Benjamin. op.cit.2013. [N 2,2] p. 739

81/ > Bensaïd, D., op.cit. 2010[1990] p.69

82/ Benjamin. op.cit.2013. [N 10, 2] p.764.

83/ Bensaïd, D., op.cit. 2010[1990] p.118

84/ íbid, p.71

85/ Steiner, G. Épreuves. Paris: Gallimard, 1993.

86/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.29

87/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.116

88/ Bensaïd, D. op.cit., 2004, p.30.

89/ Íbid., p. 25.

90/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.160

91/ Baudelaire, Ch. Ouvres completes. Paris: Robert Laffont, p.410

92/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b,, p.71

93/ Bensaïd, D. op.cit., 1997, p. 287

94/ Bensaïd, D. (1986). “Contribution à un débat nécessaire sur la situation politique et notre projet de construction du parti”, Critique Communiste. Disponible en: <http://danielbensaid.org/Contribution-a-un-debat-necessaire>.

95/ Koselleck, R. Futuro pasado. Barcelona: Paidós, 1993.

96/ Rosenzweig, F. La estrella de la redención. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997

97/ Bensaïd, D. op.cit.,1997. p.267

98/ Íbid. p.143

99/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.59

100/ > Bensaïd, D. Marx l'intempestif. Paris: Fayard, 1995a, p. 106

101/ Ibid, p. 25

102/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.125

103/ Íbid, p.93

104/ > Benjamin, op.cit, 2018, p. 316.

105/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990]

106/ Bensaïd, D. La discordance des temps. Paris: Éditions de la Passion, 1995b, p. 215.

107/ Koselleck, op.cit., 1993.

108/ Historiador del tiempo, Hartog es un autor ausente en las referencias de Bensaïd, a quien el primero tampoco menciona en su obra; Hartog; F. Régimes d'historicité. Paris: Points, 2012 [2003].

109/ Benjamin, W. op.cit., 2018, p. 309-310

110/ > Benjamin, W. op.cit, 2013. [N 8, 1], p. 758.

111/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p. 53

112/ Blanqui, A. La eternidad por los astros. Mexico: Siglo XXI, 2000 [1872]

113/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990],pp.59

114/ Ibid, p. 66

115/ Orwell, G. 1984. Barcelona: Destino, 1984, p. 41

116/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p. 81

117/ Bensaïd, D. op.cit., 1989, p. 233

118/ Benjamin, W. op.cit., 2018, p. 310.

119/ Péguy, Ch. À nos amis, à nos abonnés. Paris: Gallimard, Tomo 2, p. 1273.

120/ > Péguy, Ch. Compte rendu du congrès. Paris: Gallimard, Tomo 1, p. 797

121/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.275

122/ Bensaïd, D. op.cit., 1997, p.268

123/ Bensaïd, D. "Prendre le présent par les cornes. Anticipation utopique et prophétie stratégique", 2008. <http://danielbensaid.org/Prendre-le-present-par-les-cornes?lang=fr>

124/ Bauman, Z. Towards a critical sociology. London: Routledge, 2014 (1976)

125/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.81

126/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.229

<127/ Bourdieu, P. "Genese et structure du champ religieux", Revue française de sociologie 12, 1971, p.331

128/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.72

129/ Íbid.

130/ Lenin "La catástrofe que nos amenaza y como combatirla" Obras Tomo VII, p. 73, 73. Disponible: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas07-12.pdf>

131/ Deutscher, I. Trotski. El profeta desarmado/El profeta armado/ El profeta desterrado. Santiago de Chile: Lom, 2015, 2015 y 2016

132/ Koselleck, R. op.cit., 1993.

133/ Bensaïd, D. op.cit., 1997, p.267

134/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.78

135/ Bensaïd, D. “Sobre el retorno de la cuestión político-estratégica”, 2007.
<https://vientosur.info/spip.php?article389>

136/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.117

137/ Bensaïd, D. op.cit., 1997, p.267

138/ Íbid, p.270

139/ > Bull, M. Seeing Things Hidden. London: Verso, 2000. Bensaïd se apoya en Bull en Résistances.

140/ Derrida, J. Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. México: Siglo XXI, 1994, p. 75

141/ Scholem, G. op.cit., 1998, p.106

142/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p. 71

143/ Es el caso de su artículo “Utopisme et messianisme” incluido en La discordance des Temps, de Résistances o el prólogo a la edición italiana de Sentinelle escrito en 2009 ya mencionado.

144/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.241

145/ Íbid, p.238

146/ Benjamin, W. op.cit., 2018, p.313

147/ Traverso, E. op.cit, 2010[1990], p. 19.

148/ Abensour, M. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin. Paris: Sens & Tonka, 2009.

149/ Scholem, G. Conceptos básicos del judaísmo. Madrid: Trotta, 2018.

150/ Löwy, M. op.cit., 1988 y 2010.

151/ Mosès, S. op.cit, 1997, p.131

153/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b p.67

153/ Traverso, E., op.cit, 2010[1990].

154/ Bensaïd, D. op.cit., 2010 [1990], p.230

155/ Ver, por ejemplo: Bensaïd, D. Cambiar el mundo. Madrid: Publico, 2010[2003]; Elogio de la política profana. Barcelona: Península, 2009, y op.cit., 2007

156/ Bensaïd, D. op.cit., 1997,p.265

157/ Sorel, G. Reflexiones sobre la violencia. Comares, 2011

158/ Lowy. op.cit, 1988; Harvey, D. Spaces of Hope, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000; Jameson, F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London: Verso, 2005

159/ Maler, H. Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx. Paris: L'Harmattan, 1994.

160/ Abensour, M. op.cit., 2009.

161/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p.63

162/ Bensaïd, D. op.cit., 2001a.

163/ Antentas, Josep M. (2017). “Imaginación estratégica y partido”, Viento Sur 150: 141-150.

164/ Hardt, M y Negri, T. Imperio. Paidós: Barcelona, 2002.

165/ Bensaïd, D. op.cit., 2001b, p. 26.

