

Las cartas de los jesuitas, los pliegues de un género

THE JESUIT LETTERS. THE FOLDS OF A GENRE

MARTÍN M. MORALES

Pontificia Universidad Gregoriana

Italia

ABSTRACT

The “Jesuit Letters”, in our hands, have become illegible. As Jacques Derrida said, all text is ash, but it didn’t become ash, it was born as such. All text is a ruthless reduction of what has happened, as the popular saying goes: where there was fire, ashes remain. A text is what remains after life and time do their job of annihilation, of consumption.

Keywords: letters, jesuits, writing, translation

RESUMEN

Las cartas de los jesuitas, en nuestras manos, se han vuelto ilegibles. Como afirmó Jacques Derrida, todo texto es ceniza, pero no se volvió ceniza, nació como tal. Todo texto es una reducción despiadada de lo que ha pasado; como dice el refrán popular: donde hubo fuego, cenizas quedan. Un texto es lo que queda después de que la vida y el tiempo hicieron su trabajo de aniquilación, de consumición.

Palabra clave: cartas, jesuitas, escritura, traducción

Artículo recibido: 24-06-2014

Artículo aceptado: 09-09-2014

INTRODUCCIÓN

Quisiera partir de una afirmación extrema: las cartas de los jesuitas son ilegibles. Esta afirmación podría sonar como un aviso a los navegantes, para todos aquellos que quieran aventurarse en la reconstrucción de un pasado. Pienso que un buen punto de partida es pensar como un escolio la complejidad de esta forma discursiva y los riesgos que supone su uso prescindiendo de su historización.

Algunos consideran las cartas de los jesuitas como rodeadas de una aureola romántica. Encontrarlas en el archivo daría comienzo a un viaje en el tiempo: las cartas evocarían cercanía, establecerían puentes, llenarían un vacío. Parecería que se podría partir del trazo de la escritura para llegar a reconocer la mano del autor y de allí a la persona. Algunos podrían no reconocerse en esta reconstrucción romántica, y delante del documento podrían ser tentados por otra quimera: ir a buscar, entre sus líneas, los datos. Como si una fabulosa alquimia pudiera separar en esa trama compleja, por una parte, la estructura retórica y, por otra, coleccionar fechas, nombres y cantidades. Ilusión *galileana* de recuperar para la escritura de la historia una especie de lengua matemática que no tenga que dar cuenta de las incesantes resignificaciones de los conceptos y de los datos mismos. Al final de un riguroso examen del texto quedaría en pie una serie de datos: significantes elocuentes de nuestra ansia de liberar a la historia de su retórica, pero mudos para aquellos que los escribieron. Como si fuera posible separar el trigo, que aquí representaría lo *real*, de la cizaña, que sería la ficción. Este tamiz, como en la parábola del Evangelio, sería una especie de impertinencia apocalíptica: se construye de nuevo en el presente lo legendario de una institución, de un tiempo o de una vida. Los deseos desmesurados por dar con la noticia, por recoger informaciones, nos impulsan a recomponer un texto que, como nos recuerda su etimología, es un tejido, que se nos presenta, más allá de nuestros esfuerzos por reconstruir, como desgarrado para siempre.

Una sola cosa queda clara: el deseo de no dar cuenta de lo que se ha perdido, como si se olvidase que el documento, y más precisamente la carta, no fueran otra cosa que una declaración de ausencia.

Las cartas de los jesuitas, en nuestras manos, se han vuelto ilegibles. Como afirmó Jacques Derrida, todo texto es ceniza, pero no se volvió ceniza, nació como tal. Todo texto es una reducción despiadada de lo que ha pasado; como dice el refrán popular: donde hubo fuego, cenizas quedan. Un texto es lo que queda después de que la vida y el tiempo hicieron su trabajo de aniquilación, de consumición. ¿Cómo pueden llegar aquellas cartas a nosotros si ya se desvanecían en las manos de quienes las escribían o ante los ojos de quien las leía? Las cenizas de las cartas no se oponen a su existencia sino que se constituyen en su morada. Si queremos entender estas cartas tendríamos que alejarnos de ellas, deberíamos poner una distancia prudencial para no confundirlas con nuestros paliativos para sobrellevar la ausencia. El género epistolar, que se desarrolló a partir del siglo XVI y llegó hasta las postrimerías del siglo XIX, hoy se va haciendo algo cada vez más extraño.

Los jesuitas no inventan nada escribiendo sus cartas sino que se enraízan en una larga historia epistolar. Contribuirán a consolidar la fuerza y el dinamismo de este género. Habría que desconfiar cada vez que alrededor del cuerpo jesuítico se pretendan ver rasgos de originalidad, los cuales normalmente son creados en función de la construcción identitaria que cada presente reclama. Algunos de estos estereotipos aparecen en recientes construcciones que tienden a simplificar procesos complejos y a establecer una ilusoria especificidad; es el caso de las fórmulas “espiritualidad ignaciana” o “pedagogía ignaciana”, que a menudo funcionan como cajas vacías donde pueden colocarse muchas cosas. Allí donde en el presente se ve peculiaridad y novedad, los que vivieron aquellos tiempos sintieron que respondieron a los suyos con la fuerza de la tradición.

La carta, sea en su manifestación escrita o impresa, se coloca en el amplio espacio delimitado por los polos extremos de la inmediatez y la distancia comunicativa.

Lo oral y lo escrito comparten un mismo espacio, que es el de la comunicación en la comunidad de hablantes de una lengua, expresan formas culturales complementarias y se recalanzan y transforman entre sí de modo continuo: se escribe lo oral para poder ser recordado, se ejecuta oralmente lo escrito en contextos particulares, etc. De este modo, oralidad y *escrituralidad* constituyen formas complementarias de expresar las distintas manifestaciones culturales de una comunidad compuesta por personas con distintas experiencias y formaciones comunicativas.¹

Entre la oralidad y la *escrituralidad* la carta teje el continuo conceptual que quedaría constituido por toda la producción lingüística entre los polos extremos de la informalidad, o inmediatez comunicativa, y el de la formalidad, o distancia comunicativa. La *escrituralidad* abarca todos los fenómenos lingüísticos que acompañan al lenguaje escrito y que no se reducen a lo que queda circunscrito en los límites de papel. La *escrituralidad* es el *jeu réglé* de toda simbolización e incluye todo lenguaje.

Tomando en consideración que en la Modernidad la oralidad y la escritura coexisten, la carta se encuentra en una zona crepuscular. La *escrituralidad* supone un determinado contexto tecnológico y responde a pautas institucionales e ideológicas. En el nivel de la *textualidad*, que abarca todas las modalidades de la producción discursiva, la carta jesuítica, y en particular las cartas de los superiores generales podrían ser consideradas como un texto mixto, que comparte elementos del texto predominantemente oral y del predominantemente escrito.

La inmediatez comunicativa, que trata de curar el mal de ausencia, no debería hacer pensar que a la oralidad corresponda el goce de la presencia plena. Como lo recuerda Jacques Derrida, los dos imperativos para que exista la escritura son la diferencia y la ausencia. La diferencia derridiana no se limita a señalar una diversidad

¹ Daniel Cassany, "Lo escrito desde el análisis del discurso". *Lexis*, vol. XXIII, 2, 1999, pp. 213-242.

entre significante y significado, sino que el significado se encuentre siempre diferido. Se da la significación cuando nos encontramos con la “presencia diferida” del otro. La escritura proclama la ontológica unidad interrumpida propia de la existencia humana, a la cual le es negada la presencia cumplida y la palabra plena.

EN LA CARTA TE VEO COMPLETAMENTE

Según Adolf Deismann² es posible establecer en la Antigüedad una diferencia entre la epístola y la carta: “la epístola se diferencia de la carta [...] como el arte de la naturaleza. La carta es un pedazo de vida; la epístola, un producto del arte literario”. La carta debería mantener una forma íntima y personal y no estaría destinada al gran público, sería a-literaria como un testamento, no puede adaptarse a nadie sino a quien la ha escrito y a quien debe abrirla. A su vez, su contenido es múltiple como la vida misma. La epístola, en cambio, es una forma del arte literario como el diálogo, el discurso o el drama. Con la carta, la epístola comparte sólo la escritura. El contenido de la epístola está dirigido a un público extenso; si la carta es un secreto, la epístola es un producto de mercado. Cuantos más lectores se apropien de ella, su objetivo ha sido alcanzado. Más allá de la distinción de Deismann es posible afirmar que la carta tiene una mínima función expresiva: se trata de la manifestación más elemental del yo elocutivo. Este rasgo de esencialidad será una de las constantes en la preceptiva epistolográfica. Por eso, para Cicerón la carta tendría una inmediatez que la liberaría del trabajo de tener que pulir el estilo: *epistula non erubescit*, “la carta no siente vergüenza” (Cic. *Fam.* 5.12.1). La epístola mantiene en cambio una finalidad publicitaria, transforma la relación binaria en una triangular. La distinción

² Adolf Deismann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, pp. 194-195.

de Plinio el Joven podría ser leída en este sentido: “Tú extracta lo mejor; pues una cosa es escribir una carta, otra escribir historia, una cosa escribir para un amigo, otra, escribir para todos” (Plin. *Epist.* 6.16.22). La distinción de Deismann, más allá de proponer una estabilidad no siempre constatable en la práctica, podrá ser útil para afrontar la cuestión de las cartas impresas de padres generales de la Compañía de Jesús ya que aparecen bajo la tipología de *epistolae*. La Modernidad incipiente obligará, por otra parte, a introducir nuevas distinciones con la aparición de la imprenta. A partir de este momento no nada más surgirán estilos mixtos, sino que se invertirán algunas de las categorías establecidas en la Antigüedad.

La carta, en su acepción más clásica, nace de una falta, así se la presenta en las preceptivas griega y latina. En el *Tratado del estilo* de Demetrio la carta mensajera es *sermo absentium*. Esta obra es particularmente significativa para nuestro estudio no sólo por haber compilado una gran variedad de estilos de cartas, sino porque ha sido uno de los tratados que se reutilizaron en la preceptiva epistolar del siglo XVI. Así lo atestiguan las ediciones de Aldo Manuzio (1508), de Piero Vettori (1554) y de Johannes Kessel (1584).

La célebre definición que Cicerón diera de las cartas en cuanto *conloquia amicorum absentium* (*Philippicae Orationes*, II.7), *conversación de amigos ausentes*, se repetirá a lo largo de los siglos y marcará una serie de rasgos en la epistolografía. La carta es colocada en el vacío que se produce a causa de la ausencia, ya sea en el tiempo o en el espacio.

Te agradezco que me escribas con frecuencia; pues te me muestras de la única forma que puedes. Nunca recibo una carta tuya sin que estemos juntos enseguida. Si los retratos de los amigos ausentes nos resultan agradables, ya que renuevan su recuerdo y alivian la nostalgia de su ausencia con un consuelo vano y

engañoso, ¡cuánto más agradable nos resulta una carta que nos proporciona las huellas auténticas del amigo ausente, sus verdaderos rasgos! Pues la mano del amigo impresa en la carta nos ofrece lo que es muy dulce en su presencia: reconocerlo (Sen. *Epist.* 40.1).

Para Cicerón la carta debe proporcionar información, pero quizá el aspecto más relevante es el de establecer una relación aun en el caso de que el contenido informativo sea mínimo o ausente: “me gustaría que me escribieras con frecuencia. Si no tienes ningún asunto, escribes lo que te venga a la boca”. Textos de un tenor parecido pueden encontrarse en Plinio:

Hace mucho tiempo que no me mandas cartas. Dices: “no hay nada que escribir”. Escribe esto mismo: que no hay nada que escribir o, al menos, aquello con lo que los antiguos solían empezar: Me alegro de que estés bien, yo estoy bien. Esto me basta, porque esto es lo más grande. ¿Piensas que me burlo? Lo digo en serio. Hazme saber qué haces, porque no puedo no saberlo sin preocuparme. Adiós (Plin. *Epist.* 1.11.1).

Así, para Séneca la carta tenía un valor representativo mayor del que podía alcanzar la forma pictórica del rostro. La comparación que realiza Séneca entre carta y retrato debe ser comprendida a partir de lo que era la representación pictórica de la Antigüedad. Es Plinio el Viejo quien en su *Naturalis Historia* (Lib. 35, Cap. 12) describe lo que podría considerarse como el nacimiento del retrato:

El alfarero Butades de Sición, descubrió el arte de modelar retratos en arcilla. Esto ocurrió en Corinto y debe su invención a su hija, que estaba enamorada de un joven; cuando éste iba a partir para el extranjero, ella rodeó con una línea la sombra de su rostro proyectada sobre el muro por la luz de una antorcha. Su padre aplicó arcilla sobre el esbozo e hizo un relieve que puso a endurecer al fuego con el resto de sus vasijas tras haberlo hecho secar.

Solamente a partir de la Modernidad podremos hablar con propiedad de “retrato”.

La línea que la hija del alfarero traza sobre el muro es elocuente de la dimensión evocativa del retrato antiguo. Plinio presenta el *origen* del retrato; esto no excluye la evolución que el mismo ha tenido en la Antigüedad, que bien podía superar el esbozo esquemático de la hija del alfarero. De todas maneras, la intención del retrato antiguo era la de suscitar un recuerdo, más que la de identificar un rasgo distintivo. Por una parte, el retrato en su versión conmemorativa era en esencia tipológico, se presentaba con los trazos que debía tener el personaje dado. El retrato funerario, en cambio, debía evocar una ausencia; no era su objetivo fijar el color de los ojos y del cabello del difunto o un gesto suyo característico, aunque sí poco a poco una serie de elementos se irán agregando para fijar la individuación. Lo que se gana en este sentido se irá perdiendo luego en el medioevo para recuperarse y aumentar en la Modernidad. Este brevísimo pasaje por la historia del retrato ayuda a valorar el texto de Séneca. El reconocimiento del ausente sin duda era mucho más plausible a partir del contenido de una carta que a partir de un retrato tipológico. Aquel primitivo gesto del cual nació el retrato, un esbozo en la pared, se repite con mayor verosimilitud en las palabras del ausente gracias al trazo del estilo en la cera. La carta, desde entonces, se colocará en esta paradoja de la representación: ofrecería una serie de rasgos del ausente pero a la vez haría evidente la ausencia misma. Como toda representación, es a la vez transitiva y reflexiva; representa algo pero al mismo tiempo se presenta ella misma.

Las consideraciones sobre el retrato aluden también a esa larga marcha de la percepción del “yo”. Como recuerda Aron Gurevich, el surgimiento del “yo” no se da a partir de la nada sino como fruto de un largo y constante progreso: “La individualidad se forma en unas condiciones histórico-culturales determinadas, y en unas sociedades toma conciencia de sí como tal y se expresa, mientras que en otras sociedades domina el principio de grupo,

de clan. Además, la personalidad es una cualidad inalienable de la esencia del hombre que vive en sociedad. Pero en los distintos sistemas socioculturales la personalidad adquiere cualidades específicas”.³ La frase de Cicerón: “En la carta te veo completamente” (Cic. *Fam.* 16.16.1), a la luz de la reflexión de Gurevich adquirirá a lo largo del tiempo diversas connotaciones.

Habrà que tener en cuenta esta progresiva emergencia y percepción del “yo” a la hora de considerar los puntos centrales de la preceptiva epistologràfica, la cual a menudo ha tratado al destinatario y al remitente como seres a-històricos. En este sentido, se hace difícil, por ejemplo, prescindir de lo que Michel Foucault ha llamado las “tecnologías del yo”⁴ que modelaron la comunicaci3n de la individualidad. Justo en el momento de su emergencia con ciertas peculiaridades en el siglo XVI, es quizà tambi3n el momento en el que el alma se convierte en “càrcel del cuerpo”, al decir de Foucault. El “dominio de s3” que serà el modo de controlar las pasiones y de favorecer la disimulaci3n como virtud social, convive con el impelente mandato de decir la verdad. Es la lucha interior que aparece en Montaigne, en quien el “yo” se presenta como la materia de sus *Essai*. Querrà ser sincero y escueto, como confiesa, pero lo serà en la medida que se lo permita el respeto pùblico. Montaigne se pinta a s3 mismo, pero como debe reconocerlo, pintàndose usa colores màs n3tidos de los originales. El reconocimiento es el de un “yo” que se desdobra. El inter3s por el “s3 mismo”, como lo nota Foucault,⁵ pas3 ya en la Antigüedad del àmbito de la dial3ctica a la escritura de cartas.

Una carta de Ignacio de Loyola al joven jesuita Bartolomeo Romano es elocuente de la manera en que las cartas se constituyen como medios para el “cuidado de s3”, que para la moral cristiana se transform3 en “dominio de s3”. As3 lo recuerda el principio de

³ Aron Gurevich, *Los or3genes del individualismo europeo*, p. 19.

⁴ Michel Foucault, *Las tecnolog3as del yo*.

⁵ *Ibidem*, p. 62.

governabilidad interior establecido por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, que son realizados para “vencer a sí mismo y ordenar la vida sin determinarse por afición alguna que desordenada sea”. Romano es descrito en la carta como un joven inquieto a quien no le sientan ni los lugares ni los superiores y pretende siempre un cambio de residencia. Ignacio le declara lo que él no puede ver. El “yo”, que para Romano se ha vuelto opaco, se manifiesta, a pesar de él mismo, en las cartas que él escribe y en las que otros han escrito sobre él: “A través de vuestras cartas y también gracias a las de los otros; pero más por las vuestras se entiende vuestro ser [...] Os engañáis pensando que la causa de no encontrar la paz y de no dar fruto provenga del lugar o de los superiores. La causa está dentro y no fuera de vos”. Una lectura demasiado rápida de este texto nos podría hacer pensar en una especie de análisis psicoanalítico *ante litteram*. En realidad la segunda parte nos devuelve al siglo XVI y a la construcción retórica de la realidad y del “yo”:

[E]sto es, surge de vuestra poca humildad, de vuestra poca obediencia, de vuestra poca oración y a final de cuentas de vuestra poca mortificación y poco fervor para caminar en la vía de la perfección. Podréis cambiar lugar y superiores y hermanos, pero si no cambiáis el hombre interior, no haréis jamás bien, y en cualquier lugar seréis el mismo, hasta que no seréis humilde, obediente, devoto y mortificado en el amor propio vuestro [...] Una cosa os aconsejo humillaos de corazón delante e vuestro superior, pedidle ayuda, descubridle vuestro corazón en la confesión.⁶

En esta carta Ignacio de Loyola invita a Bartolomeo Romano a practicar la *exagouresis*, antigua “tecnología del yo”. El joven jesuita debe someterse a un cierto número de prácticas tales como

⁶ *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris. Epistolae et Instructiones.* Matriti, Typis Gabrielis Lopez del Horno, pp. 328-329. Agradezco a Mark Rotsaert S. J. por haberme indicado este documento.

obedecer al mismo Ignacio, aumentar la oración, que supone una vigilancia de los pensamientos personales para que coincidan con los de Dios, examinar la conciencia y verbalizar en la confesión el resultado de dicho examen. Al “vencerse a sí mismo” corresponderá la virtud cortesana de la disimulación, que tendrá su contrapartida en la simulación y que se implementará a menudo en el ejercicio del poder político. La disimulación es una acción que consiste en fingir que lo que es, no es, mientras que la simulación consiste en fingir que lo que no es, es algo. De esta manera el santo deberá ocultar su virtud y el príncipe, a menudo y a favor de la razón de Estado, deberá fingir que la posee.

Es precisamente en este reino de la disimulación donde vuelve la antigua crítica del dios Momo a cómo ha sido concebido el hombre: le falta una ventana por la cual se pueda entrever su corazón. Cabe aquí recordar la relectura que hiciera Leon Battista Alberti en su *Momus sive de Principe* (1456) del antiguo mito del dios sarcástico e irónico, y las sucesivas reediciones de los siglos XVI y XVII. En *La Arcadia* de Lope de Vega se recuerda que fue Momo quien reprendió a Prometeo por no haber creado al hombre con una ventana abierta sobre el pecho para ver sus pensamientos. Ideal imposible que no hace otra cosa que reflejar el esfuerzo de un sistema social que se defendía de la creciente complejidad a través del disimulo.

La carta también se vuelve un espacio deseado, una pretendida ventana, para manifestar el “yo”, pero este deseo es enseguida controlado y reprimido, ya sea por la ascesis o ya por la conveniencia política y social. Así lo expresa el teólogo Paolo Sarpi (1552-1623), autor de la *Historia del Concilio tridentino*, en carta a Jacques Gillot (1550-1619):

Tengo la impresión que de tus cartas emane un candor y una integridad de ánimo que me hace imaginar que, juntos conversando, participamos nuestros sentimientos más íntimos los cuales no suelen ser confiados a las cartas. Yo me he acostumbrado a comportarme como el camaleón con las personas que

trato [...] Y me pongo la máscara, a la fuerza, porque sin ella ninguno puede vivir en Italia.⁷

Respecto a la controversia, durante el Concilio de Trento, sobre los fundamentos de la obligatoriedad de la residencia del obispo en su diócesis, Paolo Sarpi emplea la metáfora de la máscara pero llevada a las extremas consecuencias. Para algunos cardenales –escribe en su *Istoria del Concilio di Trento*– el origen de la obligación de residencia estaba fundado en una ley positiva de la Iglesia, para otros era de *iure divino*. Los unos y los otros veían la debilidad en que el papado había caído, pero esta verdad compartida no podía afirmarse abiertamente. Los cardenales –concluye Sarpi– “usaban todos la máscara pero todos lo sabían”. Se disimula la disimulación misma.

El *topos* clásico, en virtud del cual la carta era como “retrato del alma” (Demetrio, *De elocut.* 4.227), seguirá repitiéndose en la Modernidad incipiente, pero para indicar la sobrevivencia de un deseo junto con la imposibilidad de su realización.

La preceptiva epistolográfica clásica entrará en el sistema retórico de la Modernidad. Para entender este ingreso se deberá superar un concepto de imposible imitación mecánica de las formas. La aporía entre imitación y asimilación fue ya señalada por Petrarca en sus cartas a Giovanni Boccaccio: “me gusta la imitación y no la copia, una imitación que no sea servil en la que brille el ingenio del imitador y no su ceguera y apocamiento; prefiero no tener un maestro que seguirlo en todo”.⁸ El ejercicio de la imitación será otro lugar para la manifestación y el ocultamiento del “yo”, donde los tópicos clásicos tendrán connotaciones por completo distintas respecto a las de la Antigüedad. Todas estas características deberán ser historizadas con oportunidad a la hora de considerar la reutilización de la retórica clásica en los siglos XVI y XVII.

⁷ Filippo Luigi Polidori, *Lettere di Paolo Sarpi*, I, pp. 236-237.

⁸ Vittorio Rossi (ed.), *Francesco Petrarca: Le Familiari*, IV, p. 108.

Se vuelven a proponer las características retóricas fundamentales de la carta: franqueza, privacidad, simplicidad, brevedad, intimidad y claridad, entre otras. Pero estas peculiaridades resonarán de otra manera. Piénsese por ejemplo en la reutilización del artilugio retórico de la *negligentia diligens* (Cicerón, *Orat.* 76; Quintiliano, *Inst.* 9.4.19-21). La aparente simplicidad implicaba, ya en la época clásica, un gran esfuerzo y complejidad compositiva. A esta apología de la simplicidad en las cartas se sumó el deseo de superar el estilo de las *artes dictaminis* medioevales, que empezó a ser considerado como farragoso y demasiado aparatoso. Se pasará de la *magna vis dicendi* a la *mediocre et domesticum et familiare dicendi genus* (Cicerón, *Fam.* 1.1.14-16). Esta “simplicidad”, según Justo Lipsio,⁹ “debe entenderse de un modo doble, pues la exijo tanto en el estilo como en la disposición anímica”. La simplicidad que se requiere de la *mens* indica el otro lado de la distinción: la dificultad y complejidad de manifestar “una mente libre”, la cual no podrá liberarse por completo del imperativo de producir deleite. La razón de la simplicidad, además, corresponderá a un creciente ingreso de “novedad” que deberá proveer canales de olvido para poder permitir el flujo siempre en aumento:

Por lo que se refiere a la disposición anímica: la entiendo de manera que debe resplandecer una especie de simplicidad o ingenuidad en todo el escrito, y debe mostrarse el candor de una mente libre. La naturaleza y condición de cada uno no brilla con más fuerza en ningún otro lugar, bien lo escribió Demetrio [*De elocut.* 4.227], como en la carta. Así pues, has de mostrar en ella lo mejor de ti, en especial a aquel a quien escribes cosas amistosas. Sazónala con afectos amables y una benevolencia cargada, por así decir, de golosinas, para que sea deleitosa y guste al lector.

⁹ *Principles of letter-writing. A bilingual text of “Justi Lipsi Epistolica Institutio”*, p. 30.

Las cartas de los siglos XVI y XVII participan de ese *rasgo operatorio* propio del barroco, como lo definiera Gilles Deleuze.¹⁰ También la escritura participa de este pliegue que va al infinito, que atraviesa la forma, el alma y la materia. Un pliegue que bien describe un mundo en el que ya no se encuentra ni centro ni figura. Se pliegan y repliegan las ideas en el alma y ella misma experimenta la fuerza del pliegue. Las cartas manuscritas representan hasta en su materialidad este juego infinito del pliegue. Una serie de pliegues, en ausencia del sobre que llegará sólo en el siglo XIX, preserva su contenido.

La escritura de las cartas va a resaltar una de las características propias de la Modernidad incipiente: la ausencia. Ella es oquedad, puebla el imaginario barroco, junto a las cavernas, a las madrigueras, a las ondulaciones marmóreas. Lo que Demetrio había indicado como “falta” y originaba la escritura epistolar, en los siglos XVI y XVII va a ser nombrado como “ausencia”. Lope de Vega en el soneto LXI abre ese sentimiento que se representa como una herida que no se da de manera exclusiva en la relación con el otro sino que es una quiebra en el mismo yo: “Ir y quedarse y con quedar partirse, / partir sin alma y ir con alma ajena”. La ausencia que es también ausencia de lo divino ha trastocado e invertido, por eso a la fe habrá que sumar paciencia y lo que es temporal llamar eterno: “creer sospechas y negar verdades, / es lo que llaman en el mundo ausencia: / fuego en el alma y en la vida infierno”.¹¹ La ausencia todo lo atraviesa: ya no basta el verse o el quedarse para no sentirla, se ha colado, se ha filtrado de una vez para siempre. Es esa ausencia la que hace posible el partir y atravesar un océano, es seguir experimentando algo que se daba en tierra firme. Las cartas serán los hilos que recompongan un

¹⁰ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*.

¹¹ Félix Lope de Vega, “Soneto LXI”.

cuerpo que se ausenta. El consuelo de cada carta no hará sino echar sal en la herida. Pero lo que va, viene, ya que si no hubiera cierta intermitencia no habría ausencia; lo que se siente por momentos en cercanía y luego apenas se percibe en el horizonte no es solamente otro, es el mismo yo que se desdobra y fragmenta. Fue un jesuita quien casi tres siglos más tarde dio cuenta de este sentimiento. Para Henri Brémond esta ausencia lo va a atravesar todo, al hombre y a Dios. Dirá Brémond, refiriéndose al sentimiento religioso del siglo xvii: “Dios se da mejor ausentándose”. Las cartas en general, y las de los jesuitas en particular, podrían ser vistas como una de esas tantas metamorfosis de la literatura de la presencia que se vuelve “interrogación sobre la ausencia” (*Caminante*, 153). La carta, que viaja y se guarda plegada, va a imitar con sus pliegues ese rasgo operativo del barroco, signo de que algo se esconde, casi una posibilidad de significar el vacío.

Con algunas notas similares corren las cartas de Francisco Javier. Algunas cartas de Javier conocieron con rapidez la imprenta: tres son reproducidas impresas en París ya en 1545. Orazio Turseolini publicará 52 en 1594. Francisco también está quebrado por una ausencia. El sentimiento de separación no podrá encontrar refugio sino en el léxico de la teología. En 1540, desde Boloña, apenas dejados los compañeros en Roma, escribe: “En esta vida nos veremos solo por carta y, en cambio, en la otra, ‘cara a cara’ y con muchos abrazos; no nos queda otra cosa que vernos por medio de frecuentes cartas durante el poco tiempo que nos queda en esta vida” (5, 1).¹² La promesa teológica de la *visio beatifica* pareciera expresar lo incompleto de toda visión y relación en este mundo. En una carta escrita desde Goa, dos años más tarde, a sus compañeros de Roma, presentará a la carta como equivalente a la visión enigmática de Pablo en la carta a los Corintios: “Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.

¹² Georg Schurhammer e Ioseph Wicki (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1, n. 5.

Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum”, que Francisco Javier así lo aplicó al arte de la correspondencia: “por amor y servicio de Dios nuestro Señor os ruego, hermanos carísimos, que me escribáis muy largo de todos los de la Compañía: porque ya que en esta vida no espero más veros cara a cara, sea a lo menos por enigmas, esto es, por cartas”.¹³ Francisco, cuando aún estaba en Roma, por así decir en presencia de sus compañeros, dejó tres cartas para que fueran abiertas en el momento oportuno, en las que celaba su voluntad respecto a la obediencia incondicional a las Constituciones, el voto en favor de Ignacio como superior general y su obediencia a quien los compañeros eligieran. El estar en Compañía ya implicaba un verse nada más por cartas. Las cartas de Francisco, las de Ignacio mismo y las de los demás, originándose en un interior que se pliega y se desdobra, nacen divididas. Aconseja Francisco: “Se debe escribir de cosas edificantes, si no lo son es mejor abstenerse de escribirlas”¹⁴ y “sólo [escribir] las cosas buenas porque las malas no faltará de cierto quien las escriba”.¹⁵

Ignacio de Loyola también divide la actividad del yo-escribiente, que es asumir la división interior entre una mano que se conectaría de manera directa con el flujo de la *abundantia cordis*, pero de un corazón identificado y representado en ese yo desdoblado que por esa misma razón deberá producir una escritura siempre reglamentada por la *formula scribendi*. Toda la escritura jesuítica quedará signada por el *mostrar en parte y encubrir en parte* para evitar las cosas *impertinentes y sin orden y no para mostrarse*. El límite sutil y poroso de lo mostrable y no mostrable confesará a su manera la dificultad del yo-escribiente. Si la escritura de Francisco Javier fluía con un cierto movimiento, la institución irá poco a poco ejercitando un control en ese terreno.

¹³ *Ibidem*, n. 15.

¹⁴ *Ibidem*, n. 82.

¹⁵ *Ibidem*, n. 19.

Para los jesuitas las “cartas familiares”, en la acepción clásica y luego renacentista, también se vuelven públicas aunque queden normadas por los preceptos que establezcan los distintos niveles de secreto. El mensaje privado será vehículo moralizante; la carta se acercará cada vez más a la literatura. La carta, como afirma Guillén, tiende irresistiblemente hacia la ficción. Las reglas de la Compañía previeron que ni la escritura ni la recepción de cartas fuera realizada sin permiso del superior. Este control de la correspondencia se instituirá en el revisor de cartas.

La carta de la Modernidad, pensada para ayudar a la relación que comienza a sentirse amenazada por las grandes distancias, no podrá más que constatar el alejamiento, no sólo entre los corresponsales, sino también de la mano que escribe respecto de la conciencia que trata de dibujarse en el papel en blanco. Un mundo se despliega sobre la superficie del papel creando la sensación de lo controlable, que a la vez se vuelve enigma de otra cosa. Lo escriturario se vuelve cada vez más una práctica moderna que se separa del mundo de las voces.

Si la experiencia fundacional de la Compañía de Jesús se organizaba alrededor de la “conversación”, que en el lenguaje de siglo XVI aún tenía enlazadas las dimensiones de la palabra compartida (*confabulare*) y del tratar y vivir juntos (*convivere*), a partir del crecimiento numérico y de la dificultad misma de expresar lo interior, se irá confiando cada vez más a la “segunda navegación”, esto es, a la escritura, siendo la primera la palabra dicha (Juan Crisóstomo, *Homilías sobre san Mateo*, Homilía 1, proemio). El mismo Ignacio de Loyola, en una de sus cartas, da ocasión para reflexionar acerca de la relación entre el decir y el escribir:

Porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede así bien soldar ny glozar tan fácilmente como quando hablamos en las quales hijuelas puede cada uno escribir á priesa ex abundancia cordis, concertado ó sin concierto; mas en la [carta]

principal no se sufre, sino va con algún estudio distinto y edificativo para poderse mostrar y edificar.¹⁶

Para acercarse a la comprensión de este texto deberían sortearse algunos supuestos triviales. Uno de ellos es suponer lo oral como una espontaneidad que no se sometería a reglas precisas. El estilo directo que lo oral significa en los siglos XVI y XVII debe ser colocado en un sistema social muy jerarquizado. Además, la referencia a la *abundantia cordis os loquitur* (“la boca habla desde la abundancia del corazón”) se inserta en ese determinado sistema y debe ser contextualizada en la emergencia del “yo” correspondiente a la Modernidad incipiente, que no es por fuerza el de la Modernidad avanzada. La complejidad de dicha emergencia implica, por una parte, una percepción cada vez mayor de la individualidad pero, al mismo tiempo, una dificultad creciente en su gestión y en su acción comunicativa. Baste pensar en este sentido el elogio de la disimulación, propio de los siglos XVI y XVII, como suma de virtudes.

El *decir*, al cual hace referencia Ignacio de Loyola, implica dos movimientos retóricos precisos y opuestos: “glosar” y “soldar”. Por una parte, el “glosar” correspondería a la galaxia de las figuras amplificantes, y el “soldar” al conjunto de las operaciones retóricas tendientes a atenuar y reducir. Sobre estos dos ejes, amplificante uno y atenuativo el otro, se constituye toda la acción retórica. El citado párrafo ignaciano se encuentra todavía radicado en la alianza entre retórica, tópica y moral, así como lo señala Niklas Luhmann. Por tanto, la distinción entre carta principal (*edificativa*) e “hijuela” (proveniente del “corazón”) no implica necesariamente que la segunda no participe al fin común de toda la *escrituralidad* que era la consolidación de las virtudes más que la declaración de verdades, como podría suponerse a partir de la Modernidad avanzada. Este aspecto se pondrá de manifiesto en las cartas comunes e impresas de los superiores generales.

¹⁶ *Monumenta Ignatiana... op. cit.*, II, pp. 236-238.

Las “cartas de padres generales a toda la Compañía” pertenecen a una colección de cartas encíclicas (comunes) dirigidas a toda la Orden, de contenido parenético y exhortativo. La primera edición de estas cartas data de 1606 con el título latino de *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu*. El mismo año se imprimieron, en italiano, con el título: *Lettere de' Prepositi Generali a' Padri e Fratelli della Compagnia di Gesù*. Las dos ediciones fueron realizadas en la imprenta del Colegio Romano. En 1609 se imprimió en Toulouse (Francia) una edición en francés de las mismas cartas: *Les epistres des Peres generaux. Aux Peres et Freres de la Compagnie de Jesus. A Tolose, par la vefve de Jacques Colomiez, & R. Colomiez imprimeurs ordinaires du roy. 1609*. Se realizaron sucesivas ediciones en Ypres (Bélgica, 1611), Dillingen (Alemania, 1612), Roma en la imprenta del Colegio Romano (1615) y en Amberes (Países Bajos) dos ediciones en la imprenta de J. Meursium (1635 y 1650). Todas estas ediciones están precedidas por un prólogo del padre Bernardo de Angelis, quien fuera secretario de la Compañía durante los últimos 15 años del generalato de Claudio Aquaviva (1600-1615). La edición de Praga de 1711 y la de 1736 (*typis universitatis Carolo-Ferdinandae in Coll. Jesu ad S. Clementem*) se presentan con una introducción de Horacio Oliverio, quien por entonces era el secretario de la Compañía. Las ediciones, a partir de 1615, fueron sumando las cartas comunes de los sucesivos superiores generales. Los formatos de los volúmenes de ordinario son en 8º o en 12º. Su formato era de por sí una invitación a la lectura y a la reflexión. En este formato se irá constituyendo toda una biblioteca normativa destinada a renovar el espíritu primigenio.

En lo que respecta a la Compañía restaurada se editaron cuatro volúmenes en Bélgica entre los años 1847 y 1909 agregando las de los padres generales de la nueva Compañía. En italiano se imprimieron tres volúmenes con el título *Lettere dei prepositi generali de la Compagnia di Gesù ai padri e fratelli de la medesima Compagnia* (Roma, Marini e compagno, 1845). Un último volumen

fue publicado por *La Civiltà Cattolica* (Roma) en 1911. En el siglo xx se editaron dos colecciones bajo el nombre de “Cartas selectas”: *Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad superiores Societatis (Typis Polyglottis Vaticanis, 1911)* y otra por la propia curia general de los jesuitas (*apud curiam Praepositi Generalis, 1951*). Es probable que estas ediciones, insertadas en el horizonte de nuevas orientaciones historiográficas, hayan sentido la necesidad de subrayar lo que siempre habían sido estas colecciones, según se encuentra explicitado en el prólogo de la primera edición (1606): el resultado de una selección. Estas cartas atraviesan cuatro siglos creando la ilusión de un presente simultáneo, funcional a las sucesivas reconstrucciones identitarias. La edición de Praga (1711) se presenta con sus 832 páginas. Las cartas de Ignacio de Loyola y de Francisco de Borja ocupan apenas 68 páginas –cabe recordar que en tiempos de Ignacio se escribieron más de seis mil cartas e instrucciones–. La proporción no sólo constata la desaparición del Fundador; con él los orígenes se hacen lejanos, entran entre las cosas pasadas. Estas pocas páginas tienen algo de reliquia. Este resto venerable se reducirá todavía más en la edición de 1911 y 1951. En estas ediciones desaparece la célebre carta de la obediencia de Ignacio de Loyola que había acompañado todas las ediciones hasta entonces, y la carta, conocida como *de perfectione religiosa*, se reduce a un fragmento de pocas líneas. Se hace difícil a partir de ese momento llevar ese pasado a cuevas. La edición de 1951 anuncia con decisión en su prólogo “que algunos documentos se han dejado de lado por ser anticuados”, sobre todo en lo que respecta a la formación filosófica y teológica. El poderoso y pequeño libro de las “cartas de generales”, que era paradigma del “espíritu” de la Compañía, se arrinconará en las bibliotecas. En esos años nacerá un movimiento conocido como “historia de la espiritualidad”, que se ocupará de plantear un nuevo viaje hacia los orígenes y tratará de traducir palabras y conceptos con la esperanza de mantener en vida lo que se llamará el “carisma” que siempre parece estar más allá.

Quedan fuera de nuestra consideración las cartas de generales que se imprimieron y circularon sueltas. Algunas de estas, publicadas por diversos editores, después fueron recogidas y encuadernadas. Diversas bibliotecas europeas poseen estas colecciones. Un volumen con cartas impresas en el siglo xvii en italiano, que se conserva en la biblioteca de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), fue utilizado durante el generalato del padre Jaan Roothaan para preparar la edición italiana de las cartas de 1845.

Cabe registrar una excepción en el caso de la edición de cartas impresas en Ypres (1611), que lleva en el frontispicio el título de *Litterae Praepositorum Generalium*, aunque en el índice se presentan como *Epistolae*. Este único caso reafirma, por una parte, que la forma en cuestión es denominada como “Cartas [*epistola*] de padres generales” y, por otra, que la denominación *epistola* representa el vocablo más acertado para este tipo de documentación. A este respecto, en el *Totius latinitatis lexicon* de Egidio Forcellini (1688-1768) se aclara que la *epistola* es el escrito enviado al ausente que ha sido *obsignatum*, esto es, firmado y normalmente acompañado de un sello. Según la distinción escolástica de *materia* y *forma*, *littera* representa el aspecto material, y *epistola* el formal. La insistencia en mantener el título de *epistola* es a causa del desafío y la oportunidad que presenta el medio de la imprenta. A pesar de no poder, a través de la impresión, presentar al cuerpo jesuítico, constituido en cuerpo de lectores, las características distintivas de la carta, la firma y el sello, se presenta un conjunto de “cartas” de los padres generales no obstante la ausencia de los signos distintivos. Una disposición durante el generalato de Claudio Aquaviva (1591), luego incluida en la edición de 1595 de las *Ordinationes Praepositorum Generalium*, pone en claro esta equivalencia de la correspondencia impresa de los generales con sus cartas manuscritas. Se determinó que las cartas de los generales comunes a toda la Compañía debían ser registradas en unos de los libros de ordenaciones que estarían en los colegios

y en las residencias, salvo, dice la norma, aquellas destinadas a la imprenta: “Quartus liber erit is, in quo scribantur Epistolae Patrum Generalium ad hortatoriae, quae communes toti Societati illis scribuntur, nec typis evulgantur”. Esta norma encierra las convulsiones de aquellos tiempos.

Muchas cartas continuarán viajando con firma y sello, pero la máquina de la impresión comienza a limitar sus posibilidades de representación. La carta real hacía presente al monarca: “Como su sello en que está su figura, y la señal que trae también en sus armas, su moneda, y su carta, en la que se nombra su nombre, todas estas cosas deben ser mucho honradas, porque son en su remembranza, donde él no está” (*Partidas*, II, Ley 18, tít. 13). La carta antigua, que era venerada por su capacidad representativa, puesta sobre la cabeza en gesto de respeto y obediencia, conocerá nuevos espacios que impondrán otras prácticas. La escritura conocerá una ley que impondrá una nueva economía: ganar el mayor espacio y tiempo migrando una cantidad de símbolos. Si como recuerda Jacques Derrida, “una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del signatario”, la firma que aparecerá al pie de la carta impresa de los superiores generales no podrá sino significar la ausencia que como un escalofrío se insinúa en el cuerpo lector. La tipografía imita como puede la firma de Ignacio, de Francisco de Borja, de Muzio Vitelleschi o de Claudio Aquaviva; con el uso de las cursivas o de las letras versales, en el ángulo izquierdo, en el lugar donde cabía esperar el signo de la firma, del trazo que declaraba que alguien había estado allí, se reduplica la ausencia. La representación se desliza hacia el simulacro. Las primeras ediciones de *Cartas de padres generales* pueden marcar una cronología. Es posible considerar el año 1606 como un hito en la historia de la Compañía. La Orden de Ignacio de Loyola encuentra en la escritura no sólo los hilos que tratan de unir en la lejanía y en la dispersión, sino que constituirá un cuerpo de lectores. Si la Compañía de Ignacio de Loyola fue en principio aprobada para contener nada más a 60 jesuitas, en 1600 se cuentan 8 519, y en

1615 ya suman 13 112, repartidos en unos 600 domicilios. A mediados del XVII éstos llegan a unos 742 y a comienzos del XVIII a mil. De estas cifras es posible deducir la cantidad de ejemplares impresos ya que cada una de las casas debía poseer al menos uno.

La cantidad de miembros y de información proveniente de la periferia, que debe ser procesada y regulada, se comienza a percibir como un peso insostenible que someterá al dispositivo escriturario, y al cuerpo que él representa, a un constante riesgo de inadecuación y pondrá en jaque el poder central, favoreciendo cada vez más a los órganos decisorios periféricos. La máquina escrituraria se vuelve económica, eficaz y disciplinadora para tratar de contener la creciente complejidad. La cantidad y el flujo de la comunicación entre los miembros y su cabeza, que el medio escrito aumenta en modo exponencial, llevará cada vez más a aplicar una selección a la información y al modo de implementarla.

Si una parte de la iconografía jesuítica representó a Ignacio de Loyola sentado a su mesa de trabajo con una pluma en la mano, la fatiga que le provoca la escritura habrá que rastrearla en sus cartas: ‘Porque de vos –escribe a su compañero Pedro Fabro– es solo escribir á uno, y de mí es escriviros á todos; que puedo dizir con verdad, que esta otra noche hazíamos quenta que las cartas, que aora embiamos á todas partes, llegavan á dozcientas y cincuenta’.¹⁷ Este peso, para su sucesor Diego Laínez, se hará “intolerable”:

Aunque si la costumbre de escribir [...] es utilísima al bien espiritual sin embargo con el aumento que Dios Nuestro Señor ha querido dar a la Compañía la experiencia nos demuestra, especialmente en Roma, que multiplicándose tanto los negocios y la materia, sería casi intolerable esta costumbre (si no se moderase) e impediría el mayor servicio divino y bien de la Compañía.¹⁸

¹⁷ Ignacio de Loyola a Pedro Fabro. Roma, 10 de diciembre de 1542, *Monumenta Ignatiana...*, *op. cit.*, II, pp. 236-238.

¹⁸ Diego Laínez a los prepositos provinciales. Roma, 30 de noviembre de 1564, *Lainii Monumenta. Epistolae et acta patris Jacobi Lainii secundi prepositi generalis Societatis Iesu (1564-1565)*, p. 320.

A partir del generalato de Claudio Acquaviva se pone en movimiento una notable cantidad de textos normativos que tratarán de definir cada vez más y mejor el proceso escriturario y “nuestro común modo de proceder”. Justo cuando el Fundador ya no está, en la medida que va entrando en el pasado y la primera generación con él, se imponen instrumentos por los que se puedan reconocer e identificar los “espíritus extranjeros”, así como aquellos que con las reivindicaciones nacionales o de partido pretenden herir la unidad del cuerpo. El “dejar a Dios por Dios” de los comienzos deberá ser contenido en una ley. *Ordenaciones, reglas, industrias, directorios, cánones, decretos, fórmulas, instrucciones*, formarán parte del arsenal que se desplegará para ordenar la acción, la vida intelectual y hasta la vida del espíritu. Las “Cartas de Generales”, como se afirma en su prólogo, pueden bien sustituir la lectura de este conjunto que, queriendo reducir la complejidad, terminó por aumentarla.

En este sentido, el citado prólogo de Bernardo de Angelis pone de manifiesto el objetivo de llevar a los moldes las cartas de los padres generales, o, como el secretario de la Compañía dice: “sacar a la luz” (*dare in lucem*). Como si la propia polisemia de *editar* (*edere*) permitiera pensar a una Compañía de Jesús refundándose a través de la stampa. Por más que a estas ediciones se las quiso mantener sólo en ámbito jesuítico, no pasará mucho tiempo hasta que lleguen de manera subrepticia a manos de aquellos que realizarán diversas utilizaciones. Es éste el caso de las citas abundantes que se encuentran entre los *Pensées* de Blaise Pascal. Entre la constelación de textos que componen esta obra puede observarse diversas reutilizaciones de las cartas de Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi. Estas citas, a su vez, provienen de fragmentos empleados por el exjesuita Giulio Scotti (1602-1669) en su obra *De postestate pontificia in Societatem Iesu* (París, Bartholomeum Macaeum, 1646). Como afirma Niklas Luhmann: “la tecnología de difusión ya no puede controlarse mediante contenidos preferenciales y, consecuentemente, tampoco

ya mediante ‘autoridad’¹⁹. Algunas de las severas admoniciones de los padres generales (véanse por ejemplo las cartas de Vitelleschi de 1617 y 1639) sobrepasarán y sorprenderán a los *enemigos* más virulentos de los jesuitas. El núcleo más íntimo del cuerpo jesuítico queda expuesto a los ojos de muchos.

Estas cartas, continúa De Angelis, son “memoria viva”, para que “cada tanto se lean”, “para mantener verde el tronco del espíritu primigenio de nuestra vocación”. Crecerán los volúmenes de cartas a través de los siglos. Se constituye una nueva “administración espiritual”, según la expresión que utiliza Bernardo de Angelis en el prólogo para las *Instructio pro superioribus* (Romae, in Coll. Rom[anum], 1606). Ante la desilusión de las expectativas no podrá sino producir nuevas reglas, mientras lo esencial se le escabulle. De Angelis afirma que se ha abandonado la norma de realizar las debidas copias de las instrucciones para los superiores, las cuales debían ser leídas una y otra vez con suma atención, en público y en privado. Se las piensa para ser escuchadas; deben de alguna manera volver a la oralidad. La imprenta, continúa De Angelis, surge como algo necesario para corregir este descuido, para que pueda sacar a la luz aquellas cosas que se esconden y desvanecen en una serie de instrucciones manuscritas (“quam in membranis scripta delitescunt”). Respecto a las cartas de los generales, también algo se está perdiendo, confiesa el propio secretario de Aquaviva: muchas de las cartas de los antiguos generales se han perdido de manera irremediable. La imprenta ya entonces aparece como un medio ilusorio para detener la muerte y la pérdida. Estas cartas impresas indican, en cierto modo, la lejanía con la experiencia fundacional y el nacimiento de la historia, que deberá constituirse “como memoria viva”. Todo girará alrededor de ese “como”, punto de ficción en el que se articula una ausencia con una escritura, la cual la representa y al mismo tiempo la corrobora. ☒

¹⁹ Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, p. 226.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassany, Daniel. "Lo escrito desde el análisis del discurso", *Lexis*, vol. xxiii, 2, 1999, pp. 213-242.
- Deismann, Adolf. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1908.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, 177 pp.
- Foucault, Michel. *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1990.
- Gurevich, Aron. *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Lainii Monumenta. Epistolae et acta patris Jacobi Lainii secundi prepositi generalis Societatis Iesu (1564-1565)*, Madrid, 1917, viii.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 2007.
- Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris. Epistolae et Instructiones*, Matriti, Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1909, viii.
- Polidori, Filippo Luigi. *Lettere di Paolo Sarpi*, Florencia, Barbera, 1863, i.
- Principles of letter-writing. A bilingual text of "Justi Lipsi Epistolica Institutio"*, ed. de Robert Young y Thomas Hester, Carbondale, Epistolica Institutio, 1996.
- Rossi, Vittorio (ed.). *Francesco Petrarca: Le Familiari*, Florencia, G. C. Sansoni, 1942, iv.
- Schurhammer, Georg e Joseph Wicki (eds.). *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Monumenta Historica Societatis Iesu*. Romae, 1944-1945, i.