

El fin de la teoría política clásica en la Argentina

Horacio González

I - Recuperar la política, volver a la dignidad de los cargos, ofrecerle a esa razón que discierne sobre el poder una sede natural en las "instituciones republicanas", tal parece el programa de una filosofía política que se hace presente ante nosotros con un indisimulado reclamo de urgencia. Luego de que en las décadas pasadas el pensamiento de la democracia acudiera a nociones como la de la "indeterminación radical" o a la del "velo de ignorancia" para resguardar el "orden simbólico de la política", el pensamiento que ahora se extiende bajo el nombre de republicanismo, ha perdido las esperanzas de volver a una consideración sobre el juego de las esferas heterogéneas que se intersectan en los dinamismos de lo social.

En efecto, el cuadro clásico del pensamiento político suponía un pasaje dramático entre dimensiones problemáticas -de lo "social" a lo "político"- y la dificultad para establecer precedencias, determinaciones, actos de representación y de conjunción entre ambos, pertenecía al teatro mismo de la argumentación política. El surgimiento en los últimos tiempos de la expresión *republicano o republicanismo* como actos lingüísticos de sustitución del vocablo *democracia*, que mantenía su enorme poder evocativo -pues es el otro nombre de las luchas sociales modernas- significa una aceptación indolente de que la travesía del pensamiento político va expulsando los temas de articulación entre esferas de lo real. Solo restaría un epifenómeno institucionalista, como último valor a defender, un bien tan escaso como obvio, ese minusvalorado espíritu público sorprendido en una retirada que sin embargo es el tramo final que agrupa a los custodios de los "últimos valores remanentes". Y éstos son "republicanos".

Lo que escuchamos de esos defensores del espíritu público en la Argentina -"es necesario tener el coraje de la ruptura con las lealtades privadas que se instalan por sobre el espíritu público"- son temas de recuperación institucional que parten de hacer descansar la política en una pregunta crucial sobre su propio ser. En efecto, se percibe que la propia polí-

tica pelagra por no contar con un plano desiderativo y autoreflexivo que la distinga como un espacio de decisiones capaces, en cada caso, de declarar su propio fundamento. Entonces se percibe porque el republicanismo aparece ahora como una particular comprensión de una pérdida y del diseño de un campo de batalla posible: "hace falta coraje cívico y coraje político (...) para refundar el republicanismo" -expresión teñida de premura de los republicanos argentinos y sin duda de cierto envión épico, pero cuyo motivo inspirado es ya el de la "república recobrada", cuando fueran al fin expulsadas las prácticas y el fantasma de la *corrupción*. Este último concepto, que nunca tuvo envergadura visible en la tradición del pensamiento político clásico, es sin embargo una segunda voz de la idea de la eticidad política: la *corrupción*, palabra que proviene del mundo orgánico, sería la amenaza hacia la carne, los cuerpos y la continuidad de la vida. Su permanencia como metáfora nuclear del pensamiento republicano es el único punto en que los temas del organismo vivo intervienen en el mundo del logos político, ya despojado de vestigios "vivientes".

A estas percepciones la teoría clásica las trató de muy diversa manera, y es justo llamar teoría clásica precisamente a este estilo de tratamiento, que consistía en un horizonte problemático a resolver: el de la relación entre esferas, la *esfera política* y la esfera de lo *no político*, en la medida en que se postulaba que esa resolución era imposible de colmar. Se la mentaba para dejarla como un gran momento de irresolución que gracias, y no a pesar de eso, se situaba en el comienzo del ser de la política. Por lo tanto, la política era lo que contenía el conjunto de preguntas por la relación entre ella misma y los otros planos en los que estando ausente, se hallaba en la forma de demora o suspensión. Esta relación entre lo que es político y no lo es, plena de significados y equivocidades, pues es un problema "cansador" como todo problema metalingüístico, es el nudo de la política, que reserva ese nombre eximio muy precisamente para lo que trata la relación de-ella-misma, de su ser, con lo que ella-no-es, con aquello en lo que su ser estaría *ausente-anunciado* pero no en estado de ignorancia sino de inminencia.

Es así que la conocida expresión "todo es política" para atender a lo que no serían sus ámbitos inherentes -verbigracia, una conversación doméstica, las peripecias de la vida familiar o un cuestionario de examen-surge de la angustia que produce la existencia de lo no-político. Al revés, la expresión "políticas del cuerpo", "políticas de la amistad" y sus varie-

dades infinitas, como "políticas de la memoria", "políticas del juego", etc., indican el intento de disolverla en pequeños y vivaces problemas del mundo de las prácticas.

Pero todo ello sugiere que el problema clásico de la política era llamar *política* al intento de situar alguna forma de razón entre esas "esferas chocadoras", por decirlo así. La razón crítica, estrictamente, es el pensamiento del hiato entre esas esferas. Si aceptáramos pues la idea de esferas *políticas y sociales* -dicotomía que todas las maneras del iusnaturalismo y de la teoría social han enriquecido a lo largo de los siglos, sin negarla ni abandonarla- en el dominio social alojaríamos, conforme a las teorías sociales de la modernidad, un sujeto productor más fuerte que sus notas de ciudadanía, más ligado a su vínculo con la fábrica antes que con la *Pólis*. Así veríamos que la política es un pensar que intenta situar lo social en un juego de inscripción crítica entre formas cambiantes de conciencia pública. La política es aquí desencajar en mundo social de sus horizontes naturales, mostrando que no deben serlo, sino como parte de una anomalía encubierta que la propia política encarna como comprensión incesante de lo irregular o lo escaso.

II - Estas son esferas todo lo irreductible que se quieran, pero apenas pensamos que en lo social están los hombres desnudos de voluntades políticas y apenas pensamos que en la política están los hombres cuyos emblemas de acción los aparta de identidades profesionales, se abre el tema de la histórica e irreversible tensionalidad entre las esferas. Un fragmento platónico, tratado con una rapidez para la que reclamamos indulgencia, puede ilustrarnos esta particularidad: "*cuando la Asamblea se reúne, veo que si se trata de construcciones que hay que emprender, se llama a consulta a los arquitectos; si se trata de navíos, a los armadores, y así en las demás cosas que se considere que se pueden enseñar, y si cualquier otra persona que no esté considerada como técnica en la materia se mezcla en ellos para dar su opinión, por muy rico, bello o noble que uno pueda ser, no por ello se le hace más caso, antes al contrario, es objeto de burla y abucheos hasta que, al fin nuestro consejero o bien se marcha por su propio pie o es arrancado de la tribuna y echado por los arqueros, y una orden de los prítanos (...)* Si en cambio se trata de intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la

palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara como en el caso anterior que se presenten sin estudios previos, sin nunca haber tenido maestros, a dar ningún consejo: prueba evidente de que nadie considera que esta sea materia de enseñanza".

Es Sócrates el que aquí ha hablado, en un denso y después relativizado pasaje del *Protágoras*. He aquí la diferencia los "intereses generales de la ciudad", que corresponderían al político, y el mundo de los oficios, que sin duda es el mundo "anterior" a la política pero del que la política obtiene su metáfora central. Sin duda los oficios representan un saber que luego puede expandir su modo de nombrar las cosas: el navegante, el arquitecto, pueden ser personajes lingüísticos de la política si ésta admite el desplazamiento de las palabras hacia un arte de construir, que luego verá lo político en ese construir, en esa arquitectura, en esa ingeniería. Las palabras con la que se denomina lo que Platón llamó en *El Político* el *tejer regio*, dan al tejedor un garbo de prestamista de palabras que ahora se escucha igualmente al decirse "ingeniería política" -quizás todas bajo un régimen peyorativo, pues en la política, agreguemos, hay un estado de descreencia necesario y permanente que fisura las palabras y el modo en que operan en el mundo: las fisura con una chispa interna de *incredulidad sui-referencial*. En todo caso, esa ingeniería es volver a las palabras a su sentido originario y al problema esencial de lo político arrastrando a su remolino de voluntades a lo no político, a esos oficios del construir, del alimentar o del navegar.

Pero en éste caso, se pierde la idea de una separación de las esferas, que acompaña todo el pensamiento clásico, y en esa plasticidad del pensamiento griego, lo social y lo político -la oratoria, la retórica, la virtud- aparecen separados pero objeto de una fuerte discusión. Esa discusión es lo que brota de la realidad fáctica de la separación que *hay que mantener* y que al mismo tiempo quiere ser superada por las utopías-del político. Es que hay un conocimiento *separado* de la política, hay un conocimiento que *se dirige* hacia la política, hay un conocimiento que *fundamenta* la política desde afuera. Se trata de una "pastoral" que quizás soluciona de modo diverso al *Protágoras* la relación entre oficio específico y política general. Por otra parte, en *Gorgias*, no parece que la politización o la retorización del mundo de los signos sea un buen remedio para la eficacia del conocimiento. Si en el *Protágoras* todos son políticos a condi-

ción de mantener escindida su esfera de saberes prácticos, en el *Gorgias* no todos deben ser políticos a condición de anularse la esfera práctica de saberes.

En el *Político*, el extranjero le dice a Sócrates: "*tu sabes que todos los comerciantes, labradores, panaderos y luego de ellos los gimnastas y todos los que tienen que ver con la medicina podrían perfectamente presentarse a esos pastores de hombres que denominamos los políticos y afirmar (...) con multitud de razones, que son ellos los que tienen el cuidado de nutrir a los hombres y no tan solo a los que forman el rebaño sino a sus mismos jefes...*" A partir de allí asistimos a una honda investigación que "separe a todos los que se mueven alrededor" y reclaman -al político- una parte en sus "derechos de pastor". Mientras no se aisle al político de esos rivales no podría ser mostrado "en toda su pureza". La musa de la ciencia regia del tejedor, actuando en el seno de una comunidad de opiniones, honras, distinciones, recíproco intercambio de prendas, supone esa separación. La pureza del político surge de ella, protegido de la acechanza de la "sociedad de los oficios".

Lo que queremos afirmar, si estas glorias rápidas no son infieles a su materia, es la traza tan antigua que tiene la separación del oficio del político respecto a otros oficios "sociales" de los que tiene que ir separado, y en esa separación habitaría realmente lo político. Acaso sin ella no pueda manifestarse su ser. Una rápida revisión, que no arrojaría otros resultados si fuera más cuidadosa y extensa, revela cómo actuó lo no-político en este mismo plano de configuración de la manera politizante del ser. Cómo esa negación de lo político que se postulaba como su antesala, su contrario, su nombre oculto, o su esfera de necesaria articulación, venía no tanto a fundamentarlo sino a hacerlo existir mediante la posibilidad de horadarlo y escindirlo en hemisferios irredimibles. Lo político admitía así su disolución y su imagen abismal, y quizás allí se hacía efectivamente político. En la *Política* de Aristóteles, con el método de "disolver lo compuesto hasta llegar a sus elementos no compuestos", lo político aparece en un primer grado del existir que en este caso, según el verso de Hesíodo, "es la casa, la mujer y el buey labrador".

Lo político está allí, diríamos, en estado de negación, de aplazamiento o más simplemente en "germen", si pudiéramos expresarnos así, cubriendo por un lado todo el sentido de las cosas, desde el *oikos* a la *eudemonía*, quedando sin resolver la cuestión de si es mejor desaprobamos los

cargos políticos "*por creer que la vida del hombre libre es distinta a la del político y sobre todo preferible, mientras otros estiman que la vida política es la mejor por parecerles imposible que pueda ser un buen estado el del que no hace nada, ya que identifican la acción virtuosa y la felicidad*". La carencia de resolución de esta paradoja central es el alma del político. Hasta la república mantiene en su cuerpo visible una vacilación esencial: dice Aristóteles que la república "es una mezcla de oligarquía y democracia". Y en otro pasaje sobre la república, se afirma: "la tienen por una democracia, al modo como el viento oeste se tiene por una variedad del viento norte, y el viento del este como una del viento sur".

III - Como vemos, se trata de variedades, de pasajes, de juegos con el no-ser y agitación de apariencias que de ningún modo expulsan de sí la tentación de "cubrirlo todo", pero contienen un estado de lo político en que éste lo es gracias a que está mirando hacia una aleación informada. Es "su estado real". En Maquiavelo, existe el mismo hiato esencial entre la república y el principado, y al mismo tiempo hay otra escisión entre el tejido interno del alma del príncipe, su figura apolínea y sus demonios embriagados, pues "debe cuidar que jamás le salga de la boca una cosa que no esté llena de las cinco cualidades dichas más arriba". Los hiatos trascendentales entre ser y parecer, entre república y príncipe nuevo, aludiría el mismo problema entre oficios particulares y forma general de la política.

Forma partida de la razón política, estilo de un pensar que se encienden ante nuestros ojos preocupados, palabras danzarinas en nuestro lenguaje que juntamos con un guión que no sabemos a qué ligazones remotas obedece, lo social y lo político, lo político-social como jardín roto, parece estar destinado a una permanente relación y a una permanente atracción y recusa. Cuando el pensamiento político introduce la dramaturgia del "estado de naturaleza", el iusnaturalismo elabora un mito de pasaje entre un mundo imposible y otro posible, que para Hobbes puede ser la calamidad de la guerra que visualiza en su estuche naturalizado y que Rousseau acaba socializando (esas "pasiones desenfrenadas de la sociedad"), también estamos ante una "mutua cesión de derechos" que lejos de ser una fórmula inerte, está encerrada entre los colmillos del misterio de la representación -y aquí Hobbes cita a Cicerón, en la magnífica frase del

representacionismo barroco, *Unus sustineo tres personis: Mei, Adversarii et Judicis*, sostengo tres personas, la mía, mis adversarios y los jueces.

Está también el conocido y alucinado paisaje en el cual se leen los imperecederos trazos de un funesto destino social en el mítico estado de naturaleza: "no existe oportunidad para la industria (acaso esos oficios platónicos) no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza (...) y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve". ¿No están aquí esbozados los temas del uno múltiple, un yo político con napas que subliman lo social, y del mundo de la vida cotidiana sacudida por las aciagas tormentas de la violencia?

Siendo tan diversa en Hegel la marca de la escisión (pues es precisamente el alma de su argumento dialéctico) la tragedia de la sociedad civil se evidencia en el momento en que ésta "arranca al individuo del lazo familiar, aleja unos de otros los miembros de este vínculo y los reconoce como personas autónomas..." De este modo, "el individuo se ha tornado hijo de la sociedad civil, la cual tiene tantas pretensiones respecto a él como derechos tiene él respecto ella" (*Filosofía del derecho*, # 238). No inaugurando pero sí poniendo sobre forma definitiva la célebre sociedad civil, Marx la vería luego como la morada de donde saldría la burguesía, luchando por conservar y a la vez abandonar este concepto clásico. En *La cuestión judía* ve al individuo burgués como una atomización de un plano genérico de derechos ciudadanos, que son mera apariencia, pues la propiedad privada limita la libertad y no la constituye. La sociedad civil era el mundo de un falso universalismo iluso, una invocación de lo humano para encerrarlo en una raíz burguesa.

En Marx los hombres son hijos de la sociedad civil, desde luego, pero agrega que allí no tienen otro remedio que luchar contra lo que les expropia esa misma filialidad, y luchando lo único que pueden perder son sus cadenas. Muchos años después Althusser vería estos conceptos como impropios para una consideración más ajustada de las determinaciones e instancias del modo de producción capitalista y un Claude Lefort, por el mismo tiempo, vería un "fiasco" en este Marx que al considerar como una ilusión burguesa los derechos civiles estaba desatento a la construcción totalitaria por la cual el Estado politiza y asfixia simultáneamente la esfera

civil en medio de un "rechazo a lo político". Y responde con una afirmación de la democracia no sustancializada, reconociendo el terreno de una escisión del ser, rebelde siempre a la sacralización de conceptos de cierre de la experiencia en lo idéntico (sea la sociedad-una, el pueblo-uno)..

IV - Según la fórmula consagrada por Lefort y que muchos adoptaron, la democracia era la figuración de un lugar vacío, lugar infigurable y simbólico de la pérdida del fundamento. Al parecer, en este punto se comienza a recorrer el camino del fin de la teoría clásica, que en la Argentina recibiera adhesiones tan entusiastas. La escisión entre lo social y lo político, lo que realmente era "infigurable", se tornaba materia de una denuncia a la unificación forzada de la experiencia y se la conjuraba con un formulado maelstrom político libertario. Ese "vacío", con todo, pronto se llenaría -entre nosotros- de las instituciones pensamiento republicano.

Pero Lefort recorre en realidad el camino de la democracia como concepto de dinamismo rotatorio, indeterminado y asignador de sentido en el sinsentido, como juego de inscripción en lo simbólico de la igualdad de la praxis social ("el vacío"). Con sutileza persistente, este discípulo de Merleau-Ponty concluye con observaciones preciosas sobre la fatalidad de la idea de sustraer el poder del Otro para entrar en las determinaciones del poder de las reglas abstractas. Problema que Lefort ve simultáneamente en Tocqueville y Freud, estimable atrevimiento de este autor que sin embargo, en su lectura argentina, no se lo hizo superar pacatas teorías de la ciudadanía sin indeterminación y ya sin escisión: terreno de asesorías y técnicos de consenso obligatorio, cierre al fin de la experiencia político en lo político institucional. Considerados *sub especie reipublicae* los textos lefortianos -y otros que el lector universitario argentino sometió al mismo tratamiento- pierden la fuerza de su alteridad.

El problema de una democracia vista como el magno acontecimiento de una indeterminación, puede ser recordado ahora junto a las consideraciones de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, en donde lo social aparece crudamente como lo que se visualiza cuando el cuerpo político antiguo queda degradado. Pero por otro lado, lo social que en esta autora tiene cierta potencia de envilecimiento, puede ser la salvación de lo político cuando se encarna en el consejalismo de las revoluciones en su *initium*, y también en la república jeffersoniana, que hacen sentir el gusto de

la libertad, devuelta hacia el modo político que Aristóteles había considerado aristocrático. La "humanidad socializada" descarriaba a la política pero también en ella hay que buscar la reparación del ser político. En este vaivén que no es difícil encontrar en esta importante autora, reconocemos lo que impide lo que también es la realidad de la lectura meramente republicanista que se le impone en nuestros círculos de debate.

El pasaje de las esferas del bienestar colectivo a las de la libertad, que en lo que en *Teoría de la justicia* Rawls llama "concepción especial de la justicia" hace que ninguna de las libertades fundamentales pueda ser sacrificada en nombre del aumento del bienestar socio-económico, aún si se tratase de una clase social que está sufriendo carencias, excepto que ese mismo bienestar no esté garantizado, en cuyo caso se admitiría un intercambio de bienes en que alguna porción de libertad se sacrifique en nombre de un aseguramiento de bienestar mínimo. Estas tesis neocontractualistas están también en el camino de la elaboración de un punto de vista republicano estrecho, que postula unificar en una exclusiva mónada de sustentación institucional, todo el problema de la experiencia política. Está mirando hacia el rostro en que finalmente se cierra el juego entre lo político y lo social, mientras se hojean las páginas de un nuevo catálogo político en que figuran conceptos como gobernabilidad o previsibilidad, "para reunudar el lazo con las corrientes legalistas y moralizadoras de la sociedad". Así clausurada, la sociedad es ley y moral, no más.

Por su parte, las tesis de la radicalización democrática de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe no registran los mismos tropiezos, pues también miran hacia una unificación retórica de los ámbitos político y social. Sin embargo, la "ambigüedad fundamental de lo social, la imposibilidad de fijación última del sentido de toda lucha", a pesar del vacío de determinaciones que instituye, aún mantienen una idea de la democracia como lugar donde lo social autorreflexiona sobre su pasaje a la nada. Esas identidades que no están constituidas desde el comienzo, mantienen luchas donde se diluyen fronteras y donde la precariedad surge y es causa de esa realidad diluida de las identidades. Lo social y lo político quedan invertidos pero aún no fusionados en un republicanismo soso: "el socialismo es uno de los componentes de un proyecto de democracia radicalizada y no a la inversa". Con esto se relativiza la distinción entre sociedad civil y estado pues es "imposible a priori señalar al estado o a la sociedad civil como la superficie de emergencia de los antagonismos democráticos".

V - Mantener esferas segmentadas pero ya no las mismas de la teoría política clásica -de Platón a Marx y de Marx a Schmitt- es lo que se percibe en otras sutiles manifestaciones del pensar político contemporáneo: así, Jacques Rancière diferencia entre política y policía. La *policía* es vista como un "*orden de cuerpos que define las divisiones entre los modos de hacer, los modos de ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y tal tarea...*" Por su parte, la política es antagónico a policía. Es lo que "*rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte*". ¿Vaciamiento de la política, orden vacío puramente inscripcional o relacional, dicotomía que lleva al vacío paradójico del desacuerdo o masa confusa y primera de la política? El único principio de la política, insiste Rancière, es la igualdad pero "en sí mismo no tiene nada de político". Todo lo que la política hace es "inscribir en la forma del litigio la verificación de la igualdad en el orden policial, lo político es una forma de inscripción de igualdad en la institución de un litigio de una comunidad que solo existe por la división".

La política se topa por todos lados con la policía, se lee en *El desacuerdo*, recordando la idea de vacío, de sobra, de emancipación radical, de disolución de las esferas de la sociedad civil y de estado, en nombre de un neoesencialismo que toma su punto de partida de un magma inicial de distorsión: lo que en una sociedad permite la confrontación entre las esferas de lo policial y lo político. Pero se mantiene una escisión que de algún modo recuerda a la teoría clásica, si es que aguzamos el oído para escuchar detrás de ese ámbito policial a la sociedad civil y de lo político, la idea de la autoconciencia de la libertad real captada en su procedimiento emancipador.

En cambio, lo republicano ahora invocado, al restituirse como política amenazada sólo encontró la fórmula para conjurar la corrupción - su alteridad que cabalmente no está dispuesto a pensar a fondo, manteniéndola en secreto en un mundo de primitivismo moral - ya abandona el sino de la escisión que da origen a la política. Escisión entre lo político en sí mismo y lo social, que hace lo político siempre un lugar escindido que está donde no es y no se constituye en ser donde realmente está. Los republicanos actuales, con su llamado al coraje cívico y político, prueba de que la antigua división clásica aún opera, no desean salir de su monismo

institucionalista reconquistado. Así, la esfera económica es vista como la amenaza de los "economistas" contra los "políticos" y le dedican a ella una cartilla de "reordenamientos", a los efectos de "enfrentar a poderosos evasores y a quienes quieren fundar su prosperidad en una creciente injusticia social".

En su tarea ensimismada, este republicanismo -pensamiento sin hiatos y sin esferas- pide de la política "rehacer la política", sacándola de un acechante piélagos de corrupciones. Pero una vez logrado esto, se felicitan que la economía -en sus navíos distantes, estacionados a la salida del estuario- no haya hecho oscilar las agujas del mercado ante la incontinen- cia de la vorágine política. La política se vuelca sobre sí, se hace política para regenerar la política y para palpar oscuramente la naturaleza de una nueva división que los clásicos no hubieran imaginado. El hiato pleno de oscuro dinamismo se hace lánguida hondonada, piadosa indiferencia trata- da por el arte de consolación de una "épica contra la corrupción". Se agita a sí misma para no importar a nadie.

No era necesario pensar en el cuerpo unánime de la antigua *res- publica formicorum* para ir ahora hacia la otra posibilidad más extrema, la política conservada como un discurso de retorno a su retraída dignidad in- contaminada, ya vacía de la interrogación sobre si solo el arquitecto habla de arquitectura aunque todos puedan hacerlo de política. Los arqueros que custodian la asamblea y los prítanos que los envían, no necesitarían ahora redoblar su trabajo, pues el habla absorta de la política, custodiando su propia éxtasis, la torna "vacía de sociedad". Simultáneamente se lanza a la tarea de reconstruirse y de expulsar el fantasma de las esferas entrecho- cadas y en tirantez que escribieron la quebradiza historia del pensar polí- tico antiguo y moderno. Pero las esferas siguen existiendo, alejadas e iner- tes. La política, en el republicanismo que hoy se esgrime entre nosotros, si al cabo consigue recobrase, podrá comprobar si al mismo tiempo no hi- zo otra cosa que demoler las bases vivas de su alma activista.