

De la incommensurabilidad al mito de la escritura: Rancière y las retóricas del disenso

Antonio de Murcia Conesa

El odio resuelto del antidemocrático Platón ve más justamente en los fundamentos de la política y la democracia que los tibios amores de esos apologistas cansados que nos aseguran que conviene amar «razonablemente», vale decir «moderadamente», a la democracia. Aquél ve, en efecto, lo que éstos han olvidado...¹

Lo que, a juicio de Rancière, han olvidado los tibios defensores de la democracia es que se trata de un error. O dicho de otro modo: que la democracia no tiene razón. De ahí las dificultades para legitimarla. Y de ahí que las pretensiones de institucionalizarla hayan terminado por revelarse *à tort*, no *à droit*, equívocas contra todo pensamiento derecho, y, por tanto, razonablemente odiosas, desde la Constitución ateniense hasta nuestros días. El intento por comprender de manera cabal ese odio a la democracia de cuño platónico ha llevado a Rancière a indagar las posibilidades conciliadoras que se esconden tras las retóricas del disenso y que habrían culminado en el moderno protagonismo político de un pensamiento estético que imagina formas comunes desde las múltiples configuraciones de lo sensible. Una interpretación de este tema dominante en su obra puede ejecutarse, con algunas variaciones desacordes, en dos movimientos. Primero: frente a la imposible conmensurabilidad aritmética entre las partes del *demos*, la pedagogía geométrica proyectó el orden noético de los incommensurables sobre el plano de la ciudad, al precio de dejar fuera de ella no sólo a la mala poesía, sino también a la política. Segundo: frente a la imposible existencia de una *polis* despoltizada, la educación estética y las transformaciones de la literatura revelaron las potencias mediadoras del arte, confirmando que la política sólo podría volver a entrar en la polis del mismo modo que salió: de la mano de la poesía. Interpretamos que tal es una –no la única– de las formas modernas en que la retórica –a despecho incluso de las doctrinas estéticas– le ha venido ganando la partida política a la ontología.

1 J. RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

1. INCONMENSURABILIDAD Y RETÓRICA

Rancière suele asociar el concepto de inconmensurabilidad al de *mésente*, disenso o desacuerdo. Sostiene Rancière que el nacimiento de la política se gesta en una tensión entre dos modelos de distribución de la *polis*: por un lado, el de la reciprocidad aritmética de fuerzas, bienes y trabajos; por otro, el de la proporcionalidad geométrica, que, ajena a ese cómputo, concibe la tripartición social, homóloga a la división de las almas, en términos de armonía y bien común. Esta proporcionalidad es, sin embargo, ajena a la medida compartida que preside la lógica del intercambio. Por eso, la divina geometría de Platón que, contra toda *doxa* y toda *aisthesis*, concilia las magnitudes de los inconmensurables, sería la misma que excluye lo sensible del orden de la *polis* y sus repartos. La ciencia asiste parcialmente al filósofo. Como se sabe, es imposible percibir con los ojos la inconmensurabilidad sobre una figura, pues sólo se evidencia a través de un acto intelectual puro. Es, pues, un fenómeno que sólo tiene lugar entre entes matemáticos ideales; por el contrario, teoremas como el de Pitágoras se prestan a diferentes pruebas visuales, congruentes con la medida exacta de los números. Por eso, desde el legendario escándalo de su descubrimiento, desde el momento en que las magnitudes geométricas –con su carácter continuo, *alogos*– ofrecen su resistencia a los números y a los ojos, la geometría se construye al margen de la aritmética. En el libro VII de *Las Leyes*, Platón –en boca de un ateniense que dialoga con el extranjero Clinias– censura a quienes ocultaron o se avergonzaron del logro matemático determinando su esencial función educativa:

Se me ha revelado muy tardíamente nuestra habitual deficiencia en este campo de cosas; me quedé enormemente sorprendido y, viendo en ello menos una debilidad humana que una necedad propia de puercos de cría, sentí vergüenza no sólo de mí mismo, sino de toda la raza helena [...] Son temas en los que la ignorancia es una deshonra, mientras que su conocimiento, como verdades elementales que son, no es ninguna proeza [...] son ciencias en las que deben aprender los jóvenes, porque ellas no ofrecen ni inconvenientes ni dificultades [...] Será bueno que, por el momento, se incluyan como estudios obligatorios en nuestras leyes, a fin de que no haya en ellas lagunas.²

Como cuenta Euclides, Eudoxo superó la inexpresabilidad de la razón, provocada por el descubrimiento de los inconmensurables, desplazando el

2 PLATÓN, *Las Leyes* VII 819e – 821a.

objeto de su atención geométrica desde las razones mismas a las relaciones entre ellas, esto es, a las proporciones. La repugnancia hacia los números irracionales condujo a la Academia a pensar la igualdad desde la evidencia de la desigualdad, y esa victoria sobre el número permitió hacer de la primera un principio jerárquico, un *arché*. Pues su exacta intelección sólo estaba al alcance de los jóvenes helenos bien educados, criados a una insalvable distancia de los puercos, con el fin de hacerlos dignos del poder. Años antes, en el *Menón*, Platón había formulado este argumento de manera menos desabrida y más socrática, haciendo llamar a un esclavo que hablara griego. Que el esclavo comprendiese la demostración de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con su lado fue el argumento dialéctico para justificar la universalidad del (re)conocimiento en términos de una paradójica reversibilidad entre el saber de lo ignorado y la ignorancia de lo ya conocido. Pero el éxito de esa comprensión y, por lo tanto, del argumento platónico se juega sobre una comunidad de lengua y de sensibilidad, que permite que el *logos* del esclavo sea tenido en cuenta, sea considerado parlante, por encima del gruñido del puerco o incluso del ocioso joven de raza helena. Ese *logos* griego del esclavo le permite, en efecto, tomar parte en los mecanismos de la demostración. Ahora bien, y aquí está la moraleja política –y ontológica– de la historia, eso no le capacita para entender las estrategias dialécticas de la argumentación pedagógica del filósofo a la que, sin saberlo, sirve de ejemplo. Que se le tome en cuenta no significa que pueda tomar parte en una discusión que no podría comprender, a saber: la que atañe al *logos* que discierne la naturaleza del hombre y reparte sus lugares en la polis. Por sí sola, entonces, la percepción intelectual de la inconmensurabilidad geométrica no supone la comprensión intelectual de la igualdad política. El *logos* dianoético no basta para acceder al *logos* eidético que funda la ontología de la ciudad. Dicho de otro modo: la comprensión del *logos* geométrico no entraña el conocimiento del *logos* político, aunque éste se diseñe bajo el modelo de aquél. Como Sócrates le recuerda a Glaucón en su exposición de las ciencias, entender la analogía entre la igualdad aritmética y el intercambio comercial de los ciudadanos no requiere más sabiduría que los cálculos de un tendero. No ocurre lo mismo cuando se trata de concebir los asuntos de la polis bajo el modelo de la igualdad y la desigualdad geométricas. Los momentos del error, del reconocimiento y, finalmente, la demostración exigen al esclavo, además de un lenguaje común, esa forma de ser sujeto y objeto de visibilidad que se condensa en la pericia para dibujar un cuadrado. Este acto del dibujo revela, en efecto, la suficiente capacidad de mimesis como para representar una figura ideal mediante una *techne* rudimentaria; ahora bien, también ilustra, de modo ejemplar, la presteza para entender una orden y cumplirla. La reminiscencia geométrica del esclavo es, a fin de cuentas, el

resultado de un mandato, de un mantenerse en el lugar –más bien el fuera de lugar– que le corresponde.

Las órdenes, la mimesis, la *techne* constituyen las condiciones de la demostración. Pero es la educación sistematizada, gradual, ascendente -donde, como entre los egipcios, el juego ameno sustituye a la orden violenta- la que instruye al joven heleno no sólo en el pensamiento demostrativo sino también en la dialéctica que lo elevará al arcano desde el que verse parte esencial y rectora de la *polis*. La racionalidad de los inconmensurables puede, así, erigirse en modelo para distribuir las diferentes medidas del Estado.

Pero en este Estado hay partes que se resisten a toda medida, tanto del número, como de las razones. Junto al ignorante que aprende y el ignorante que obedece emerge la figura del ignorante que reclama los poderes de un *logos* que, ajeno a la demostración, la educación y la obediencia, pretende legitimarse en su misma expresión. Es la figura de quien reclama *ser parte* de la comunidad por el hecho de ser sujeto entre las otras partes; partes cuya relación genuina no es la (in)conmensurabilidad de las razones sino el conflicto o el malentendido entre opiniones. Mientras lo inconmensurable puede salvarse mediante el pensamiento geométrico, el malentendido es de suyo ininteligible. Lo escandaloso para el orden del poder es la pretensión de redistribuir la polis desde ese desacuerdo entre *logoi* subjetivos, de suyo irreducibles a toda jerarquía. Si el escándalo aritmético de una comunidad de inconmensurables justificaba la arquipolítica geométrica de Platón, el escándalo geométrico de un orden entre partes subjetivizadas de la polis amenazaba con desplazar a aquélla al terreno de la utopía. Y en este contexto el espectro de la retórica comparece bajo distintas formas, sancionando la *mésente* como la *stasis* fundadora de comunidad.

Más que ninguna otra formulación de la disputa entre Retórica y Filosofía (erística contra dialéctica, apariencia frente a verdad, poesía frente a geometría), la obra platónica nos acostumbró a imaginar la arquitectura ideal de la polis sobre el fondo opaco de una *doxa* cuya expresión pública bastaba para tener y tomar parte en la administración de la *polis*. Pero la desconfianza hacia esa democracia no sólo concierne a la confusión de jerarquías, a la ausencia de títulos de poder subrayada por Rancière, sino también y sobre todo a la pretensión de institucionalizar los mecanismos del disenso: de administrarlos policialmente hasta el punto de convertirlos en fundamento de una pedagogía de Estado. Podemos añadir a las observaciones de Rancière sobre la raíz griega del par política/policia, que la odiosa democracia sería la culminación más visible no sólo de las retóricas del conflicto sino también de aquella retórica institucional que, como en Isócrates, aspiraba a convertirse en el fundamento de una genuina *koiné*. Por encima de la acomodada pedagogía de los sofistas, la retórica podía presentarse también como una facultad y, sobre

todo, una institución capaz de generar un proyecto común más eficiente que la geometría a la hora de garantizar la independencia de la *polis* y combatir a los persas. Más que su idoneidad para el disenso político, lo escandaloso de esa retórica era su pretensión de fundar el consenso, de sostener el proyecto panhelénico sobre una *techne* cuya aplicación, con independencia de las simpatías pro o antidemocráticas de sus defensores, suponía, en efecto, sancionar un *alogos*, un *tort* cosustancial al ordenamiento de la *polis*. Al controlar con las técnicas del discurso persuasivo ese trasfondo opaco de *doxa*, ese sustrato peligrosamente disponible de imágenes y palabras, la retórica clásica pudo administrar durante mucho tiempo una pedagogía al servicio del Estado y fijar los límites del desacuerdo.

En la obra de Rancière la idea y la institución clásicas de la Retórica no tiene apenas presencia, y por tanto no emprende, como hizo Hans Blumenberg, una aproximación antropológica que la rescate de la maquinaria elocutiva. Pero sí que están muy presentes sus modernas modulaciones estéticas. Si durante siglos la potencia de la retórica se había canalizado en una poética de la literatura, el drama y las bellas artes, desempeñando las funciones de una policía del espíritu, la emergencia de la educación estética se hizo a costa del imperio educativo de la elocuencia clásica y del régimen ético-representativo de sus poéticas.

2. ESTÉTICA Y ESPÍRITU

Desde *Le philosophe et ses pauvres* hasta *La haine de la démocratie* Rancière ha reconstruido la trama que une la solución platónica de los incommensurables a un orden policial sostenido sobre los intentos de fijar la medida común de los cuerpos, su lugar, su actividad y su visibilidad, en un reparto, un *partage*, ontológico de la *polis*. No es ésta, nos advierte, una historia de prácticas biopolíticas, sino de regímenes de sensibilidad. Nuestro *philosophe* rastrea en el republicanismo pedagógico moderno y sus distintos herederos las huellas de la repugnancia platónica hacia la indiferenciada redistribución del poder entre el *demos*. Sus principales argumentos histórico-filosóficos tienden, así, un puente imaginario entre el pensamiento sobre la democracia en Atenas y las distintas formas que, desde el contractualismo hasta Althusser, han intentado reconducir las políticas estéticas gestadas en la Europa de las revoluciones.

Su definición del «régimen estético» del arte atribuye a éste un papel decisivo en la organización de una comunidad paradójica que ha institucionalizado la subjetivación de lo político a través de la subjetivación de la experiencia artística. El diagnóstico que centra su discusión con una parte sustantiva de la filosofía moderna se resume en la incapacidad de ésta para pensar la radicali-

dad política de la estética. Por eso en sus textos fustiga las diferentes batallas emprendidas por el pensamiento crítico contra la imagen, contra el espectador, contra la cultura de las masas, contra el educando adolescente, etc., señalando sus afinidades con los principios de la *Politeia* platónica³. A diferencia de ésta, que habría entendido perfectamente los mecanismos que rigen el desorden político de lo sensible, ni las teorías contractualistas ni las sociologistas habrían sabido o querido dar cuenta de la tensión, el disenso entre las formas bajo las que el sujeto tiene parte tanto en el Estado burocrático como en la comunidad nacional. Frente a esas limitaciones teóricas, el arte y la literatura (criaturas ambas, como la Estética, del siglo XVIII) habrían propiciado, con su constante redefinición y reidentificación de lo visible, nuevas formas de repensar el sujeto y sus políticas.

La ampliación de espectadores e intérpretes somete los límites de lo visible a su cuestionamiento permanente, desafiando todo principio de autoridad hermenéutica. Rancière reitera que, en este contexto de disolución del *arché*, el verdadero «retorno de lo político» –lejos de su identificación reciente con la muy reivindicada sustitución de la policía económica por la administrativa del Estado– consiste en la democratización del conjunto de los que *tienen parte*. El régimen estético, frente a la pedagogía de las poéticas clasicistas, habría propiciado la repolitización de la intersubjetividad y, en general de las relaciones espaciales. Pues en ningún otro ámbito como el del arte puede darse una experiencia tan escurridiza a la idea de un espacio homogéneo, luego geométrico, y, por tanto, tan irreductible a un principio de consenso.

Pero tampoco hay otro ámbito de experiencia subjetiva que propicie tan eficazmente lugares de reconocimiento. Y esta *virtus* –a pesar de que Rancière no muestre ningún interés por una antropología del animal simbólico– tiene mucho que ver con los procesos modernos de simbolización. Sobre todo cuando se trata de reconocer proyectos comunes, no a pesar, sino a través de la *mésentente*, como los que pueden apreciarse bajo el concepto de Espíritu.

Rancière vincula directamente la irrupción moderna del Espíritu al desarrollo de las nuevas «políticas literarias» que se resumen en el término de «poeticidad» y en cuyos inicios fue decisiva la literatura francesa. Sin embargo no señala su vinculación a un fenómeno igualmente decisivo: la decadencia escolar y política de la maquinaria pedagógica que regulaba los conflictos dentro de la comunidad retórica. En este contexto, la incapacidad para reproducir técnicamente lugares de consenso o estructuras comunes, será compensada con promesas de totalidad, que parecen cumplirse, efectivamente, en ese Espíritu al que Rancière define como «el nombre mismo de la convertibilidad

3 J. RANCIÈRE, *El espectador emancipado*, Ellago Ediciones, 2010; *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

entre la potencia de la expresión que se manifiesta en la obra de arte y la potencia colectiva que la obra manifiesta»⁴. Su estrecha relación con la moderna idea organicista de Cultura (la *Kultur* que desplaza o fagocita a la *Bildung*) se expresa en la convertibilidad infinita de la fórmula: «Un pueblo crea un poema, un poema crea un pueblo», síntesis de una totalidad a un tiempo morfológica e histórica.

3. POETICIDAD

Esa idea de espíritu-cultura es una derivación, ciertamente esencialista, de las capacidades integradoras de una retórica que sale de la *schola* para introducirse, más anárquicamente, en las propias prácticas artísticas redefiniendo los límites de las experiencias sociales e individuales. Ahora la retórica no se instituye como una tecnología de la verosimilitud, sino como un juego desreglado por el que la sensibilidad hace virtud formativa de los desajustes deformadores entre la verdad y el lenguaje: una retórica, que, como aconsejaba Joseph Jacotot en sus estudios sobre la lengua materna, es concebida esencialmente como una poética⁵. Rancière examina con precisión las consecuencias para la subjetivación política de esa nueva poetización de la retórica, que coincide con la transformación de la poética clásica, normativa, representativa, en otra «expresiva e histórica»: una poética, en fin, de la *poeticidad*. Con este término designa la forma moderna en que lo literario cobra una presencia que rompe definitivamente con el principio de mimesis. El protagonismo de la materialidad poética culminaría literariamente los modos estéticos de recurrir, no concebir, ese fantasma de la inconmensurabilidad entre los individuos (y del individuo consigo mismo), sustituyendo la solución geométrica por la revelación de un espacio histórico y político común, inaccesible a toda proporción de razones. Esa revelación no es la del objeto representado, sino la de la propia materia representadora que es percibida como metonimia de la fuerza misma del acto de la representación, o más bien de la expresión. Al presentar ya en su propio cuerpo la fisonomía de lo que dice, la obra de arte y en particular la obra poética no designa sino una particular entropencia del pensamiento y el lenguaje (sea de las palabras o de las imágenes). La clave para pensar en la materialidad de la poesía es su consideración como vestigio (no sólo como signo) de otra cosa. La poeticidad es, así, atributo de las cosas poéticas en la medida en que recae sobre el material (antes que sobre el significado) de la poesía. Pero lo que convierte en «testigo» y enmudece a la palabra es su traducibilidad a una forma de presencia que Rancière identi-

4 J. RANCIÈRE, *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*, Eterna Cadencia Ed., Buenos Aires, 2009, p. 72.

5 J. RANCIÈRE, *El maestro ignorante*, Laertes, Barcelona, 2003, pp. 109 ss.

fica con la arquitectura y en particular con la piedra. Valga como ilustración ejemplar la presencia muda, al tiempo que infinitamente elocuente, de esa piedra en el mundo de *Nôtre Dame* de Víctor Hugo, homóloga a la arquitectura de la novela que la describe:

La nueva poesía, la poesía expresiva, está hecha de frases y de imágenes que valen por sí mismas como manifestaciones de poeticidad, que reivindican para la poesía una relación inmediata de expresión, semejante a la que se plantea entre la imagen esculpida en un capitel, la unidad arquitectural de la catedral y el principio unificador de la fe divina y colectiva⁶.

4. EL MITO DEMOCRÁTICO DE LA ESCRITURA

Rancière sitúa en esa traducción mutua entre la palabra y la piedra la raíz común de la poesía comprometida y la poesía por la poesía, cuya polaridad sólo puede sostenerse si se niega la raíz común de los conceptos de Literatura y Civilización. Durante un tiempo, al menos en Francia, la construcción de la idea de Civilización sobre la base de una memoria literaria fue una empresa liberal, una tercera vía –dice Rancière– que afirmando la analogía entre espíritu, lenguaje y comunidad mediaba entre, por un lado, el organicismo social, moral y cultural de los contrarrevolucionarios y, por otro, el antitradicionalismo y la fe en el movimiento del tiempo de los revolucionarios. El desplazamiento de sus virtudes miméticas y éticas por los poderes de su poeticidad, de su misma materialidad, convirtió a la literatura en el medio privilegiado para imaginar una común experiencia del tiempo histórico y, con ella, nuevas formas estético-políticas de consenso. La búsqueda literaria de morfologías o estructuras transhistóricas fue también una vía transitada por muchos neohumanistas hasta bien entrado el siglo XX. Pero el examen minucioso de las políticas de la escritura que nos ofrece Rancière enseña que la misma poeticidad que genera esas analogías termina por rebasarlas y que la emancipación del lector también afecta al nuevo régimen normativo que se esconde detrás de las fábulas historiográficas y de las modernas hipóstasis de lo literario. La libertad de la literatura concierne a las contradicciones insalvables de ese «arte escéptico», que cifra sus capacidades de simbolización en la mudez de los rasgos escritos y funda su autonomía en el juego de la ficción.

Volviendo a nuestro argumento inicial, podemos interpretar que la paradoja platónica del conocimiento de lo ya conocido, confirmada por el esclavo que entiende obediente la evidencia de los incommensurables, es reformulada

⁶ J. RANCIÈRE, *La palabra muda*, cit., p. 39.

por la paradoja de la literatura en términos de un extraño equilibrio, un juego, entre la primacía de la fábula y la del signo, entre lo que se dice y lo que se muestra. Un juego por el que el artista –de manera afín, aunque no análoga, al maestro ignorante– genera un saber, sensibiliza un conocimiento, hace posible unas formas de experiencia que desbordan la suya propia y, por tanto, su propia conciencia de lo que sabe. Así como en el magisterio entre ignorantes iguales no hay una técnica pedagógica, tampoco hay una poética normativa que pueda ordenar las formas de producción o de recepción de esa experiencia. Lo que une las poéticas de la producción y de la recepción y, por tanto lo que fragmenta y recompone el espacio común entre los sujetos estéticos es esa poeticidad, que se revela en el lenguaje de las cosas antes que en el del signo, en la materialidad misma de la obra antes que en el pensamiento. Pero que, sin embargo, no puede limitarse a la musicalidad de la frase o al simbolismo mudo de la palabra-piedra. Por el contrario, el *ars* de la literatura oscila, sin dramatismo, entre la liberación con respecto a la norma de representación y la invención constante de metáforas desde las que someter la literariedad a la ficción. Las tensiones y distensiones que generan semejantes lecturas y escrituras no han sido, sin embargo, catastróficas. Lejos de disolver al arte literario, parecen haberle librado de las recurrentes crisis modernas del hegemónico «arte visible», ese *ars* capaz de convertir cualquier cosa en objeto estético. La idea totalizadora de una Literatura, ante cuyo horizonte escriben autores como Proust, Valéry y Joyce, parece trascender a la obra de arte concreta, y orientar su sentido hacia el lugar o principio extraliteral de su misma posibilidad. Es extraliteral porque se trata de un principio «inscrito en la carne de las cosas», irreductible a las palabras, que apenas pueden aspirar a tocarlo. Pero justamente ahí, para Rancière, reside la principal virtud de la escritura: en la limitación de tales aspiraciones; en la finitud de esas palabras, que palidecen ante las posibilidades infinitas de las artes visibles. Pero también en la precisa conciencia que tiene este arte de su propia precariedad. Las palabras de la literatura están, en efecto, obligadas al juego con lo inefable, a fingir que la «gran escritura del espíritu vivo», la que aún no ha sido escrita, se vislumbra a través de ellas, como metáforas. Frente al paradigma musical de la poesía simbolista (que aspira a poseer una libertad superior de expresión, a supeditar la obra poética a la revelación de las condiciones de posibilidad de la literatura, como un principio unificado), el paradigma político de la poética contradictoria juega con la metáfora para desplazarse críticamente, en recorridos de ida y vuelta, de la palabra literal al mito, de la escritura desnuda al libro de símbolos, del universo retórico al universo representativo, y a la inversa. Cubre, así, la distancia, y hace virtud del malentendido, la *mésentente*, entre la voluntad de expresión y la arbitrariedad de la regla; entre la potencia representativa de la escritura y la intransitividad de sus palabras mudas.

Puede que la consecuencia política más relevante de estas contradicciones sea el habernos ayudado a comprender que, en definitiva, la cultura, ese espacio en el que los sujetos estéticos pueden reconocer un horizonte común de experiencia, está a merced de «los azares de la circulación de la letra». Pues, antes que el mito de una Literatura inexpresable, son esas palabras esparcidas por todos lados –cuyo malentendido amenazador dio lugar en el *Fedro* al mito de la Literatura intolerable– quienes hacen posible no sólo el arte literario, sino también la ampliación desproporcionada de sus intérpretes y la multiplicación de sus conflictos. Rancière ha argumentado, exhaustiva y creemos que convincentemente, cómo la consistencia de este arte se cifra en esa ampliación azarosa e ingobernable, y ha hecho, así, de su democratización el mito por excelencia de la escritura. Sospechamos que sus intentos, no siempre tan convincentes, por pensar la democracia desde las retóricas del disenso impliquen repensar el *demos* de acuerdo con este mito: a escala de una comunidad de lectores/espectadores incommensurables, capaces de convertir los juegos con la ficción y sus malentendidos en metáforas reconocibles del consenso.

Recibido: 31 abril de 2011

Aceptado: 12 junio de 2011