

**SALIDAS:
APUNTES SOBRE EXILIO Y ÉXODO EN LA ERA GLOBAL ***

*“El mundo: puerta muda y fría
abierta a mil desiertos.
Quien perdió lo que tu perdiste
en parte alguna se detiene.
(F. Nietzsche, Solitario).*

David Soto Carrasco
Universidad de Murcia

0. Introducción: Salidas. El trabajo que a continuación presentamos es un intento, a modo de esbozo, por describir las nuevas subjetividades originadas por la crisis del Estado-Nación ante los actuales procesos de globalización. A este respecto, nuestro ensayo toma como raíz la fuerza de regreso que el mito gnóstico presenta ante los tiempos de crisis¹, y como se vierte orientador de la acción política ante los mismos. Con este pretexto, nos acercaremos de manera somera a las categorías de exilio y éxodo. Bajo esta suerte, el exilio se presenta como la huída ante el desbordamiento de la soberanía estatal y el totalitarismo, y tiene su momento de construcción ontológica en la experiencia de las guerra civiles nacionales o europeas². Así, podemos citar los casos de Walter Benjamin, y de María Zambrano en el mapa hispano, sobre quien hoy centraremos parte de nuestro ensayo. En un sentido próximo, Jean Améry, trazó una admirable fenomenológica del exilio. Para Améry, no hay nada tan cruel como el desarraigo, sobre todo para quien no es religioso³. La emigración se asemejará, en muchos aspectos, a un envejecimiento prematuro⁴. El desarraigo, dice Paolo Virno⁵, es

* Este trabajo se inscribe en el marco del Programa FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación [AP2007-02918].

¹ Como ha expuesto José Luis Villacañas, el gnosticismo surge de una inmensa decepción ante el mundo. “Quien quiere aprehenderlo siempre toma en su nombre otra cosa. [...] Nosotros los occidentales, siempre estamos equidistantes de su seducción y de su repulsa. El mito gnóstico es el canto de las sirenas”. (Villacañas Berlanga, J.L., “Una reflexión sobre gnosticismo”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, n.º 57, 1998, pp. 123-127).

² “En el momento en que, tras alterarse el orden geopolítico de Europa debido a la Primera Guerra Mundial, la diferencia suprimida entre nacimiento y nación, en cuanto tal sale a la luz y Nación-Estado entre en crisis duradera, aparecen el fascismo y el nazismo, es decir, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana” (G. Agamben, “Políticas del exilio”, *Archipiélago*, n.º 26-27, 1996, p. 44).

³ Cfr. J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia, Pre-textos, 2001.

⁴ Cfr. J. Améry, *Revolución y resignación*. Acerca del envejecer. Valencia, Pre-textos, 2001.

⁵ Cfr. P. Virno, “El horror familiar”, *Archipiélago*, n.º54, 2002, pp. 118-121.

la proyección, a escala social, de los rasgos típicos de todo declive intelectual, que comienza por la sensación de “no comprender ya el mundo”. El diagnóstico que formulará Améry sobre el exilio se corresponderá bastante bien a la descripción de la experiencia corriente de la metrópoli o al debacle que la continua mutación de los modos de trabajo y la comunicación provoca en las conciencias y en los sentidos. El exilio empobrece, pero la supuesta nostalgia por la riqueza de los orígenes se revelará paralizadora. Y de ahí, que podamos hablar de “(im)políticas del exilio”. El exiliado deberá considerarse como un concepto límite que pone en crisis las categorías fundamentales de la Nación-Estado, desde el nexo nacimiento-nación hasta el de hombre ciudadano⁶. El exiliado no se revelará como una figura política marginal, sino como la figura de la vida inmediata y originaria ante el estado soberano. Por ello, como ha señalado Agamben⁷, que el exilio sea un concepto filosófico-político fundamental, “al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría replantear la política de occidente”. Nosotros mostraremos si esto es posible, a través de el análisis de los trabajos de María Zambrano.

Por otro lado, veremos, como tras el cambio de los modos de trabajo postfordistas, y los movimientos sociales de los sesenta y setenta constituidos por “estudiantes trabajadores y trabajadores estudiantes” y precarios de todo tipo se asumirá la fluidez del mercado de trabajo, lo cual les permitiría transformar el crecimiento del área de no trabajo y la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente del trabajo de fábrica. Se rompía así el nexo entre trabajo y socialización. Siguiendo esta experiencia, junto a una análisis en las estrategias de comunicación, Paolo Virno⁸, sobre quien centramos la última parte, considerará la estrategia del éxodo teniendo en cuenta el nomadismo —desapego al puesto fijo de trabajo, que efectivamente en el 77 pasó a ser sólo un episodio temporal en la biografía de los jóvenes proletarios— característico del Era Global. Por éxodo se entenderá “una política radical que no quiere construir un nuevo Estado. Por tanto, se sitúa lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, se trata —en todo caso— de defenderse del poder y no de tomarlo. El éxodo, planteado por Virno, sería una categoría de fuga de la “multitud”, basado en su derecho de resistencia, en el cambio de las reglas de juego,

⁶ Cfr. G. Agamben, op. cit, p. 46.

⁷ Ibidem, p. 52.

⁸ Cfr. P. Virno, *Gramáticas de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid, Traficantes de sueños, 2003a, p. 128.

en la salida. Volviendo a Jean Améry, y a su libro sobre los campos de concentración. El escritor belga se preguntaba: “¿En qué medida tenemos necesidad de una *Heimat* [patria]?”. Nosotros en un sentido no muy distinto, podemos preguntar hoy: ¿En que medida tenemos necesidad del Estado-Nación?. De antemano aseguramos que no responderemos a la pregunta. Nuestro interés hoy es simplemente hacer un rondo alrededor de ella.

1. El síntoma gnóstico. Para Blumenberg lo que se ha denominado Modernidad no ha sido más que la propuesta de la autoafirmación del ser humano como única forma de vencer la renovada presencia de la gnosis. Pero esta tesis, como ha visto Villacañas⁹, implicaba dos cosas: primera, que hubo un asalto gnóstico antes de la modernidad. Este asalto tendría como objetivo la devaluación del mundo sensible, la expansión de la decepción y la melancolía ante él y la exigencia de nuevas formas de sacralizarlo. Para el gnosticismo se trataba de un mundo imperfecto, en crisis continua, construido por un demiurgo creador incompetente. Esta fue y será la premisa gnóstica. Segunda, que este asalto gnóstico fue superado en la modernidad sin recaídas en la trascendencia, recurriendo sólo a la inmanencia propia del ser humano¹⁰.

La fuerza y novedad de la Modernidad estuvo en que en lugar de confiar en alguna forma de trascendencia, se entregó al proceso de intervención en el mundo, de conocer sus posibles cambios, de preparar sus metamorfosis, su dignificación y su salvación con herramientas humanas, como luego vio y crítico Heidegger. Así que donde la gnosis subrayaba la materialidad del mundo con la idea de transmitir que era una cárcel del *pneuma*, la modernidad aceptaba la materialidad como punto de partida de su intervención masiva¹¹. Sólo basta contemplar la obra de Spinoza. La conciencia de un mundo degradado y material preparaba así su transformación técnica. El Dios trascendente de los gnósticos se convirtió en un Dios ausente y prescindible¹², y el

⁹ Cfr. J.L. Villacañas, “De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant”. *Daimon*, n.º 33, 2004, pp. 65-77; J.L. Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, *Kant: Posteridade e actualidade*. Lisboa, CFUL, 2006, pp. 31-44 y J.L. Villacañas, “Leviatán. Un fragmento gnóstico en la Modernidad” [Inédito].

¹⁰ Cfr. J.L. Villacañas, “Kant y Weber, o la disolución de la Teodicea en Ética”, *Reflexión*, n.º 3, Sevilla, 1999-2000, pp. 35-63.

¹¹ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts, Mit, 1985, part II. “Cosmogony as a Paradigm of Self-Constitution, pp. 205-222. “Reduction of the world to pure materiality is not a primarily a theoretical proposition, which would have to compete with a traditional truth, but rather a postulate of reason assuring itself of its possibilities in the world —a postulate of self-assertion” (H. Blumenberg, op. cit., pp. 209-210).

¹² “God must not be needed in the history of the world itself” (H. Blumenberg, op. cit., p. 210).

destierro del ser humano en esta tierra incluyó la misión de dominarla. Así que la gnosis se superó —pues ni siquiera se confió en la trascendencia del tiempo¹³—, pero se podría decir también que sus premisas se adaptaron como imaginario básico de la modernidad. El carácter imperfecto del mundo pasó a ser una condición de posibilidad abierta a la actividad del ser humano¹⁴.

Sin embargo, como en su día escribió Hans Jonas¹⁵, la gnosis estará presente en cada estado de crisis de la Humanidad, y amenazará con volver. Ya Pascal, mostró en su momento la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna: “Inmerso en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me desconocen, me siento asustado”¹⁶. Como ejemplo de la naturaleza, dice Jonas¹⁷, el hombre es sólo una caña, susceptible de ser aplastada en cualquier momento por las fuerzas de un universo ciego e inmenso en el cual su existencia no es sino un particular accidente, no menos ciego de lo que sería su destrucción. Como caña pensante, el hombre no forma parte en suma de la naturaleza, puesto que la Res extensa como escribió Descartes, no piensa, y la naturaleza es Res extensa. De modo que si la naturaleza aplasta la caña, aplasta al hombre, pero incluso cuando es aplastado es consciente de serlo. El hombre está separado de la comunidad de totalidad que es la naturaleza. Su conciencia lo ha convertido en un extraño en el mundo, “y en cada uno de sus actos de verdadera reflexión nos habla de este desolado extrañamiento”¹⁸. Por ello, hay algo más que simple sensación de pérdida, abandono y temor en esta situación. Es aquí precisamente donde toma sentido los versos de Nietzsche: “¡Infeliz aquel que de patria carece!”.

Aquel universo, el de Pascal, sin embargo era todavía un universo creado por Dios, y el hombre aunque despojado, podía elevar sus quejas al dios transmundo, como hacia el bueno de Job. Pero con la muerte de Dios, el hombre se queda solo en el mundo, y ya no tendrá a quien hacer llegar la queja. Bajo este cielo despiadado, en el que ya nada inspira confianza, el hombre cobra confianza de su abandono. “El hombre se sabe no tanto parte del sistema que lo envuelve sino inexplicablemente situado en

¹³ “Neither resignation before ‘laws of nature’ nor leaving everything to the transcendence of time, as final form of all the transcendences that are indifferent with respect to man, have been able to invalidate the self-assertion of reason” (H. Blumenberg, op. cit., p. 226).

¹⁴ “The process of the disappearance of order and teleology in nature has undergone a revaluation; what is no longer found ready as reality benefiting man can be interpreted as a possibility open to him” (H. Blumenberg, op. cit., p. 211).

¹⁵ Cfr. H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Ediciones Siruela, 2003.

¹⁶ *Pensées* 205.

¹⁷ H. Jonas, op. cit., p. 339.

¹⁸ *Ibidem* p. 340.

dicho sistema, expuesto a él”¹⁹. Igual que en el caso de Pascal, el hombre moderno tiene miedo, pero ahora está solo. Es precisamente esta fractura entre el hombre y la realidad total, la que se encuentra en el fondo del nihilismo, y de la categoría del “Exilio”.

El exilio constituye un lugar común en la historia cultural de Occidente, y sobre todo, como hemos visto en la Modernidad. El hombre es en suma exiliado fuera de sí mismo. Está arrojado, como dice Heidegger. La existencia ya solo es *ex*, es salida de lo propio²⁰. Así, “arrojada al mundo, la vida es una especie de trayectoria que se proyecta a sí misma hacia el futuro”²¹. De modo que existirá un pasado y un futuro, un lugar de donde vamos y un lugar hacia el que vamos, porque el presente será sólo el momento de la gnosis, de la crisis. Repito, no hay presente en el morar, “sólo la crisis entre el pasado y el futuro, el movimiento afilado entre los dos, balanceándose en el filo de la navaja de la decisión que empuja hacia delante”²².

Pero al margen de este presente en crisis, existe después de todo la presencia de las cosas. Sin embargo, Heidegger, nos dirá que las cosas son en principio *zuhanden*, es decir utilizables, y que por lo tanto están relacionadas con el “proyecto” existencial y con el cuidado “sorge”, y por tanto en la dinámica futuro-pasado. Por otro lado, las cosas también pueden ser neutralizadas y reducirse a *vorhanden* (“estar ante mí”), es decir a objetos indiferentes, dicho de otro modo, mera e indiferente existencia el “ahí” de la naturaleza desnuda. Como ha visto Jonas: “Esta depreciación del concepto de la naturaleza refleja obviamente su despojamiento espiritual a manos de la ciencia física, y tiene algo en común con el desprecio gnóstico hacia la naturaleza”²³. Se tratará entonces sólo de mirar lo que está ahí, “la presencia de las cosas” en el presente, pero sin actuar. “El acto de mirar lo que está ahí, la naturaleza tal y como es en sí misma, al ser, fue llamada por los antiguos con el nombre de «contemplación», teoría”²⁴. De lo que se desprende, la existencia de un abismo entre naturaleza y hombre, entre mundo y hombre presente en la obra de Heidegger. El exiliado, el arrojado, niega su participación en el presente al vivir de cara al futuro y vuelto al pasado, es en el fondo una quimera. Veámoslo en María Zambrano.

¹⁹ Ibidem, p. 346.

²⁰ Cfr. J.L. Nancy, “El existencia exiliada”, *Archipiélago*, n.º 26-27, 1996, p. 35.

²¹ H. Jonas, op. cit., p. 351.

²² Ibidem, pp. 353-354.

²³ Ibidem p. 354.

²⁴ Ibidem, pp. 354-355.

3. El exilio de María Zambrano. La condición de exiliada republicana de María Zambrano resulta clave para entender la evolución de su pensamiento y para comprender esta categoría de “exilio ontológico”. El exilio en Zambrano fue una fuente de radicalidad filosófica y de él supo aprovechar ante todo la nueva situación de lugar de observación trascendental que la falta de tierra concede siempre al pensamiento²⁵. Por ello, su propuesta filosófica partirá de una epistemología de la revelación. Para el exiliado la vida entera se descubre como finita y limitada²⁶. La distancia respecto a la patria, se convertirá en soledad que permitirá el encuentro con uno mismo en la más profunda “claridad” de la vida. Para Zambrano, el exiliado vive una situación de “desamparo”, habita en medio del desierto. De ahí, surge el exilio ontológico en el que el individuo concreto se encontraría confinado en la Historia, entendida como rebeldía en contra de la vida y del ser humano. En su obra, la historia, al modo de Walter Benjamin, se ha manifestado como continuo ritual sacrificial²⁷. El hombre que mató a Dios, se elevó a la condición de “Ídolo”²⁸. “El hombre occidental embriagado del afán de crear, quizá ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada”²⁹. Por eso, dice Zambrano, que es una imagen de creación pero invertida, pretende cerrar el tiempo, al destruir, al crear hacia la nada, anula el pasado y oculta el futuro³⁰. Impide, por tanto el develamiento de la esperanza en el padecimiento de la memoria. Por eso, no tiene horizonte, no tiene proyecto. El absolutismo del Estado-Dios o Estado-Nación, escribe Zambrano, por su misma falta de sustancia reclama sacrificio. Necesita dar la muerte, para mantener la vida. Foucault lo

²⁵ Cfr. E. González Di Pierro, “El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos”, en: C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 59.

²⁶ “Sin desamparo, la inmensidad no aparece, sin el abandono a lo menos, sin haber sentido en modo suficiente, es decir en forma de duración, el abandono” (M. Zambrano, *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela, 2004, p. 68).

²⁷ Sobre el carácter sacrificial de la Historia en María Zambrano, véase: A. Moreiras, “El último dios: María Zambrano y el paso de la historia”, en: Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo. <<http://saavedrafajardo.um.es>>, y D. Soto Carrasco, “Sacrificio y Democracia: Pensar Europa desde María Zambrano”, en: *Res Publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*. 2009, ISSN: 1576-4184. [CD: Suplemento 1, pp. 559-567].

²⁸ “Que allí donde nos agrupemos –y no podemos vivir sin agruparnos– deje de existir un ídolo y una víctima; que la sociedad en todas sus formas pierda su constitución idolátrica; que lleguemos a amar, creer y obedecer sin idolatría; que la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio, o más bien, por un sacrificio sin ley” (M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona, Siruela, 2006, p. 56).

²⁹ M. Zambrano, op. cit., 2006, p. 95.

³⁰ *Ibidem*, p. 106.

había dicho en un sentido no muy distinto³¹. “En todo caso la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierte en derechos por efecto de la voluntad soberana”³².

En este sentido, el exiliado como veíamos, debe considerarse como un concepto límite que pone en crisis las categorías fundamentales de la Nación-Estado, desde el nexo nacimiento-nación hasta el de hombre ciudadano. El exiliado es el sin-patria. El que vive el exilio, no es nadie, no vive en los hechos brutos de la historia. Está expulsado de un presente que lo ha devorado. No tiene vida, pero tampoco puede morir. Sobre él no rige, la ley, el nomos o la historia. Vive ajeno entonces al presente, porque vive desdoblado entre pasado y futuro, entre el dolor acaecido y el proyecto porvenir. Este es el sacrificio del exiliado: el traer la verdades del pasado que den la clave de lo que está pasando. Y así llega Zambrano a decir que: “es ante todo creyente ser exiliado”³³. El exilio se configura, para la malagueña como experiencia desnuda al encuentro de un dios que habla desde fuera del mundo. Se ha transcendido de experiencia política en experiencia religiosa. Por ello, su tiempo “es como un tiempo robado, sustraído de la vida y ha de pagarse con la usura”. El exiliado vive fuera del tiempo, y por encima del él. Su política es impolítica. Sabe que actuar en la historia significa someterse al signo del estado-nación, y por tanto seguir alimentando el peso del aquel ángel de la Historia de Benjamin. Zambrano, igual que Agamben en su obra *La comunidad que viene*³⁴, nos ofrece un esbozo de un sujeto que para superar el bando configura una filosofía que sustrae a la política de todo valor y la ve como mera violencia organizada³⁵.

4. Postfordismo e impoliticismo. No obstante, la comprensión que plantean las alternativas al estado-nación basadas, como en este caso, en un no-sujeto puede plantear y de hecho plantea dificultades teóricas³⁶. Para intentar captarlas en su mayor amplitud, vamos a proponer un acercamiento a la obra de Paolo Virno. Para este autor italiano, el

³¹ M. Foucault, “Curso del 17 de marzo de 1976”, en: *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid, Akal, 2003, pp. 205 y ss.

³² *Ibidem*, p. 206.

³³ M. Zambrano, *op. cit.*, 2003, p. 43.

³⁴ Cfr. G. Agamben, *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, Valencia, 1996.

³⁵ Cfr. A. Galindo, “Teología política «versus» comunitarismos impolíticos”, *Res publica*, n.º 6, 2000, pp. 37-55.

³⁶ En un sentido no muy distinto, Alfonso Galindo analiza las complicaciones teórico-prácticas que subyacen al modelo de Negri y Hardt. Véase: “El republicanismo impolítico de la multitud como alternativa a un imperio postmoderno”, *Res publica*, n.º 6, 2009, pp. 257-269.

postfordismo³⁷ saca a la luz los caracteres de fondo de la especie humana. Su tesis es que en el plano histórico y social, el postfordismo es una repetición histórica y social de la antropogénesis³⁸. Para Virno la cultura, la sociedad, disimuló, escondió las condiciones de flexibilidad y de adaptación propias de la especie humana, mientras que el postfordismo, se tratará de la primera sociedad y la primera cultura que no esconde estos aspectos, sino que los valoriza, los saca a plena luz. De este modo, asegura Virno, el postfordismo, la experiencia contemporánea, marca quizás una verdadera novedad porque, por vez primera, sociedad y cultura corresponden explícitamente a una condición ontológica. Nuestra época se caracterizará así por un modo de producción que moviliza en beneficio propio todas las prerrogativas fundamentales de la especie *Homo Sapiens*: facultad de lenguaje, autorreflexión, afectos, tonalidades emotivas y gustos estéticos, carencia de instintos especializados, adaptación a lo imprevisto, familiaridad con lo posible, etc³⁹. De ahí que para el italiano, en la metrópolis postfordista, el proceso de trabajo material se puede representar empíricamente como conjunto de actos lingüísticos, secuencia de aserciones e interacción simbólica. En parte, porque la actividad del trabajo vivo se sitúa ahora al lado del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación. Pero sobre todo porque el proceso productivo tiene como “materia prima” la cultura, la relaciones sociales, el saber y principalmente la información⁴⁰. Como vemos, Virno recoge las tesis del Marx del *General Intellect*⁴¹ en el “Fragmento sobre las máquinas”. El pensamiento, a través del lenguaje deja de ser una actividad interior y se transforma en algo exterior y público, ya que irrumpe en el proceso de producción. “Se podría decir que sólo entonces, cuando tiene como centro de gravedad el intelecto lingüístico, la actividad laboral puede absorber muchos rasgos que pertenecían a la acción política”⁴², escribe el filósofo italiano. A este respecto, Virno

³⁷ Según Virno el postfordismo “surgió” en Italia como un 77 invertido. Fue el capital quién, en un proceso que se debe considerar como una revolución a la inversa —una auténtica contrarrevolución—, se apoderó de las tendencias a la movilidad, al rechazo de la ética del trabajo y a la flexibilidad para reestructurar, sobre estas bases dinámicas, nuevos dispositivos para su propia reproducción.

³⁸ P. Virno, op. cit., 2003a, p.131.

³⁹ Ibidem, p. 15.

⁴⁰ “En efecto, la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de las máquinas, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos. Hoy no es difícil ampliar la noción de *general intellect* mucho más allá del conocimiento que se materializa en el capital fijo, incluyendo también las formas de saber que estructuran la comunicación social e inervan la actividad del trabajo intelectual de masa. El *general intellect* comprende los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los «juegos lingüísticos» informales e incluso determinadas preocupaciones éticas” (P. Virno, *Virtuosismo y revolución, la acción política en la era del desencanto*. Madrid, Traficantes de sueños, 2003b, p. 85).

⁴¹ Cfr. P. Virno, op. cit., 2003b, pp. 77 y ss.

⁴² Cfr. P. Virno, op. cit., 2003a, p. 65.

romperá con la clasificación de Arendt de las tres actividades centrales de la vida activa: labor, trabajo y acción; y con la división entre vida activa y vida contemplativa⁴³. Para Virno ahora el trabajo se vincula a la política, al entrar en liza un tercer elemento: el Intelecto⁴⁴. Mediante el lenguaje, dice Virno, cada uno de nosotros se configura como un artista virtuoso. Dicho de otra manera, significa decir que el trabajo postfordista absorbió en sí muchas características que anteriormente caracterizaban a la praxis política: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, *performances* lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas. De este modo, mediante aquella yuxtaposición de trabajo a la acción mediante el Intelecto se deja vislumbrar, según Virno, la posibilidad de una “esfera pública no estatal”⁴⁵. A la defección de las masas, en tanto “Multitud”, fuera del Estado, a la alianza ente el general intellect y la Acción política y al tránsito hacia la esfera pública del Intelecto, Virno llama “Éxodo”.

5. Del Éxodo en Paolo Virno. Para Virno, la experiencia del exilio somete a la identidad del sujeto a una dura prueba, en la que el sujeto se encuentra sometido a múltiples percepciones. De hecho, en una manifestación no muy diferente de las de Zambrano en la forma, pero si muy distante en el fondo, el escritor italiano argumenta que el desarraigo ya no evoca hoy, en primer lugar, el exilio o la emigración, sino que constituye por el contrario una condición ordinaria, que todos experimentamos a causa de la continua mutación de los modos de producción, de las técnicas de comunicación y de los estilos de vida, como antes veíamos⁴⁶. Mediante el desarraigo uno se somete a una inexorable crítica práctica a través, precisamente, de la mirada “desde el exterior”, sobre la propia condición finita. A través de él conoce su precariedad y su finitud. Nos dice Virno: “La formalización del mundo provoca una percepción no demediada de la caducidad”⁴⁷. De la representación de la mortalidad, el exiliado extraerá el impulso para proyectar una vida auténtica. “La consideración consciente de la propia provisionalidad produce «decisiones», identidades definitivas, opciones de fondo. La muerte por así decirlo entra a trabajar”⁴⁸. Dicho de otra manera, el desarraigo revelará al sujeto la

⁴³ Cfr. H. Arendt, “Labor, trabajo y acción”, en: *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 93.

⁴⁴ Cfr. P. Virno, op. cit., 2003a, p. 47.

⁴⁵ Cfr. P. Virno, op. cit., 2003b, p.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 72.

caducidad de su ser, que le llevará a una toma de posición, a una salida responsable del conflicto. Frente al argumento zambrano, el exiliado de Virno no busca una salida trascendente, sus pies aún descansan sobre la tierra. Ahora, el sujeto no necesita el sentimiento de pertenencia a la patria, o al Estado-nación. No necesita la ley. De su desarraigo emana “un potencial crítico y transformador”, según Virno. Se trata no de un exilio, sino de un “éxodo”, hacia un lugar habitual que ha de constituirse cada vez con la propia actividad, “un lugar habitual que no preexiste a la experiencia gracias a la cual se determina su ubicación, ni por lo tanto reflejar ninguna costumbre pretérita”⁴⁹. Por ello, el que toma el camino del éxodo está fuera de la solución desesperada del gnóstico. La solución ahora es otra. Se trata de salir, de marcharse, de ampliar la frontera. El ejemplo que nos pone Virno es claro: la fuga masiva fuera del régimen de la fábrica llevada a cabo por los obreros norteamericanos en la mitad del siglo XIX. Traspasando la “frontera” para colonizar las tierras a bajo precio, aprovecharon la ocasión, verdaderamente extraordinaria, de hacer *reversible* su propia condición de partida. Por todo ello, a mi modo de ver, Virno se aleja del impoliticismo. Su “multitud” interviene en el mundo a través de la defeción, la desobediencia o de la fuga. Sale al afuera de la propia comunidad para cuestionarla. Modifica las condiciones en qué tiene lugar el conflicto, más que presuponerlas como un horizonte fijo; modifica el conflicto en que se inscribe un problema. “En pocas palabras, el *exit* [el éxodo] consiste en una intervención sin prejuicios que altera las reglas de juego y vuelve loca la lógica del adversario”⁵⁰.

Como hemos visto, y con esto concluimos, la desesperación ante la ausencia de un dios que hace tiempo que abandonó la tierra ha provocado en la postmodernidad una recaída gnóstica que ha llevado a nuestro modo de ver a posiciones impolíticas que descartan la intervención política (o activa) mediante procesos de trascendencia de corte religioso. Frente a ellos, el reconocimiento de la condición de estar arrojado, y de la propia finitud humana soporta un proceso que nos puede permitir reencontrarnos de manera adecuada con los bienes del mundo. En el fondo, se trata de volver a salir otra vez a la conquista de la sabana.

⁴⁹ Ibidem, p. 74

⁵⁰ Ibidem, p. 102