

Educar: un concurrir apasionado a la ciudad

*Francisco Beltrán Llavador**

Resumen: La “ciudad”, como lugar donde se materializan los vínculos de la convivencia, se utiliza como metáfora para mostrar la dimensión pública de la tarea educativa. Para ello, el autor recurre a digresiones que ponen en juego los sentidos etimológicos de algunas palabras cuyo uso coloquial en el presente las ha alejado de su significado originario, a la vez que recurre a ciertos filósofos, y hasta la mitología clásica, para mostrar que el deseo y la pasión, la vida y la muerte, la norma y su desafío, la palabra y el cálculo, son claves para dotar de nuevo sentido a la tarea educativa y su carácter político, entendido como contribución de las instituciones que se centran en (o se definen por) esa tarea a la permanente recreación de la ciudadanía.

Palabras-clave: Educación; institución escolar; política; poder; público; ciudadanía; deseo; lenguaje; conocimientos; democracia; ley.

Abstract: The “city”, as a site where the bonds of living together coalesce, is used as a metaphor to illustrate the public dimension of the educational endeavour. Thus, the writer digresses on the etymology of some terms whose present colloquial uses differ from their original meanings, while he also appeals to classic mythology to show that desire and passion, life and death, rules and the breaking of rules, words and calculations play a key role in impinging new meanings both to the educational action and to its political character, that is, to the specific contribution made by institutions which focus on (or are defined by) this task of permanently recreating citizenship.

Key words: Education; schooling institution; politics; power; public; citizenship; desire; language; knowledge; democracy; law.

I

¿Subsiste todavía en el significado de ciudad algo que tenga que ver con el sentido de la tarea educativa en la que algunos nos vemos comprometidos? En este contexto tomo el nombre de ciudad metonímicamente para decir ese modo peculiar de estar juntos, mirar juntos, hacer juntos, que resulta indisociable de nuestra condición humana. En cierto modo intento explorar entre las raíces de esos dos conceptos, ciudad y educación; pero basta con nombrar “raíces” para que esta indagación se vea fatalmente atraída hacia un momento fundacional, un tiempo

* Universitat de València – España. Francisco.Beltran@uv.es

sin fecha para aventurarse en el cual no sirve la imaginación y al que, de haber existido, ningún retorno sería posible.

Al intentar resignificar esos dos conceptos, reconozco cierta preferencia por utilizar viejos nombres antes que nuevas denominaciones; es como si participara de una extendida sospecha según la cual los significados de un nombre, que para nosotros le otorgan los sentidos proyectados sobre él, que a partir de entonces portará como adherencias, radicasen en algún secreto jardín, oculto tras el signo, siendo también casi intemporales. Por el contrario, advierto que cada vez que hacemos uso de las palabras recreamos y actualizamos ese ucrónico origen primigenio, de manera que los nombres semejan cobrar entonces carácter mágico, invocador, como los conjuros de un oficiante.

Sin embargo, puesto que admito que nunca hubo creación *ex-nihilo* sino concatenaciones adoptando figuras tan variables como las nubes de un día veraniego, la evocación del inexistente momento fundacional me des-coloca, desplazándome del presente para reubicarme en el territorio del mito. En consecuencia, la indagación, nacida de un interés por el presente, me fuerza a alejarme del mismo. Quizá cuando llegue, al fin, a las raíces, la tarea no pueda sino recomenzar, una y otra vez, pues tales raíces siempre se hundan, enmarañadas, en un terreno despojado del cual quedan apenas como signo de lo que pudo hacer a la tierra mudar su forma haciéndose árbol y al sol, fruto. El anatomista podría desligar fruto de flor, árbol de sol, raíz de suelo; pero ¿podrá dar cuenta por igual de aquello que los une como formas del ser, de ese impulso, aún sin nombre, a seguir siendo? Acaso también las palabras cuyo significado elegí explorar, y por extensión el resto, no signifiquen, más allá del signo, otra cosa que deseos.

¿Estoy proponiendo algo tan desatinado como probar el sabor de la manzana hincando el diente a la raíz del manzano? ¿Trato de precisar los actuales sentidos / significados asociados a ciudad y educación, tan sólo para identificar finalmente esas palabras como signos de una lengua y una época, raíces de la nuestra? Y, de hallar el deseo tras el signo ¿será hoy tan semejante o diferente al de aquél tiempo remoto como seguramente lo era éste respecto de sus propios mitos fundadores? Si lo pensable, por impensado, no está en ese pasado sino en lo porvenir, ¿cómo abordarlo utilizando viejas categorías? Es más, ¿cómo seguir manteniendo la ingenua confianza en que esas categorías van a permitirnos fluir en un devenir diferente al pasado de donde las extrajimos, si fueron ellas las que han conformando nuestro modo actual de enfrentar la realidad?

A la vista de esas cuestiones la indagación sobre la ciudad que nos educa (o no) y en la que nos educamos (o no) como ciudadanos tal vez requiera, como primera provisión, abrimos paso entre una pluralidad de signos, abandonar ciertos conceptos sin explorar siquiera algunos de entre sus múltiples significados. Habremos de aplicar, en cambio, *nuestros* sentidos tomando a la razón, pues es lo que atribuye

significados, como sustrato de todos los de nuestra común humanidad; cerciorarnos si esta ciudad se corresponde con la del cuento y la cuenta, la narración que nos contaron y el cómputo con el que fuimos contados, con aquél *logos* que es, por su etimología, tanto palabra como cálculo. Por tanto, no busco refugio en la seguridad de lo conocido sino identificar aquello que encaja, liga o vincula algunos de los términos de nuestro propio relato del mundo. Una consecuencia parece inevitable: que acabaremos por asignar al viejo *logos* nuevos significados para hacer que nombre lo que hoy aún es innombrable forzándolo a significar más.

El procedimiento puede no ser otro que ir depositando en el recipiente de los conceptos-raíz significados diferentes a aquellos en que han ido ramificando (como cuando se hizo de la ciudad urbe, burgo, polis; y de ésta, cosmópolis, metrópolis, etc.); pues poner de manifiesto los usos consolidados de esos viejos significantes sólo demuestra la in-capacidad del signo (¿cómo retornar la planta a su semilla original?) y no, por el contrario, lo que todavía puede, su potencia, su capacidad. Dado que esos significados sólo pueden ser compartidos, emergentes de una partición en la que los otros son co-partícipes, ésta es una tarea política que sólo puede cumplirse en un espacio en el que todos somos interlocutores; donde todos, en condiciones de igualdad, intercambiamos las palabras re-significándolas. Una igualdad a la que, paradójicamente, accedemos desde la diferencia de partida en que se fundamenta el hecho educativo.

¿Qué conseguimos añadiendo al inventario de los viejos significados de ciudad o educación, otros ninguno de los cuales significa ya un lugar en el que morar plácidamente? Ver que el nombre-raíz *puede* también exhibirse como hojas, fruto, sol, viento; que alumbre la paradoja, lo incierto; percibir que, del conjunto de las miradas que desde la norma serían excepciones, puede también formularse una regla y, viceversa, que toda regla *regula* siempre apenas una parte; asomarnos a las ciudades como las vieran Italo Calvino o Julio Cortázar, Franz Kafka o Albert Camus; comprobar que la ciudad son también sus catacumbas, la playa que se encuentra bajo sus adoquines. La ciudad que fue se halla en las raíces de la nuestra; pero la educación ¿nos permitirá escapar a ésta? ¿Hará posible, *podrá*, ser cualquier otra, por más que ahora ni siquiera la imaginemos? ¿Se dejará la ciudad que nos ha dotado de ojos, oídos, manos a su imagen, pasear por unos sueños que hacen de nosotros cuerpos bárbaros, extranjeros?

La educación nos emplaza a transitar por nuevas rutas conducentes a paisajes hasta ahora desconocidos. Mas, para hollar en el suelo de las raíces esa mixtura de lo inorgánico y lo orgánico que oculta una permanente transformación tras la superficie, hay que dejar a un lado el camino de los viejos sustancialismos. Una transformación cuya unidad es, de hecho, la forma aparente del continuo movimiento de lo inconcluso, los “momentos”, resultantes provisionales de múltiples cambios casi aleatorios. Si, en cambio, vemos en esa transformación

diferencias de grado o modificaciones parciales de algo predefinido y estable, desarrollos de una esencia, nos dejaremos sorprender por preguntas-trampa tan antiguas como la historia registrada de nuestro pensamiento: ¿en virtud de qué puede lo esencial, que dota de permanencia, posibilitar el cambio?, ¿en qué otros espacios inscribirá la ciudad sus propias mutaciones si con cada una de ellas puebla, ocupa y llena los espacios existentes? En resumen, ¿cómo la educación, que pretende afirmarnos, conseguirá hacernos más livianos?

La que nombrándola “esencia” pretendimos contenida en el concepto no es sino la cristalización de uno de aquellos momentos, una más de las relaciones de poder, un intercambio desigual entre los términos de la relación y de ésta respecto a otras relaciones:

el poder simple no es más que el exceso de poder de un hombre sobre el poder de otro. En el intercambio, el poder de un hombre no se mide por sus efectos directos, sino en relación al poder de los otros. Por consiguiente sólo es poder el exceso significativo (ZARKA, 1997, p.100).

Las palabras parecen remitir a esencias, pero no son más que signos de poder, acúmulos de un exceso de significativo que la misma pretensión sustancialista pone de manifiesto. La palabra muestra el poder porque siempre dice algo más y más allá de lo que nombra. Pero cuando signos y significantes se exponen en la plaza pública, en el ágora, se les dota de significados compartidos entrando así en un juego político; los significados son, finalmente, el producto de la ciudad, de la asamblea, de la comunidad que es quien los consigna, los hace circular y redistribuye en el intercambio educativo sus posibles excesos de significación. Esa es, por otro lado, también su debilidad, porque la propia educación, como la plaza, ágora o ciudad, por su carácter público, se convierten a sí mismas en signos; al exponerse se hacen vulnerables, susceptibles de ser afectadas por otros excesos.

Este es el contexto en que opto por emplazar la búsqueda de nuevos significados (sentido y razón) a la tarea educativa, para lo cual advierto que recurriré a los viejos conceptos pero des-esencializados. Desprovistos del poder mistificador del sacerdote, podrán enfrentarse, cruzarse, relacionarse como en una peculiar partida de ajedrez cuya única regla consista en transgredir sistemáticamente todas las reglas convencionales del juego. Hacerlos circular, resignificarlos, acaso sea, finalmente, la oportunidad de volver a dotarles de poder.

II

...mi aprendizaje no tiene más fruto que el de demostrarme cuánto me resta por aprender (Montaigne)

La ciudad no se caracteriza por ninguna de las formas aparentemente estáticas en que pueda haberse mostrado a lo largo del tiempo y los lugares, por los vestigios

que conserva de épocas pretéritas o por los rasgos que buscan hacerla cada vez más igual a sí misma; menos todavía por algo sustancial oculto tras esas formas. Llamamos ciudad, por contra, a la permanente mutación con que ciertos espacios han ido –y siguen– conformando nuestra plenitud corporal como entidad colectiva, acompañada de su propia transformación física -aunque a veces esto último haya ocultado lo primero que resultaría, así, bastante imperceptible. La ciudad nunca fue la materialización de una idea proyectándose en piedra y lugar, sino los infinitos trayectos que, como hacer de ella en nosotros, fueron trazando el territorio de nuestra identidad, transcribiéndose en ella como en un mapa de deseos.

La ciudad, entonces, no es forma sino espacialidad conformadora. Pues ¿qué es lo que se mueve, cambia o se transforma en un espacio dado, aparte del espacio mismo? Lo que llamamos sociedad, ¿no es el propio movimiento de la organización social? No existe, por lo tanto, una *polis* inmutable cuyos elementos integrantes vayan cambiando; tampoco es una cuestión de grados o diferencias cuantitativas, acumulables hasta resolverse en un salto cualitativo. La categoría de totalidad, que no hay que temer recuperar para el caso, no se refiere a un conjunto pre-definido, sino a una realidad abierta que se constituye como real con nuestra presencia pero que al mismo tiempo nos constituye, como podremos ver, instituyéndonos.

Existen, sí, partes que cambian en su proporción respecto del todo; significados que se sobreponen. Quizá conviniera mejor decir que existen relaciones cambiantes entre las partes; relaciones que, una y otra vez, constituyen las partes puesto que la partición es, ella misma, una relación privilegiada que determina la presencia o no, la existencia incluso, de unas u otras partes (nacionalidades, géneros, clases).

Lo mismo puede ser aplicado al *logos* (el cálculo, la palabra), término que, si bien usamos como sustantivo, nombra una acción relacional. Se trata de una peculiar relación referida, cuanto menos a, por un lado, lo que hay, lo que “es”, la historia que nos contamos porque nos tiene en cuenta, nos calcula, nos da la palabra, una determinada relación de significante-significado(s). También lo que puede “ser” en el universo de los posibles; la ficción de un nuevo relato o un nuevo relato, ficticio pero posible; una historia en la que podríamos contar de otro modo; otro cálculo, otros significados y, quizá, otros significantes. En tercer lugar, la mutación entre lo que es y cualquier otra de las posibilidades de ser; el paso de lo que es-ya a otro “es” actualizado en el universo de posibles; la forma en que podemos cambiar el cálculo de lo que tenemos –que nos tiene– para llegar a la otra historia, a otras relaciones significantes-significados.

La palabra, al asignar parte, traza un límite en el seno del cual nos emplaza y re-sitúa modificando así la relación: nos atribuye pertenencia. Ya no *somostan* sólo sino que *somos de* una condición que nos define, nos acota (partido político, nacionalidad, sexo, confesión religiosa, etc.). Somos algo porque somos de algo.

La palabra es una marca y como tal demarca tiempos o épocas, territorios, ciudades... Nombrarnos por lo que somos, por lo que mostramos (signos), nos cierra, nos delimita respecto a lo que *podemos* seguir siendo, nos impide vislumbrar aquello que hace *posible* lo que ahora somos (el espacio donde se inscriben los signos): ese es el marco de nuestro exiguo poder individual, las condiciones de uso de nuestro propio, mezquino exceso de significante.

La ciudad aparece, entonces, poblada por anhelos, fantasmas y seres descarnados cuya aparente solidez nos impide reparar en lo que la define, lo que la hace posible como lugar habitable: no sus presencias sino sus ausencias; su capacidad de albergar a nuevos habitantes; sus vacíos que, en último extremo, posibilitarán nuevos desenvolvimientos. En definitiva, ignoramos que la ciudad es una relación espacial para inscribirnos en la cual tenemos que conquistar un lugar propio en ella, definir nuestro espacio, horadar pasadizos entre y junto a otros con-ciudadanos. Las formas de esa espacialidad han venido siendo, en efecto, penosamente abiertas por la acción colectiva del conjunto de los ciudadanos actuando como un sólo cuerpo; aunque hoy las más de ellas se reduzcan apenas a una vieja memoria evocadora de las antiguas rutas incitándonos apremiante, compulsiva y casi violentamente, a transitarlas de manera ordenada, dictando: mantengámonos dentro de los límites.

Se inventaron instituciones para que fueran albergues seguros de convivencia ciudadana; pero éstas, contraviniendo el carácter no fundacional del devenir, pretendieron enfrentarse a lo inconmensurable con vara de medir; recurrieron a un *logos* esclerotizado para nombrar lo innominable y calcular lo incalculable. Largo tiempo se ha perseguido hacernos ciudadanos de una ciudad en la que ya no podemos reconocernos porque se ha querido cumplirlo a costa de cegar nuestros ojos, tapar nuestros oídos y atar nuestras manos, anulando los sentidos de los que nos dotó, como dijimos, la ciudad misma.

No nos reconocemos como ciudadanos porque se nos priva de utilizar los sentidos de ese cuerpo que somos de una ciudad a la que se quiere igualmente desencarnada, como si toda la consistencia de sus habitantes y de la propia ciudad fuera la de un halo dorado en medio de una pesadilla. Sin sentidos, sin sentimientos, perdidos en la (sin)razón ¿cómo atribuir significados a los signos de la ciudad? ¿cómo tener poder? ¿cómo *podremos* cualquier cosa? Reducirnos a todos y a cada cual a la impotencia, eso es lo que parecen haber hecho las instituciones. Se dirá, ¿no nos han indicado, a cambio, la cima en la que, aseguraban, mora la libertad? Pero también nos condenaron, como a nuevos Sísifos, a acarrear eternamente en el ascenso la enorme losa de las normas, de una ley el lastre de cuyo peso nos impide arribar a la cumbre.

Y sin embargo, aún hoy podemos reconocernos en, al menos, una de esas instituciones que, a diferencia del resto, hizo suya la tarea de proveernos de una

cierta insolencia (de *insolens*, desacostumbrado, pero también demasiado, en exceso) de un *poder* con que hacer frente al desafío de transgredir la norma, aligerar el peso de la ley, explorar lo inexplorado, trazar nuevas rutas, reconocer y vulnerar los límites.

Sea una ciudad codificada hasta el punto en que todo resulta “acostumbrado”, perfectamente previsible y calculable, narrable; en que todos se cuentan una y otra vez la misma historia recurriendo para ello a los mismos atávicos rituales. Un mínimo cambio en la dirección o intensidad del viento, la presencia imprevista de un ave extraviada de su ruta migratoria, hasta la menor alteración en la frecuencia del latido cardíaco de cada uno de sus habitantes, están registrados por siempre en sus viejos códigos y el error inadvertido de un viejo copista se reproduce eternamente como una tara de sus habitantes. El leve temblor de un párpado del más insignificante de sus mendigos durante el sueño representaría un cataclismo.

Lo que caracteriza el poder de una colectividad, su capacidad de actualizarse en modos y mediante acciones diversas reside, también, en su exceso de significantes. Pero, puesto que no podemos enunciar esas acciones antes de su ocurrencia, puesto que no podemos conocerlas y menos aún re-conocerlas, evocarlas, entonces todas las pretensiones propositivas del conocimiento no son sino una enorme ficción, que no lo es menos por el hecho de ser una ficción compartida (de la que todos somos parte, en cuyo *logos*, en cuya construcción narrativa, todos, de un modo u otros, tomamos parte).

No hay forma de conocer lo que los individuos o la sociedad *pueden* hacer o ser sino en su funcionamiento relacional, cuando se revelan en el mismo acto del hacer-se o ser, esto es, al contarse de nuevo, al narrarse de nuevo su propia historia y, como consecuencia, al repartir de nuevo los papeles en esa historia. La ciudad, entonces, es una ciudad-río cuyo transcurso no puede ser ajeno al caudal que porta, al lecho de su cauce con su limo cenagoso, incluso al pescador que duerme en la orilla ignorante de que sus pies, que apenas rozan el agua, están ocasionando una turbulencia más allá de su vista.

El curso de nuestra ciudad-río no sólo tiene que ver con su transcurso sino también con un discurso, que sólo puede ser con-curso. La ciudad discurre, quiero decir, se desplaza; pero también, piensa. Concurrimos en el pensar de la ciudad, esto es, nos convocamos a ello y nos dirigimos hacia ello; pero también concursamos, es decir, realizamos una apuesta por un resultado probable.

La ciudad no es un ente sustancial que recorra cauces históricos prefijados sino que, como nómada, se desplaza y abre caminos con su exploración errática. Aun si queremos seguir insistiendo en la existencia de tal cosa como una ciudadanía abstracta ésta no podrá ser otra cosa que sus diferentes itinerarios: al nómada no lo define el conjunto de los caminos recorridos, sino su apertura y disposición a seguir trazándolos.

La ciudad son sus calles y plazas que invitan a la celebración y la fiesta, donde se deambula gozosamente junto a los otros; no los lugares acotados en los que se cocina soledad y hastío. Aquello que es (que hemos hecho) posible, en el universo de las posibilidades de transcurso, es la ciudad; como lo posible, en el universo de las posibilidades de discurso –del discurrir–, es la educación. Pero ¿y lo posible en el universo de las posibilidades del concurso? Si negamos las posibilidades propositivas de lo conocido, quedamos instalados de nuevo en un vacío, aquél lugar de nuestro deseo a partir de donde, en todo caso, habremos de poner en juego todos nuestros recursos para tramar las relaciones entre lo que la sociedad ya ha sido –las viejas cuentas, la cuenta de la vieja– y lo que todavía es posible, un nuevo *logos*. Y esa es la tarea que cumple a la escuela: el concurso en la construcción de la ciudad del deseo, como también dar cuerpo al deseo de construir al fin esa ciudad cuyo sueño somos y que ahora soñamos juntos.

Es entonces cuando nos encontramos con que cada vez que algo se constituye, al actualizarse una de las posibilidades múltiples, queda igualmente definido por la existencia simultánea de posibilidades no actualizadas que, en consecuencia, siguen siendo posibles, luego siguen conformando su “entidad”. Los componentes de ese colectivo que concurre, llamémosle sociedad, no pueden ser elementos, integrantes o contenidos de una entidad que hemos declarado insustancial. En efecto, en el lugar de la ‘cosa’ sociedad se encuentra lo social, la confluencia de relaciones, el curso (transcurso, concurso, discurso): una trama entre personas, objetos, circunstancias, tiempo, lugares, etc. en la urdimbre de nuestra voluntad y nuestra conciencia. La sociedad sería, en todo caso, una textura.

Así, cuando alguien “accede” a una ciudad, entra en su esfera de influencia, pasa a constituir él mismo la ciudad. La determina, sí, poblándola; pero al precio de quedar atrapado, determinado a su vez por ese conjunto de fuerzas en relación: “De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella” (PLATÓN, *La República* § 435b, p. 238). En realidad no existe siquiera el ciudadano que accede a la ciudad, pues ésta crea con su transcurrir lo que la constituye: nuestro discurso sólo puede ser, nuevamente, un concurso.

Concurrimos para construir una ciudad en la que morar porque lo necesitamos para reconocernos en lo que somos y siempre hemos sido: ese otro yo a quien llamamos extranjero, mendigo, prostituta. La institución escuela nos procura un discurso, la incorporación a la textura. Permite pasar a formar parte de otro cuerpo o también reconocer en el otro parte de mi cuerpo; apostar por la reconstrucción de la ciudad; darnos posibilidades de recrear aquello que nos ha constituido.

La sociedad organizada, instituida, es la forma que toma la pretensión de determinar lo indeterminable. No es un órgano; es una función pura: organizar, instituir. Para pensar “organizar” no se requiere pensar a la vez en los objetos

organizables; pero cada vez que se aplica organización a algo, ése algo queda organizado, determinado; siempre que algo se va organizando y determinando, emerge de manera simultánea, en ese mismo acto, lo indeterminado. Se trata del heraldo de la presencia de un nuevo poder (instituyente) que se materializará en la presión ejercida sobre los límites trazados por aquello que el acto de instituir excluyó de entre todo cuanto puebla el universo de lo posible.

La sociedad organizada no es otra cosa que una inconsciencia, mientras que lo social organizante, lo instituyente, es la consciencia; no la consciencia como propiedad, sino como impulso de la propia acción institucionalizadora. Lo instituido se impone por la fuerza de la repetición e impide la elección (o la consciencia) porque se presenta como lo absolutamente determinante, como la causa necesaria. La educación representa la excepción a esa norma: es la consciencia activa respecto a la capacidad de la determinación. Frente a la aceptación de lo determinado supone la posibilidad, la apuesta, el cálculo, un *logos* que fisura sus propios límites abriéndose a lo indeterminado. Al enfrentar el universo infinito de lo posible permite que donde había determinación haya una espera (activa o pasiva, paciente o desesperanzada).

En lo organizado, el hueco de la consciencia se rellena con tiempo lineal, que es el tiempo de las relaciones causales y el tiempo de la repetición. El tiempo lineal es, como su nombre indica, un “tiempo espacial” puesto que obra también por extensión, por generalización: se espera de lo particular que llegue a ser general. El tiempo lineal demarca, como el *logos*, territorios; pero éstos se articulan en una relación de orden (que se pretende total) mediante la cual los individuos se muestran a sí mismos como objetos organizados, semejantes, en relación con un criterio universal que es, precisamente, la misma relación.

Pero el tiempo de las ciudades tiene agujeros como los tiene el espacio ciudadano; son los huecos que deja la retícula ordenada. El ciudadano de orden teme que de ellos emerjan los monstruos del devenir incierto porque, cuando se asoma, ve como negrura abismal lo que es apenas bruma que vela los paisajes al fondo. No hay solidez en la niebla, ésta se disipa a medida que vamos atravesándola, aunque para eso hace falta la determinación de introducirse en ella. La educación del ciudadano se inserta en esa retícula ordenada por las determinaciones; pero puede también lo contrario, circular por los agujeros incluso a riesgo de desgarrar la trama.

Si la educación cobra significados extrayéndolos de su dimensión vacía e instituyente y no de su plenitud instituida, ¿lo hará al modo en que algo (plural) se singulariza cuando deviene organizadamente, cuando se re-conoce como la parte de un todo predefinido? Pues lo plural informe cobra formas reconocibles tras la aplicación de la mirada del orden que segmenta, clasifica, normaliza; una mirada que nos escinde en un nosotros /los otros y que requiere, como artificio para unir

lo separado, del re-curso de la palabra –que separó lo unido.

Pero, ¿qué es eso “algo” (plural) que deviene? y ¿en el seno de qué deviene? De nuevo tenemos que abordar lo pleno y lo vacío desde su paradójica condición relacional: la plenitud de lo informe buscando acomodarse en los vacíos dejados entre las formas preexistentes. La educación es una virtualidad, una posibilidad en el universo infinito, un poder, una pretensión de encarnadura, eso que hemos llamado también el goce. Se trata de un imposible tratando de mostrarse en el mundo de los posibles; algo que por definición no puede ocurrir plenamente (puesto que es im-posible). Por ello lo educativo nunca llega a satisfacer plenamente, porque nunca llega a saturar la imposibilidad en el universo de los posibles, lo que hace que reiteradamente busque cumplirse en diferentes modos, simultáneos o consecutivos, en apariencia siempre infructuosos.

En consecuencia, la educación puede acabar también traduciéndose en una compulsiva repetición de rituales evocadores a través de los cuales se convoca a un posible que satisfaga la imposibilidad. Pero, al hacerlo así, lo instituido limita la capacidad instituyente de aquellos a quienes con-forma. Al reducir la amplitud de las relaciones condena lo que de educativo-instituyente puede quedar en lo instituido y sacrifica su propio ser, porque lo formal sólo puede perpetuarse mediante una permanente conformación, mediante una constante atribución de nuevos significados emanados de lo informe (por eso la obra de arte se prolonga más allá que otros objetos, al contar con nuestra complicidad que la conforma).

La educación deja de ser espera activa cuando ya no hay indeterminación sino sólo compulsión. Por el contrario, la singularización (que es lo que dota de identidad política –de *polis*– a lo educativo institucional) surge cuando lo indeterminado que constituye el universo de lo posible queda determinado en su encuentro con lo otro, tramándose así en la red de signos y significados compartidos:

Quando se pasa de la ética del poder (*potentia*) humano a la política del poder (*potestas*) del Estado, este poder sólo pertenece al campo político porque no es ni únicamente ni esencialmente violencia manifiesta, es decir, porque se fundamenta y se despliega en una red de relaciones simbólicas [...] El poder sólo es político en cuanto que es productor de signos codificados por el derecho (ZARKA, 1997, p.102).

De ese encuentro entre la indeterminación y lo determinado emerge la singularidad. De hecho, la singularidad es precisamente ese encuentro, esa relación –simbólica–. Por eso podemos también distinguir entre individuos y sujetos. Un individuo es la suma de las determinaciones que lo conforman. Un sujeto es, además, el conjunto de lo posible, de lo que *puede*, de lo que es capaz de mostrar de sí, como signo, ante el resto. Es sujeto precisamente porque está sujetado a lo que lo determina como individuo para, a partir de eso mismo, utilizando los

vacíos de esa forma, abrirse al universo de lo posible, del poder, de la atribución sobre sí de nuevos significantes. A partir de la constitución del individuo en sujeto, éste es ya indeterminable. El individuo es la lectura que los otros hacen de uno a partir de lo idéntico a ellos, mientras que el sujeto es lo que siempre se sustrae a esa codificación.

Ahora bien, puesto que el universo de lo posible encierra en sí, por definición, todas las posibilidades, entonces cualquier singularidad queda definida tanto por lo determinado como por lo indeterminable, lo que quiere decir que en el mismo acto de constitución de la singularidad se inicia una nueva proyección sobre lo posible. Es ese permanente devenir de las singularidades el que incomodará a una escuela que se limite a precisar los itinerarios de lo posible y los tiempos de la sucesión; de-limitar los territorios del deseo.

III

Si nos mostramos dispuestos a transitar por ese territorio abierto del deseo, debemos estar decididos, como los héroes helénicos, a arriesgar nuestra humanidad en la exploración de lugares desconocidos; quizá no corramos riesgo físico alguno, pero siempre arriesgamos la libertad, que es aquello que humaniza nuestra vida, aquello por lo cual la vida merece ser vivida.

¿Estamos sugiriendo quizá que el dominio racional abandone la escuela entregándola así a lo imposible, al espacio sin límites y el tiempo sin secuencias del deseo? ¿Declinar el encargo que la modernidad ilustrada hizo a la escuela para que se ocupara, junto a la formación de la ciudadanía, del cultivo de la razón? Recordemos que este encargo supuso la tardía recuperación de uno de nuestros referentes fundacionales, como pone de manifiesto la siguiente advertencia platónica:

“... no se debe pedir ni insistir en que todo se adapte a los deseos de cada cual, sino más bien los deseos a la propia razón. Tal es el deseo que la ciudad y cada uno de nosotros debemos solicitar con ahínco: ser razonables” (*Leyes*, § 687e, p.145).

La admonición es, una vez más, paradójica. Los deseos de cada cual, dice Platón, deben adaptarse a la razón y no a la inversa. Y ello así porque tal es el deseo de la ciudad. Es decir, el deseo de la ciudad, que debe imponerse sobre los ciudadanos mismos, es que los deseos de cada cual se sometan a la razón. No cabe pensar otra cosa sino que nos encontramos frente a dos tipos de deseo de naturaleza bien distinta, pues cada uno de ellos se sitúa en una posición diferente frente a la razón. Por un lado, el deseo de cada ciudadano; por otro, el deseo de la ciudad. Entonces la ciudad, que como hemos dicho nos constituye, ¿por qué nos hace entes deseantes y no en cambio seres racionales si lo que demanda de nosotros es que sometamos el deseo a la razón?

Precisamente la ciudad, que no vive sino por el deseo y por el deseo nos constituye, desea que nuestro modo de ser ciudad y en la ciudad, se someta a la razón. Da por hecha la existencia de nuestros deseos; pero no así el ser razonables, que es algo que debemos solicitar con ahínco. Quizá porque: “Es peligroso que exponga sus deseos quien carezca de inteligencia: le sucederá lo contrario de lo que pide” (*Leyes*, § 687e, p.145). Nueva paradoja, sólo podemos exponer los deseos cuando lo hacemos desde la inteligencia, esto es, haciendo uso de nuestra razón.

Ser razonables como deseo de la ciudad y de los ciudadanos. Hacer uso de nuestra capacidad racional, empeñarnos en el intento de sobre codificación; dejar que la razón se imponga, que la razón imponga sus códigos. Aristóteles inicia uno de sus libros con estas palabras: “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (*Metafísica*, §980a) y en su versión ilustrada, Montaigne, como si lo estuviera comentando, aunque sin mencionarlo, dice:

No hay deseo más natural que el deseo de conocimiento. Probamos todos los medios que pueden llevarnos a él. Cuando nos falla la razón, usamos de la experiencia, que es un medio más débil y menos digno; mas es la verdad cosa tan grande que no debemos desdeñar ningún camino que a ella nos lleve (*Ensayos*, III, p.337).

La experiencia, pues, aunque de manera más débil y menos digna que la razón, también nos conduce al conocimiento y a la verdad. Hace bien Montaigne en recelar de la experiencia que, entendida como lo empírico (del griego *empeiria*), parece habernos conducido a una sobre valoración del dictado de los sentidos, a que *todo se adapte a los deseos de cada cual*, ignorando o despreciando la razón. Pero ¿cómo se habría situado este hombre moderno de encontrarse, como nosotros, frente a una razón denigrada como consecuencia de los abominables experimentos políticos, económicos y tecnológicos del presente siglo, todos los cuales han sido y siguen siendo emprendidos bajo su advocación? Sin embargo no debemos reaccionar frente a todo ello obcecándonos en negar el mundo de las apariencias; también la experiencia puede conducir hacia la verdad y en consecuencia tendremos que recuperarla, siquiera sea para conjurar los monstruos producidos por el sueño de la razón.

Tanto Aristóteles como Montaigne apelan a la naturaleza. Aún tomándolo como mito primigenio, previo a la fundación de cualquier orden social, lo natural representa la ventaja de instalarnos en una condición primordial en la que razón y experiencia aparecen indisociadas: la experiencia humana no puede por menos que integrar la razón, al igual que ésta propicia que las experiencias tengan calidad de tales. Si somos, pues, también seres de naturaleza, entonces, según parece, nuestro destino está ligado a nuestro deseo; aunque sea como un destino siempre

frustrado pues nunca sentimos ser lo que deseamos, si bien hasta cuando nos enfrentemos a la muerte seguiremos haciéndolo como entes deseantes. ¿Como sujetos incompletos, por tanto?

Una vez más, lo que deseamos no es lo que, faltándonos, ansiamos, sino lo que ya somos. Cuando tomamos en consideración al deseo ya no se distingue si es que deseamos por naturaleza saber (aplicamos “naturalmente” la razón) o si es justamente el deseo de saber lo que se constituye en nuestra naturaleza racional; si es la ciudad la que desea razón en nosotros o si nosotros imponemos razón en la ciudad de los deseos; si somos entes de razón (atributo) que deseamos o si el deseo ha construido nuestra racionalidad: nuestros pensamientos, deseo; nuestros sentimientos, deseo; nuestras acciones, deseo; nosotros mismos, en definitiva, deseo y sólo deseo. La pluralidad de significados demuestra, una vez más, el poder contenido en la afirmación aristotélica a la que Montaigne añade un cierto sentido teleológico asociando en su texto “deseo de conocimiento” a verdad.

Saber. Conocimiento. Verdad. Deseo. No todos estos términos son semejantes; mientras los tres primeros parecen consignar orden –luego norma–, el deseo ¿no apunta a una radical pulsión creadora? La creación no tiene tanto que ver con el paso del caos al orden, como con la inmersión en las profundidades abismales de un desorden de los sentidos, pasional; un abandono, decíamos, a lo imposible que escapa, una y otra vez, a los intentos de formalización total. Pasión y conocimiento, entonces, se presentan en apariencia como irreconciliables, como mutuamente excluyentes: la pasión perturbando el trabajo del conocimiento. Y sin embargo todo conocimiento ¿no ha requerido del sujeto conocedor cierto apasionamiento en el proceso de conocer del cual será su provisional reposo? (resulta difícil admitir que ese paso del no saber al saber no resulte apasionante). Un conocer que es, pues, apasionado, por mucho que el conocimiento se manifieste como un orden sereno.

Cabrá precisar, en todo caso, el sentido en el que se utiliza aquí el término pasión: cuando, como se diría desde el psicoanálisis, se transforma el objeto de placer en objeto de deseo. En tales ocasiones el sujeto llega a identificarse con el objeto deseado, de tal modo que, no pudiendo seguir concibiéndose a sí mismo sin él, el objeto de deseo se convierte en criterio de vida o muerte. Es pasión, en todo caso, lo que manifiesta, una vez más, un vacío, aunque no una carencia; porque deseo no implica falta sino intención, propósito, poder, acción, producción.

Es curioso que el término deseo remita etimológicamente a *desidia* (que significa voluptuosidad entendida como abandono, dejadez) porque generalmente se entiende que el deseo nos mueve y no lo contrario; salvo que recurramos a la expresión popular según la cual quedamos “abandonados al deseo”, es decir, rendidos, entregados, perdido todo arraigo confiado en lo que nos ha determinado, en lo que ha podido sobre nosotros; tal como decíamos antes, abandonados a lo

imposible, poseídos por el deseo. Aunque igualmente cabría asociar el deseo a la voluntad, al esfuerzo que realizamos tendente a buscar y /o conservar todo aquello que presuponemos contribuye a nuestra preservación.

Pero, ¿qué tenemos que preservar? ¿qué es aquello que supuestamente ya somos y queremos a toda costa seguir siendo si no es precisamente el ser mismo (SPINOZA, III, 6, p.191) o, reduciéndolo a términos más comprensibles aunque ramplones, la vida humana –pues es el modo en que nuestra especie animal *es*? Desear no es otra cosa que esforzarse activamente en la búsqueda de lo que nos preserva en nuestra conciencia de ser. En último extremo, esa identificación con la humanidad no es otra cosa que la búsqueda misma (y viceversa). En uno de los diálogos platónicos enseña Diótima a Sócrates en los siguientes términos: “...el amante de las cosas buenas las desea: ¿qué desea? Que lleguen a ser suyas” (*El Banquete*, §204e) “[...] Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno” (*El Banquete*, §205e). Deseo como posesión: pasión; pero ¿hay todavía algún otro objeto de ese amor apasionado, más allá de lo bueno?

[...] es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el Amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, pues, el Amor será también amor de la inmortalidad. (*El Banquete*, §207a)

Pasión: cuando el objeto de placer –lo bueno– queda convertido, transmutado, en objeto de deseo –posesión–. Pero posesión perpetua: inmortalidad. He aquí vinculados deseo y afán de inmortalidad. Nos enfrentamos a la muerte como entes deseantes, decíamos. Oponemos frente a nuestra condición mortal, el conocer apasionado.

Es de nuevo Montaigne quien pone en boca de Cicerón que “el filosofar no es otra cosa que prepararse a morir” (*Ensayos*, I, p.123); recordemos la vulgarizada, aunque no necesariamente incierta, acepción de Filosofía como “amor a la sabiduría”. Amar, pues, el conocimiento como preparación para la muerte. Pero hay algo más, porque enfrentarse a la muerte, reconocer esa condición nuestra, nos libera de toda otra atadura o, al menos, nos dicta el lugar desde donde instalarnos en la libertad. Como dice el mismo autor poco más adelante: “No sabemos dónde nos espera la muerte; esperémosla en cualquier lugar. La premeditación de la muerte es premeditación de la libertad. El que aprende a morir, aprende a no servir.” (*Ensayos*, I, p.130).

Enfrentemos a la muerte; de tal modo conquistaremos la libertad. Se trata, como espero poder mostrar, de algo más que una mera apelación estoica; se trata de un *dictum* que nos servirá de ayuda en nuestra indagación de la ciudad, puesto

que nos convoca, nos llama juntos, en nuestra condición política, al concurrir ciudadano ya que desde épocas pretéritas, en aquella Grecia clásica, mítica fundadora de la ciudad, “la vida de un hombre libre requería la presencia de otros” (ARENDT, 1988, p.32).

Consecuentemente con lo señalado, propongo que extendamos el nombre de Eros a este afán de conocimiento que, de manera quizá redundante, pudiera llamarse deseo apasionado. En tal sentido no puede haber conocimiento verdadero (en el sentido de que nos compromete vitalmente) sin amor pasional, puesto que en éste el sujeto se dedica íntegramente a su objeto identificándose con él. Si el deseo es, ante todo, un deseo de sí –de producción de sí–, entonces sólo hay verdadero conocimiento, tal vez sabiduría, cuando se llega a una cierta comunión entre el sujeto y el objeto de manera que ambos se transforman por efecto de la relación produciendo un nuevo sujeto.

Por cierto que entonces el deseo es desidia, el esfuerzo es abandono; pero abandono de todo aquello que limita al sujeto deseante y al objeto de deseo que, habiendo venido a ser una misma cosa, es abandono a todo cuanto les excede. ¿Es eso, acaso, lo que forma parte del ser hombre de todos los humanos, de su cálculo, de su logos? Luego, ¿es cierto que la pasión por el conocimiento nos separa de los otros? ¿qué la razón y el deseo, el conocimiento apasionado es, finalmente, egoísta?

Aceptemos provisionalmente que conocer sea ese hacerse uno con lo cognoscible, ese encarnamiento. ¿Qué es, entonces, eso que se hace carne? ¿qué es aquello con lo que el buscador, el conocedor, llega a identificar con su propia carne? El conocimiento cesa de interesarnos cuando no se presenta encarnado:

lo cognoscible no constituye sólo una función de los objetos, de lo que está allí para ser conocido. Se trata también de una función de los sujetos, de los observadores, en relación con lo que se desea y lo que exige ser conocido (WILLIAMS, 1997, p.9).

Luego, ha de tratarse de algo que confiera identidad al conocedor, de modo que su negación por otros significaría poner en cuestión al sujeto mismo. Aunque, paradójicamente, el conocimiento nos expone puesto que no tiene sentido si no se exhibe, como parte de uno mismo, frente a los otros; es más, el cálculo de la parte sólo puede estar referido a una pluralidad que nos excede. Si no es así dejamos de otorgarle el carácter de conocimiento, no le damos nombre, no cobra sentido para nosotros, no lo invertimos.

Es precisamente esa investidura la que transforma a cualquier objeto en un objeto de conocimiento, luego de deseo. En consecuencia son siempre los otros quienes le confieren esa naturaleza. Nosotros creamos objetos de deseo que, en-

carnados, nos re-crean; de ese modo nos convertimos en aquello que deseamos; como en un acto de canibalismo devoramos intelectualmente aquello que deseamos para incorporarlo, para que pase a formar parte de nosotros. La pasión resulta, a la postre, narcisismo.

Nos apasionamos porque tenemos ante la vista el resultado de la transformación que operará en nosotros la posesión del objeto deseado; o bien nos apasionamos por el proceso mismo de desear, de poseer definitivamente todos aquellos objetos que creemos que nos perpetúan en nuestra humanidad. Pero, ¿en qué consisten esos objetos a cuya posesión llamamos conocimiento? Y ¿cuál es el carácter de la transformación a que da lugar en nosotros?, ¿en qué quedamos transformados? Finalmente, ¿tiene todo esto algo que ver con esa peculiar alquimia a la que damos el nombre de educación?

La filosofía, al menos desde Descartes, nos ha enseñado que el conocimiento es un proceso racional y no un acto apasionado. Luego, o la razón no da valor a la vida o nos conduce a un conocimiento que, pues excluye la pasión, es falso. Si deseamos lo que somos –perpetuarnos– ¿quién es el que desea antes del momento del desear? ¿Cuál es el ser cuyo intento de preservación constituye el deseo? Planteado así el asunto, no parece posible otra respuesta que la de un yo previo a todo deseo, es decir, un yo desencarnado, una mente que excluiría al cuerpo deseante. El conocimiento del que este ego es capaz sería un conocimiento de juicios ajenos de todo punto a cualquier motivo no racional, a cualquier cosa que no sean los propios juicios preexistentes. El conocimiento está ya ahí y se despliega conforme el ego va descubriendo las leyes propias que lo rigen, que no son otras que las que lo configuran: el conocimiento como proceso por el que la razón cognoscente se conoce a sí misma.

Las pasiones, en este esquema, no pueden ser otra cosa que una interferencia respecto a ese puro proceso de conocer, a esa pura conciencia que, en último extremo, no es sino solipsista y, en consecuencia, provee al sujeto de un conocimiento del mundo limitado al conocimiento de sí mismo (del conocimiento mismo). Pero si, como dijimos, son los otros y es lo otro lo que da sentido a mi saber; si yo quiero, por tanto, conocer lo otro y los otros (el mundo), no tengo más remedio que enfrentarme con sujetos encarnados, esto es, con otros entes deseantes, apasionados. Lo cual, por cierto, no podré hacer sin reconocer al menos que: a) estos otros difieren entre sí y respecto a mí mismo, luego tienen otros objetos de deseo, lo que los sitúa en diferentes circunstancias históricas, sociales, personales y b) la vía por la que puedo conocer a los otros y dejarme conocer por ellos es una que conecte nuestros peculiares objetos de deseo, la vía de su encarnación o encarnadura: el lenguaje.

El hombre no es solamente un ser de deseos; es también, como se ha señalado repetidas veces, un ser de palabra. Del mismo modo que el deseo es constitutivo

del hombre –y también de los animales–, la palabra es constitutiva no de cada hombre sino de la condición humana, porque la palabra no supone una propiedad personal sino una condición relacional: no puede predicarse de un solo individuo sino, necesariamente, de la relación entre dos o más de ellos. La palabra nos transforma porque a través de ella se modifican nuestras experiencias al hacerlas públicas, al compartirlas. La palabra, el *logos*, es cálculo, nueva partición, reparto, redistribución de las partes. Los individuos que hablan entre sí, que se intercambian palabras en el seno de una comunidad de lengua, no dejan de mostrarse recíprocamente. La comunicación resulta, literalmente, un acto de enseñanza.

He aquí, pues, que el conocimiento, lejos de ser el atributo individual sugerido por el tan extendido como falso sentido común pedagógico, desvela su naturaleza ciudadana, política, pues ya dijo Aristóteles que la ciudad requiere de la diversidad y no de la uniformidad y Arendt nos recuerda:

La isonomía garantizaba la igualdad, pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubieran sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza, los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis, que gracias a su nomos, les hiciera iguales. (ARENDR, 1988, p.31).

La socialidad de los individuos, sujetos en y por el lenguaje, no sólo no es obstáculo para el conocimiento, sino que es condición de su posibilidad. Es eso lo que los /nos constituye como sujetos y no como meros objetos producto de cualquier tipo de ciego determinismo. Somos sujetos de la polis, ciudadanos, porque por medio del lenguaje recreamos las condiciones mismas de nuestra vida en común en las cuales nos re-conocemos y, por tanto, generamos nuevos objetos de nuestro deseo, es decir, nuevas situaciones, personas, objetos, etc. que nos perpetúan y a las que somos capaces de valorar en tales términos.

Pero al mismo tiempo que nos constituimos en sujetos (o, precisamente, para poder constituirnos como sujetos) quedamos sujetos a *nomos*, una norma que es aquella que establece esas condiciones de nuestra vida en común tales que, evitando la inquietud que socava nuestra existencia, el temor a la muerte, el fin de la existencia que amenaza con impedirnos el cumplimiento del puro deseo, nos garantiza la libertad junto a los otros. Enfrentamos la vida –y la muerte–, el transcurso del ser, desde el deseo de conocimiento que sólo se sacia con los otros, con el concurso de los otros y mediante el discurso. Un discurso de la razón que, codificado por la institución escolar, nos dota de poder. Ese es el deseo de la ciudad, como el lenguaje humano es esa realidad abierta que no sólo nos constituye, sino que, además, nos instituye. La ciudad, la educación, el deseo. Y el *nomos*, la ley.

IV

Pero, con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia (Platón)

La “fuerza de la ley”, como Montaigne (*Ensayos*, III, p.346) y Pascal (*Pensamientos*, §60, p.38) escribieran y Derrida subtitula uno de sus trabajos (*Fuerza de ley*), es *el fundamento místico de la autoridad*. El fundamento de la autoridad no es, en consecuencia, racional (recordemos que comenzábamos el apartado anterior preguntándonos qué ocurría cuando nos fallaba la razón). Tampoco la justicia, como la autoridad, está respaldada en la verdad sino en la fuerza: “la justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica”, apuntará Pascal (*Pensamientos*, §103, p.46). Pero las leyes, había dicho antes Montaigne (*Pensamientos*, III, p.346), no se obedecen porque sean justas, sino porque son leyes; así como el fundamento de la autoridad no es racional tampoco lo es la obediencia a la ley.

No existe, quizá, otra correspondencia entre la razón, la autoridad, la ley y la justicia, porque ni siquiera podemos saber si la ley significa o no significa nada. Kafka nos mantiene toda la vida ante las puertas abiertas de la ley, a la que sin embargo no podemos ni siquiera asomarnos. ¿Hay un exceso de significante en la ley y por eso su fundamento es la fuerza o precisamente porque no significa nada necesita de la fuerza para imponerse pues por sí misma carece de todo poder? Si la ley no significa nada (no dota de significado, no atribuye significación, es puro signo vacío) ¿no puede ser ocupada por cualquiera o, mejor dicho, no se pone de manifiesto que es innecesaria toda ocupación pues no hay nada que ocupar? (si la puerta que demarca el adentro y el afuera permanece abierta ¿sigue habiendo un adentro y un afuera?).

¿No es entonces *nomos*, la ley, el modo en que se presentan –o representan– algunas relaciones de poder? Pero si sólo se trata de “algunas” relaciones, ¿de qué tipo es aquella relación de poder que se representa a sí misma bajo fuerza de ley para fundamentar la autoridad, para hacer potente a la justicia? Aquellas, quizá, que, según hemos dicho, se presentan también de otro modo, vuelven a presentarse, se sobre-presentan; aquellas que transforman el exceso de significado en exceso de presentación. Y bien, ¿cuáles son esas? Las que afectan a cada uno de los habitantes de la ciudad, a todos y cada uno de los ciudadanos. Ese es el sentido que tiene la siguiente afirmación de Platón: “...un cálculo de lo que es mejor y peor, cosa que recibe el nombre de ley cuando se convierte en opinión común de la ciudad” (*Las leyes*, §644, p.87).

La razón se convierte en ley cuando nos fuerza a hacer algo o nos lo impide, más allá de lo que dicta el deseo. Una ley cuyo cumplimiento apelará a la razón.

Por eso la ley, que representa en términos tanto bíblicos como hobbesianos el paso del Estado de naturaleza (ese mito primordial del deseo /pecado original) al Estado civil (ese otro mito sustitutorio, el de la razón fundamental), tiene como condición de posibilidad su racional acatamiento por los súbditos, a quienes, sin embargo, obliga.

La justicia, la más grande y bella forma de sabiduría, el ordenamiento de las ciudades, cobra su poder de nomos, la norma, la ley que es a su vez, una de las posibles formas en las que se presentan las relaciones de poder, aquella que nos afecta a todos y, sometiéndonos a cálculo y palabra, al *logos*, pide nuestro acatamiento racional. En ella se traduce el deseo de conocer las circunstancias que nos impiden preservar en nuestro ser y, en sentido positivo, aquellas otras que, por el contrario, hacen posible su perpetuación.

El deseo sometido a norma se transforma de puro conocimiento en conocimiento justo, en sabiduría. ¿Por qué no asignar a ese deseo el nombre de educación? La idea no es nada nueva, pues ya Platón definía la educación como “lo que hace al niño desear vivamente convertirse en un ciudadano perfecto que sabe gobernar y ser gobernado con justicia” (*Leyes*, §643 b, p.86) y en el mismo libro asignaba la responsabilidad de ocuparse de la educación al *mejor de los ciudadanos*. La educación, entonces, como poder y deseo, como pretensión de conocer racionalmente la ley (lo que no quiere decir necesariamente aceptarla), esa norma de la que nos dotamos como pago del rescate de nuestra condición “natural” (?) de aislamiento y muerte.

El hombre no es un ser social “por naturaleza” sino por educación; ha de aprender a vivir en la norma de la ciudad, como ciudadano, porque es un ser de deseo. La educación, al levantar el velo de un mítico estado de naturaleza, nos instala en el estado civil, nos arroja a la pasión de la civilidad. La ciudad ya no sólo nos causa placer, la hemos convertido en objeto de deseo. Por la educación deseamos la ciudad de la que somos ciudadanos porque ella nos ha dado la humanidad que queremos a toda costa conservar. La verdadera educación (pues podría haberla –y la hay– falsa) consiste en conferir valor a los otros como otros, puesto que su alteridad es la condición de nuestra vida en común, de nuestra convivencia.

Hasta este punto nos ha sido permitido alzar el velo, descubrir la sin-razón: que, reconocidos los otros como aquellos que preservan nuestro propio ser social, el deseo de saber se convierte en pasión por el conocimiento y ésta en posibilidad de crear normas encaminadas a ordenar nuestra propia ciudad, de ser justos y libres, de ser humanos. Una vez descubierto que la educación es una actividad apasionada, porque en ella nos va la vida, ¿podemos aplicar este saber radical a la educación de otras pasiones, incluida la del conocimiento?

El conocimiento es una base firme pero cenagosa; si se remueve enturbia las aguas y nuestra propia visión. Procuremos agitarnos poco. Hablemos apenas del

conocimiento como búsqueda y atribución de sentido a nuestra existencia, incluso en sus aspectos más instrumentales; establecimiento de un cuerpo de significados dominantes y adhesión a los mismos como condición del sentimiento de pertenencia a una comunidad. ¿Hay aquí pasión? Sí, en tanto identificación del sujeto con el cuerpo de significaciones colectivas, pues la vida no es sólo un rostro biológico sino también cuerpo social.

Transformación, decíamos, del objeto de placer en objeto de deseo; placer de ser, deseo de sobrevivir aunque no sea en la mera apariencia del individuo. Sin embargo, la permanente confrontación del sujeto con ese cuerpo instituido conduce a la vez a evidenciar las diferencias individuales, lo cual genera una ruptura respecto al modelo que es, a su vez, origen de nuevas búsquedas de significado.

La palabra instituida permite subsumir todo lo particular en lo universal de la ley. Pero la palabra instituyente, fundadora, demuestra la persistencia de la singularidad, desafía a la ley. La autoridad, fundamentada “místicamente” por fuerza de ley, instituye maestros a los que concede el uso legítimo de la palabra. Esa es su fuerza y esa es su debilidad, porque la obediencia de la ley no es racional aunque su conocimiento sí lo sea. Las palabras del maestro están obligadas a disociar lo racional de lo afectivo. Los maestros se colocan así del lado de la razón y no del de la fuerza funda(menta)nte de la ley que les invistió. La condición del maestro que aspire a actuar en justicia sólo puede ser, entonces, la desobediencia civil, el desenmascaramiento permanente de la fuerza oculta tras la ley. Sólo realizan plenamente su condición cuando la ponen en evidencia, cuando se colocan en la arriesgada posición de decir lo indecible y se empeñan (concuran) en extraer su poder de lo imposible.

Si las palabras, de las que somos portadores nosotros y los otros, materializan las discrepancias, las instituciones políticas tienden, como su nombre indica, a una permanente institución de los significados. Mediante el conocimiento uno se reinventa permanentemente a sí mismo en tanto individuo en el seno de una colectividad (sería mejor decir: Recrea permanentemente su identidad). El conocer se aparece entonces como el intento repetido de asignar orden –sobre-codificar– en un deseo apasionado que es caótico porque la necesidad vital de ser lo que se desea rompe con todo orden racional; lo hace estallar porque en tanto necesidad resulta, por definición, contraria a todo criterio de orden. El orden se basa en la clasificación y utiliza criterios de inclusión y exclusión; pero la pasión sólo reconoce el criterio de identidad. Pretendemos poner orden en el caos pasional mediante el recurso de otra pasión, como es el conocimiento. Pero si ese caos pasional al que hemos llamado ser humano, o también nuestra vida, hace a nuestra existencia individual, la pasión del conocimiento nos da la palabra, el nombre, nos asigna el lugar y la parte y nos emplaza en el conjunto de otros seres (de otras formas del ser): ordenando el caos nos permite encarar una totalidad abierta.

Así pues el conocimiento no puede por menos que estar referido a los otros, escapando de ese modo a la sospecha de egoísmo. Sólo que no está referido al desorden de los otros, sino a los otros ordenados en una comunidad instituida y tampoco instituida en cualquier modo. Pues sólo una de las formas instituidas que conocemos permite garantizar su posibilidad colectiva de seguir siendo, de seguir instituyéndose. Sólo la institución política de la democracia ha demostrado hasta el presente tener la posibilidad de garantizar un orden capaz de reconocer el desorden creador que la constituye.

La democracia es, consecuentemente, el orden de la ciudad: una comunidad de sentido, del que nosotros la investimos para hacer posible, una y otra vez, el conocer. Conocer que no es sino re-conocimiento; pero no evocación platónica, dado que no remite a un mundo de las ideas sino a un mundo previamente instituido que siempre nos resulta insuficiente para garantizarnos la supervivencia. La democracia invita a su permanente desplazamiento porque su marca es la marca que pone en nosotros y su límite, provisional, viene dado por hasta dónde haya sido capaz de demarcarnos, de investirnos como partes.

Esa investidura es la educación. Pero, para que la educación sea tal debe ser investida a su vez en su cualidad educativa, pues no es educativo aquello a lo que no se le reconoce como tal por parte de quienes resultan implicados por el acto. Permítasenos aquí citar en extenso a Castoriadis:

La única verdadera limitación que puede comportar la democracia es la auto limitación, que no puede ser otra cosa, en último extremo, que el trabajo y la obra de los individuos (de los ciudadanos) educados por y para la democracia. Una tal educación es imposible sin la aceptación del hecho de que las instituciones de las que nosotros mismos nos dotamos no son ni absolutamente necesarias en su contenido, ni totalmente contingentes. Lo que significa que no hay ningún sentido que nos sea dado como regalo o don, y ninguna garantía de sentido, que no hay otro sentido que aquél que nosotros creamos por y para la historia. Por otra parte, decir que la democracia, como la filosofía, se distancia necesariamente de lo sagrado; en otras palabras, exige que los seres humanos acepten en su comportamiento real aquello que nunca han querido verdaderamente aceptar (y que en el fondo de nosotros mismos no aceptamos prácticamente nunca), a saber, que son mortales. No es sino a partir de esta convicción [...] de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo aquello que hacemos que podremos vivir como seres autónomos, ver en los demás a seres autónomos y hacer posible una sociedad autónoma. (CASTORIADIS, 1997, p.207)

La democracia comporta (porta con ella) sólo una limitación, que en realidad es auto-limitación pues resulta la obra de ciudadanos que gozan de la condición de tales en tanto han sido educados por y para la democracia misma. Lo que no quiere decir que no existan amenazas externas a la democracia, sino que, una vez instalado el germen, depositada en la tierra la minúscula semilla y salvo la acción de esas amenazas externas, aquello que dictará su desarrollo sólo será el principio auto-organizador enterrado que va desplegándose en la transformación de los individuos en sujetos ciudadanos por medio de la educación.

Pero todavía se requiere una condición de posibilidad para esta educación: la autonomía de esos sujetos ciudadanos, que resuelve la aparente antinomia entre necesidad y contingencia institucional. Pues las instituciones, dice Castoriadis, *no son ni absolutamente necesarias en su contenido, ni totalmente contingentes*. Siendo así que el contenido de las instituciones es aquel que deciden para las mismas quienes las instituyen, ese contenido no es absolutamente necesario; pero pasará a obrar desde supuestos de necesidad para los posteriores individuos a los que este orden se incorpora –en los que se encarna–, con lo cual no es absolutamente contingente. Es, por cierto, esta característica relación entre el individuo y la institución, representada en la norma o la ley, la que constituye la condición de la subjetividad, de la investidura educativa.

La obediencia a la ley no es racional, como no elegimos nacer en el seno de instituciones en las que “por la fuerza” somos emplazados. Nuestra pertenencia institucional, nuestro sometimiento, por la fuerza, a la ley es una pasión a la que somos arrojados y lo que podía ser objeto de placer –vivir juntos, convivir, recreando la ley– se convierte en objeto de deseo perverso (a la contra); he aquí, pues, que por salir del mundo de la necesidad aceptamos la servidumbre a una necesidad mayor, casi tiránica. Pero la educación nos posibilita mudar la necesidad en contingencia. Por la educación nos hacemos capaces de transgredir la fuerza de la ley reemplazándola por otro *nomos* propio, nos hacemos auto-nomos. A su vez, la educación, en tanto se institucionaliza, debe quedar también sometida a la autonomización. Es entonces cuando, dotando de sentido a las instituciones políticas, nos convertimos en ciudadanos, miembros de una ciudad habitada por deseos.

De este modo, como ya intuyera Dewey, llegan a confundirse democracia y educación como órdenes instituyentes de la ciudad: *En cierto sentido puede decirse que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de auto-educación permanente de sus ciudadanos* (CASTORIADIS, 1996, p.72). La educación ha de ser, porque “podemos” hacer que sea, un proceso de desacralización institucional por medio del cual buscamos refundarnos permanentemente como colectividad.

V

Retomemos un fragmento de un párrafo anterior: “aquello que dictará su desarrollo sólo será el principio auto-organizador enterrado que va desplegándose en la transformación de los individuos en ciudadanos por medio de la educación”. ¿A qué podemos estar refiriéndonos? ¿qué puede ser eso que hace del caos orden, eso que antes he llamado también germen o minúscula semilla? Forzaré un poco la interpretación de los clásicos (pues es bien sabido que Aristóteles escribe de estos temas *adversus* Platón, así como Spinoza lo hace frente a Aristóteles) para buscarle un nombre:

Hesíodo afirma que en primer lugar existió el Caos “y luego la Tierra de amplio seno, sede siempre firme de todas las cosas, y Eros” Y con Hesíodo coincide también Acusilao, en que después de Caos se produjeron estos dos seres: Tierra y Eros (PLATÓN, *El banquete*, §178 b, p.39-40).

Antes propuse reservar el nombre de Eros para el deseo apasionado. ¿Qué es lo que hace Eros, tras ser engendrado después de Caos y junto a Tierra? La Tierra se desenvolverá a sí misma mediante Phisis, crecimiento espontáneo de las cosas, creadora del orden de las apariencias. A Phisis se le ha opuesto tradicionalmente Nomos que literalmente significa partición, distribución de la parte –y, en tal sentido, ley–. En cierto modo Phisis corresponde a la naturaleza de las cosas mientras Nomos tiene que ver con la actuación de los hombres. Es Nomos lo que nos hace humanos; pero, puesto que se trata de una convención, Nomos –la ley– nos permite a cada uno de nosotros dotarnos de una norma propia, ser auto-nomos. Y ello es así porque en la propia naturaleza de la partición está contenida la posibilidad de proceder a nuevas particiones, de formular nuevas normas o leyes.

Pero, ¿qué es lo que mueve a los hombres y a las cosas?, ¿cuál es el principio que hay tras la Phisis y que la explica?: *Y mueven así lo deseable y lo inteligible [...] (Metafísica, Libro XII, §1072 a)*. Así pues, una peculiar especie del deseo, aquél que no se disocia de un cierto entendimiento, es el que habitando (y animando) a Phisis la conduce al Nomos. Pero recordemos que, según Aristóteles, no hay Phisis sin materia, siendo la materia-tierra lo que deviene de lo caótico, lo informe e indeterminado. Es el deseo apasionado (“afección”) el que permite el tránsito de unas a otras cualidades del ser (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro V, §1022 b 15), de lo sensible a lo suprasensible, del signo al significado, del caos al orden de la ciudad. El conocimiento, pues, se revela como acto que permanentemente funda el acuerdo entre la colectividad, el que posibilita incorporar un orden formal en lo informe.

Regresemos ahora al mito de Eros que por boca de Diótima nos evoca Platón, con el fin de examinar algunas de sus consecuencias para nuestra indagación. Poro (el Recurso) es forzado por Penía (la Carencia) para así conseguir un hijo suyo

que, descalzo, falto de hogar y durmiendo en el suelo, tendrá siempre por compañera inseparable alguna falta –como herencia de su madre–; pero, pues abunda en recursos –por razón de su padre–, Eros no es él mismo pobre jamás, aunque tampoco rico. El deseo es heredero del re-curso; mediante ese volver a cursar podrá superar las carencias que tiene, también, por nacimiento. Mediante los recursos de los que es capaz hace posibles las posibilidades del transcurso de la ciudad, del concurso ciudadano, del discurso educativo.

El poder de Eros, un gran genio entre lo divino y lo mortal, es que “interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas [...] colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo.” (PLATÓN, *El banquete*, §203 a, p.82). El amor, el deseo, no es pues la mera falta, la carencia; siendo hijo de ésta, posee sin embargo los recursos para remediar la falta: convertirse en mensajero e intérprete entre el estado ideal de la divinidad y el real de la humanidad. A cada uno transmite lo del otro y, de este modo, los religa. La religación (“religión”) es un acto amoroso. Hemos de prescindir de entender esa religación en términos de las religiones monoteístas o de otros cultos institucionalizados por las diferentes culturas; se trata, como hemos visto, del intento de suturar, de cerrar las fisuras producidas en el todo por efecto de los modos aparentes en que el ser se manifiesta.

El amor, deseo apasionado, no es de por sí bueno ni malo, no es positivo ni negativo, es ciego (por cierto, como la justicia). Requiere, entonces, ser educado (no en el sentido pasivo de la frase; léase, en cambio, requiere que su ser sea en educación; la educación como característica del ser de Eros). ¿Qué significa aquí educado? Ordenado, sometido a ciertas reglas o normas que le permitan transitar no sólo entre el hombre y los dioses (aquello finalmente deseado) sino entre los hombres –que sólo lo son en tanto están juntos.

Eros, el deseo, no es el impulso de crecimiento hacia un orden, luego él mismo, no contiene ningún principio de orden; no tiene otro papel que el de mediador. Ese es el sentido de recuperar la educación como deseo: que nos sea permitido el tránsito desde la naturaleza de las cosas o el estado de naturaleza al orden que nosotros imponemos a las cosas, a la ley, a Nomos.

Eros, deseo apasionado, pasión amorosa, como motor del conocer y como aquello que confiere valor a la vida humana. Educar: dotar de significado ante los otros, pues son los otros quienes tienen que asignar valor, apreciar el significado para que realmente signifique, esto es, funcione como signo. La educación requiere, en consecuencia, com-pasión. No en el sentido de piedad, sino de compadecer, compartir (participar de, tener parte en) la pasión de y con los otros. Porque la pasión de los demás no es distinta de la nuestra: desear la vida hasta fundirse con ella misma. La educación como virtud compasiva, siendo virtud la capacidad de algo para producir un efecto beneficioso: el cuidado de sí y el cuidado de los otros.

Conocemos porque atribuimos sentido. Al hacerlo respecto a las instituciones que nos constituyen nos convertimos en ciudadanos. Al conocer (de *cum-nascere*, nacer con) a lo otro y los otros nacemos con ello(s) en una nueva condición en la cual quedamos ligados, vinculados los unos a los otros para trascender el reino de la necesidad y, yendo más allá de sus límites, construir, juntos, el de la libertad. Pero, puesto que el conocimiento está afectado por el olvido, debemos proveernos de alguna garantía contra la acción de éste:

porque el conocimiento puede abandonarnos, pues el olvido es el escape de un conocimiento, y el repaso, al crear en nosotros un nuevo recuerdo a cambio del que se ha marchado, conserva el conocimiento, de suerte que parezca que es el mismo que antes. De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era. Por este medio, Sócrates, lo mortal participa de la inmortalidad. (PLATÓN, *El banquete*, § 208 a, p.92).

La educación, nuevamente, como intento de burlar nuestra condición mortal. ¿Cuál es el significado de “repaso” en nuestro caso? Volver a pasar; pero, también, coloquialmente, dar los últimos toques a algo. Por la educación volvemos a pasar una y otra vez, una y otra generación, por el sentido que atribuimos a nuestra vida colectiva organizada en instituciones. Continuamente estamos dando últimos toques a la organización de nuestra frágil convivencia y, al hacerlo así, escapamos colectivamente a la muerte.

Repasar no es volver a lo siempre idéntico a sí mismo. Como el eterno retorno nietzscheano, el repaso es selectivo, pues de él se excluyen deliberadamente los aspectos que pudieron mantenernos en una condición servil y optamos, de manera también deliberada, afirmativa, por retocar aquellos otros que queremos conservar como basamento de nuestras relaciones sociales autónomas.

Dewey, en *El Arte como Experiencia*, distingue entre reconocimiento y percepción. “Reconocimiento” está referido a establecer categorías para asociar lo nuevamente conocido a lo viejo; “percepción” se refiere a la exploración sensitiva del mundo. La percepción sugiere el permanente enfrentamiento a todo nuestro entorno como nuevo; implica al cuerpo (a los sentidos) y, en consecuencia, al deseo. El reconocimiento, en cambio, sólo opera a partir de los viejos conocimientos que buscan perpetuarse bajo la forma de categorías, pero que, habiendo perdido su viveza, están muertos.

La pretensión de conservarse lo mortal haciéndose siempre idéntico a sí mismo es un argumento negativo, de reducción al absurdo, pues toma como premisa nuestra condición de mortales para pretender negarla. A lo más que se puede

aspirar es a participar fugazmente, en nuestra singularidad, de la inmortalidad del todo, para lo cual se requiere conservar el conocimiento, lo que no quiere decir reconocer sino repasar, estar continuamente dando retoques a lo conocido, aplicando a ello nuestro sentidos.

Puesto que hemos hablado del conocimiento como aquello que dota de sentido, de lo que se trata es de percibir, de aplicar los sentidos, más que de reconocer (aproximarnos al conocimiento de lo nuevo con viejas categorías). Ahora bien, si nos atenemos a la invocación que nos hacíamos al principio de “buscar las raíces”, ¿dónde encontrar las raíces de ese conocimiento sensitivo sino en las relaciones con los otros, aquellos “otros” sin los cuales no resulta posible ese dotar de sentido, sin los cuales tenemos sentidos que no podemos aplicar, órganos sin función?

El lenguaje se nos ofrece a los humanos como un nuevo órgano sensible cuyo empleo aboca en la conversación. La conversación (del latín *conversari*, convivir) resume en sí la expresión y la comprensión, no siendo posible sin la una y la otra. Cuando la conversación transcurre, los conversadores juegan con los múltiples significados de cada concepto, con los excedentes de significado, con el poder; los desarrollan, los elevan como cometas en un cielo ventoso, observan sus evoluciones, dictadas por la concurrencia de su voluntad y el flujo de las corrientes. Cada significado se convierte en un espacio que el hablante ocupa y abandona en rápidos movimientos casi impredecibles, como en nuestro juego de ajedrez, con el que comenzamos este escrito, del que hemos aceptado ahora como regla un imposible: que cada jugada amplíe el número de casillas del tablero hacia el infinito.

Para que exista un espacio de interlocución auténtico es necesario desplazar la instancia interpretativa de mi discurso; y es necesario también que yo tome al otro como medida del sentido de lo que digo, y que el otro haga lo mismo con respecto a mí. En otras palabras, es preciso que cada uno de los interlocutores acepte no llevar su subjetividad a la categoría de norma universal: que la unilateralidad del yo sea sustituida por una reciprocidad del yo y del otro [...] el lenguaje, en última instancia, es la condición de la realización de un mundo ético [donde] cada uno, dirigiéndose a cada uno, con su decir se hace fundador de la instancia política (ZARKA, 1997, p.94-95).

Si, como Aristóteles, llamamos potencia al *principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro* (*Metafísica*, Libro V, §1019 a, 15) y aceptáramos con Spinoza que el deseo como fuerza (*conatus*) es el motor del ser, el deseo ya no se nos muestra sólo como falta y no hay que buscarle, en consecuencia, fin alguno que la sacie, que cubra el vacío. El deseo, como la ciudad, nos constituye; somos, sí, ciertamente, seres de deseo. Y nuestro deseo manifiesta nuestra potencia,

pues el principio de ese movimiento incesante se encuentra en nosotros mismos y en los otros.

Precisamente por ese motivo, porque está en nosotros y en los otros, construimos un orden (que no una jerarquía) de los deseos que es la ciudad. Para hacerlo necesitamos proveernos de un espacio en el que depositar colectivamente nuestra palabra, nuestro cálculo; tomamos al otro como medida del sentido de lo que yo digo; la norma entonces es la reciprocidad. La tensión necesaria entre los diferentes cálculos es la política. El espacio de la interlocución es el espacio público y la escuela el lugar donde todo lo anterior se produce, donde se encauza la pasión de educar: esa pasión que concurre a la transformación de la ciudad para hacerla cada vez más habitable.

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.
- ARISTOTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970 (2 v.).
- CASTORIADIS, C. *Le Montée de l'insignifiance*. París: Seuil, 1996.
- CASTORIADIS, C. *Fait et à faire*. París: Seuil, 1997.
- DERRIDA, J. *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos, 1997.
- DEWEY, J. *El arte como experiencia*. México: F.C.E., 1949
- MONTAIGNE, M. *Ensayos*. Madrid: Cátedra 1987 (3 v.)
- PASCAL, B. *Pensamientos*. Madrid: Alianza, 1996.
- PLATON. *El banquete*. Madrid: Aguilar, 1987.
- PLATON. *La República*. Madrid: Alianza, 1988.
- PLATON. *Las leyes*. Madrid: Akal, 1988.
- SPINOZA. *Ética*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- WILLIAMS, R. *Solos en la ciudad*. Madrid: Debate, 1997.
- ZARKA, Y. C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997.

Recebido em 02 de janeiro de 2006 e aprovado em 20 de outubro de 2006.