

## SÉNECA EN LA VIDA DE LOYOLA: SOBRE EL NOMEN PHILOSOPHIAE

Fco. Javier Rivas Gil  
Universidad de Sevilla

En uno de los capítulos finales de su *De Vita et Moribus Ignatii Loiolae* (Roma 1585), el humanista jesuita Giampietro Maffei describe la discreción y modestia del instituto ignaciano en los mismos términos con los que, quince siglos atrás, L. A. Séneca (*Ep.* 5) trataba de sustraer la verdadera vivencia filosófica a los peligros de la extravagancia externa. La desconfianza que el "nomen philosophiae" puede haber provocado en el singular y algo anacrónico apostolado del primer Loyola encuentra, así, un claro precedente, no ya en el austero espíritu de los primeros cristianos que el monacato medieval hereda, sino, como cabe esperar, en ciertas prácticas filosóficas de la Antigüedad de las que aquél se nutriría en lo sustancial.

### 1. Una cita de Séneca en la Vita de Maffei.

En 1585 salía simultáneamente de las prensas de Roma, Venecia, Colonia y Douai, la primera edición del *De Vita et Moribus Ignatii Loiolae*<sup>1</sup>, obra compuesta por el laureado latinista bergamasco Giampietro Maffei (1536-1603)<sup>2</sup>, desde 1565 miembro de la Compañía

---

<sup>1</sup> *De vita et | moribus Ignatii | Loiolae, | qui Societatem Iesu | fundavit, libri III. | Auctore Ioanne Petro Maffeo, presbytero | Societatis eiusdem. | IHS | Ex auctoritate Superiorum. | Romae, | Apud Franciscum Zannettum. | M.D.LXXXV. | 8º, 200 pp. más índice. Es esta primera edición romana la que manejaré en el presente estudio (en lo sucesivo, citada *Vita*).*

<sup>2</sup> Sommervogel, Ch. (ed.) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles-Paris 1894), vol. V, col. 293-302; O'Neill, Ch. E.-J. M<sup>a</sup>. Domínguez (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Roma-Madrid 2001) vol. III, pp. 2466-2467; *MHSI. Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. III -C. de Dalmases (ed.) (Roma 1960) 208-216; Tiraboschi, G., *Storia della letteratura italiana* (Módena 1791<sup>2</sup>) T. VII, lib. III, pp. 1023-1026; y, muy en especial, la magnífica *Vita* obra de P. Antonio Serassi, que precede a la edición conjunta de las obras latinas de Maffei (Bérgamo 1747), donde se incluye además (siguiendo en ello la famosa edición de la *Vita* de Volpi, Padua 1727 que

de Jesús, a instancias del recién elegido Preósito General de la misma orden, el P. Everardo Mercuriano.

La celebrada biografía, revisada años más tarde por el propio autor como consecuencia de ciertas imprecisiones advertidas en el relato original y reeditada varias veces, constaba de tres libros, de los cuales -como el propio título indicaba- los dos primeros constituían el relato biográfico propiamente dicho del venerado fundador, mientras que, en el tercero, el autor abandonaba deliberadamente el ritmo cronológico de los acontecimientos y dedicaba sus quince capítulos a retratar, en forma de cuadros independientes, algunas de las virtudes más señeras del santo que aparecían diseminadas en los capítulos previos al hilo de los hechos narrados. Reunía así el autor, en literaria galería, dichos y hechos memorables de carácter anecdótico y valor ejemplarizante con el claro propósito de ilustrar más vivamente la excelencia del biografiado en episodios escogidos que sirvieran, además, para edificación de los lectores.

En uno de estos últimos capítulos, el undécimo, titulado *Eiusdem ratio proximos adiuvandi* (págs. 183-185), Maffei aborda uno de los pilares fundamentales del apostolado ignaciano, como es su altruista consagración a la salvación del prójimo. Y lo hace enfocándolo desde el método empleado por este auténtico psicólogo para bien encauzar sus actuaciones sociales<sup>3</sup>. Comienza el autor destacando la mañosa habilidad derrochada por Ignacio para atraer fieles a Cristo.

---

le sirve de base), la *Imago* del autor compuesta por J. N. Erythraeus para su *Pinacotheca Imaginum Illustrium* (Leipzig 1712) II, p. 14, junto a algunos *Testimonia* de sus contemporáneos.

<sup>3</sup> Aranguren, 191. *Vid. infra*.

Para ello -nos dice- no renuncia el de Loyola a servirse religiosamente de los mismos halagos y señuelos con que el demonio los arrastra, en cambio, a la perdición satisfaciendo sus humanos apetitos. Una vez ganados para la causa del Señor, destaca Maffei como siguiente mérito su prudencia y discreción en el trato personal, especialmente en lo que a la conversación se refiere, donde busca siempre el santo reservarse la última palabra sin por ello dejar de mostrarse generoso con su interlocutor, procurando, eso sí, que la charla sobre cuestiones divinas y espirituales ni sea gratuita ni acabe produciendo aburrimiento o hartazgo. Pero si hay algo que Ignacio evite con especial ahínco -aclara Maffei- es una sabiduría envuelta en asperezas. Sobre todo, cuando por propia experiencia ha aprendido que, si el más leve asomo de doctrina basta para provocar los más enconados odios y aversiones, también el mínimo rasgo de distinción externa puede acarrear consecuencias igualmente nefastas.

Sin duda, este cuidado nace de una experiencia personal determinante y unas circunstancias históricas bien precisas<sup>4</sup>; pero en sustancia, es fácil intuir que tales muestras de discreción y modestia encuentran su ascendente más remoto en el singular compromiso que también el discurso filosófico antiguo se ve obligado a contraer, en

---

<sup>4</sup> Para un panorama general, *vid.* Bataillon, M. *Erasmus y España* (México 1950) esp. 212 ss.; *id.* "De Erasmo a la Compañía de Jesús", *Erasmus y el erasmismo* (Barcelona 1977) 203-244; Abellán, J. L. *Historia Crítica del Pensamiento español* (2) (Madrid 1986) esp. 567-575; Aranguren, J.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1963). Abundantísimos datos encontramos en los citados *MHSI. Fontes Narrativi* (4 vols); Iparraguirre et alii (eds.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (Madrid 1997); Q. Aldea, (ed.) *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia* (Madrid 1991); García Villoslada, R. *Ignacio de Loyola. Nueva Biografía* (Madrid 1986); Marcuse, L. *Ignacio de Loyola* (Barcelona 1997).

numerosos casos, con las convenciones sociales de su marco cívico<sup>5</sup>. Tanto es así, que las palabras elegidas por Maffei para ilustrar la precavida postura del admirado fundador, tienen justamente su propia historia en la tradición filosófica clásica. Bastará con recordarlas para reconocer, de inmediato, la fuente de quien las toma, casi literalmente, el humanista italiano:

Tristem vero et horridam sapientiam (utique postquam in lucem hominum prodiit) semper vitavit; cumque *philosophiae nomen* ipsum, intelligeret, etiam si modeste tractetur, tamen satis odiosum esse per se, nihil in habitu suo, vel in genere vitae, rarum aut notabile conspici voluit; ac semper sese, quibus rebus honeste ac religiose potuit, ad communem consuetudinem accommodavit; neque commisit, ut quod ipse non faceret, id in aliis reprehendere putaretur; prorsus, ut eius mores prima fronte, vel eminus intuenti, unus aliquis e populo videretur esse, verum quo propius illum inspiceres, quo diutius ac familiarius uterere, eo magis praestantiam virtutesque viri, tamquam odorem ex affricu, sentires. Atque id ipsum est causae, cur nostris nullam in vestitu ornatu, religionis iniunxerit notam: sed quo facilius in hominum coetus et consuetudinem irreperent, ac tempestivis colloquiis unumquemque adiuverent, ubicumque gentium versarentur, quam modestissimo eius gentis habitu iussit incedere, neque ullum dare signum animi a sensu communi vel ab humanitate abhorrentis. (*Vita*, p. 184.)

---

<sup>5</sup> Sobre esta atractiva cuestión, creo de obligada referencia los siguientes títulos: J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft* (Wiesbaden 1989); H.D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen* (Wiesbaden 1980).

Evidentemente, la inspiración senecana, no ya del pensamiento, sino hasta de la fraseología misma del fragmento, es notable. Basta recordar los términos en los que, en la carta 5 de su conocido epistolario, después de felicitar y animar a Lucilio por sus recientes progresos en el perfeccionamiento espiritual, Séneca le advertía en seguida -aludiendo, con ello, tal vez, a algún conato de desviación observado en la reciente andadura filosófica de su interlocutor- del riesgo habitual de malinterpretar el ministerio filosófico por su lado más superficial: la apariencia externa. No tanto, es de suponer, por el error de principio que la pura ostentación significaba para la correcta formación del discípulo, como por las peligrosas consecuencias que semejante actitud podía acarrearle de cara a la opinión pública. Sobre todo -y aquí la oportunidad del paralelo con el caso de Loyola es evidente- en momentos tan delicados para la profesión filosófica desde el punto de vista histórico y sociocultural<sup>6</sup>. Para que se aprecie mejor el alcance de la analogía, me permito citar *in extenso* el famosísimo pasaje de la carta de Séneca en el que tal idea está recogida:

Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint; asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si

---

<sup>6</sup> Sobre Loyola, *vid. supra*. Para el caso de Séneca y, en particular, sobre la posible motivación de la carta 5, cf. Grimal, P. *Sénèque ou la conscience de l' Empire* (Paris 1978) 225 ss.; 381 ss.

modeste tractetur, invidiosum est: quid si nos hominum consuetudine coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat. Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamus argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam: alioquin quos emendari volumus fugamus a nobis et avertimus; illud quoque efficimus, ut nihil imitari velint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia. Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo nos separabit. Videamus ne ista per quae admirationem parare volumus ridicula et odiosa sint. Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibis non tantum vilibus uti sed taetris et horridis. Quemadmodum desiderare delicatas res luxuriast, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas. Hic mihi modus placet: temperetur vita inter bonos mores publicos; suspiciant omnes vitam nostram sed agnoscant. 'Quid ergo? eadem faciemus quae ceteri? nihil inter nos et illos intererit?' Plurimum: dissimiles esse nos vulgo sciat qui inspexerit propius; qui domum intraverit nos potius miretur quam supellectilem nostram. (Sen. *Ep.* 5, 1-6.)

Si, formalmente, la procedencia de estas líneas es obvia, no menos clara es, también, la filiación senecana del ideario en ellas contenido. Hasta el punto que, como tendremos ocasión de comprobar, Maffei no se limita a aprovechar literalmente la conveniencia a sus propósitos de un pasaje concreto del epistolario de Séneca, sino que, más aún, parece haber refundido en el texto que le sirve de apoyo otras ideas paralelas diseminadas por todo el epistolario del filósofo. Veámoslo brevemente.

## 2. Semejanzas.

### 2.1. La carta 5<sup>7</sup>.

El pasaje de Maffei arranca con una apreciación general y rotunda, construida sobre una imagen del saber de gran plasticidad:

*Tristem vero et horridam sapientiam (utique postquam in lucem hominum prodiit) semper vitavit.*

Al decir de Maffei, el que Ignacio haya demostrado gran cuidado en evitar el aburrimiento y hastío de su interlocutor en la conversación y el tratamiento de los misterios de la fe (esto es, en la dimensión teórica de su apostolado), no significa, en la práctica, que

---

<sup>7</sup> Cito a Séneca por la edición de Reynolds en Ox. Cf. Summers, W.C. *Select letters of Seneca* (London 1983) 151-154, con útiles referencias a algunos pasajes paralelos en Cicerón, Musonio, Epicteto, etc.; más preocupado quizá por el análisis lingüístico del texto, aunque también con más vastos y eruditos comentarios, Scarpato, G. *Lettere a Lucilio. Libro primo (ep. I-XII)* (Brescia 1975) 92-113; Cancik, H. *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales* (Hildesheim 1967); Maurach, G. *Der Bau von Senecas Epistulae Morales* (Heidelberg 1970) 38-41; Lana, I. *Analisi delle "Lettere a Lucilio" di*

su conducta personal se haya relajado y descuidado en idéntica medida. Antes bien, el santo ha puesto especial celo en evitar, precisamente, el distintivo de la extravagancia en su apariencia externa, sobre todo desde que sus acciones lo han convertido, bien que a su pesar, en un personaje público<sup>8</sup>. Pues esa *sapientia* que Maffei califica de *tristis et horrida* no alcanza sólo a lo desabrido y espinoso de un discurso sesudo y grandilocuente (aspecto al que se refieren las palabras anteriores), sino que involucra también a la, en ocasiones, ruda estética en la que gusta de involucrase tal magisterio.

A esta faceta externa de la *sapientia* aluden precisamente las líneas siguientes del capítulo y es, en virtud de ella, que la cita de Séneca resulta bien oportuna. Pero Maffei no va a ceñirse con servil fidelidad al modelo. De entrada, porque el punto de vista desde el que se opera en ambos casos es distinto: Maffei nos retrata como rasgo de la idiosincracia del protagonista (*intelligeret*) y, más si cabe, como principio de conducta materializado efectivamente en vivencia práctica personal (*voluit, quibus rebus... potuit; neque commisit*, etc. -modo indicativo) y, por ende, en modelo ejemplar (*Atque id ipsum est causae cur...*), lo que en la carta de Séneca aún está revestido del carácter puramente experimental de la exhortación y el precepto (*Illud autem te admoneo; Id agamus ut...; Videamus ne...; etc.* -modo potencial), por

---

Seneca (Torino 1988); Schöneegg, B. *Senecas EM als philosophisches Kunstwerk* (Bern 1999).

<sup>8</sup> Sobre esta idea, cf. Sen. *Ep.* 19, 3 (Su notoriedad impide a Lucilio retirarse de la vida política sin quebranto para su imagen pública): *In medium te protulit ingenii vigor... iam notitia te invasit... Tenebras habere non potes*. Ello no significa, sin embargo, que su talento deba exponerse voluntariamente a una multitud ingrata e ignorante: 7, 9: *Non est quod te gloria publicandi ingenii producat in medium...* Por el contrario, quienes persiguen la *ambitio* por esta *perversa via* (*Ep.* 5), están trasgrediendo la verdadera dirección del ministerio filosófico: 119, 11: *Omnium istorum felicitas in publicum spectat: ille quem nos et populo et fortunae subduximus beatus introsum est*

más que tales consejos deriven, como cabe suponer, de las propias convicciones del que escribe. Pero además, porque Maffei ha escogido del amplio y sentencioso parlamento senecano, tres puntos cardinales en los que glosar la idea principal que preside el pasaje (*Tristem vero et horridam sapientiam... semper vitavit*). Estos ejes son:

a) *cumque philosophiae nomen ipsum, intelligeret, etiam si modeste tractetur, tamen satis odiosum esse per se, nihil in habitu suo, vel in genere vitae, rarum aut notabile conspici voluit.*

b) *ac semper sese, quibus rebus honeste ac religiose potuit, ad communem consuetudinem accommodavit;*

c) *prorsus, ut eius mores prima fronte, vel eminus intuenti, unus aliquis e populo videretur esse, verum quo propius illum inspiceres, quo diutius ac familiarius uterere, eo magis praestantiam virtutesque viri, tamquam odorem ex affricu, sentires.*

El primero de estos bloques temáticos es el que más fielmente se adapta a la fraseología misma del modelo senecano, pero también, sin duda, el que mejor revela, en la diversa distribución de sus miembros respecto al original, el cambio de perspectiva antes mencionado. En la carta quinta, al aviso particular de discreción sucede la sentencia explicativa general, sin mayor transición lógica que la pausa de sentido (*ne facias...; ...evita. Satis ipsum nomen philosophia...*). En el texto de Maffei, en cambio, el tono impresivo desaparece absorbido por la modalidad declarativa del enunciado: el autor ha condensado en la figura única de Loyola las dos personas

involucradas y las dos funciones representadas en el discurso epistolar. Nos encontramos, así, hipotéticamente situados en el estadio siguiente al representado por la parénesis senecana. La advertencia hecha por Séneca -puede decirse- ha sido atendida, asimilada como juicio personal y su llamada, materializada en la práctica. En Loyola, el acto de comunicación entre Séneca y Lucilio ha adoptado las trazas de un discurso interior (*cumque... intelligeret*). A la yuxtaposición de las oraciones y sus respectivas personas sucede así la subordinación:

*Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint; [...]* Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est:

*cumque philosophiae nomen ipsum, intelligeret, etiam si modeste tractetur, tamen satis odiosum esse per se, nihil in habitu suo, vel in genere vitae, rarum aut notabile conspici voluit.*

Los otros dos ejes temáticos muestran mayor libertad respecto a su modelo inspirador. Con todo, a él remiten siempre por el espíritu y por alguna recurrencia formal. Así, por ejemplo, la segunda apreciación del texto de Maffei refleja la inequívoca actitud de Loyola ante la posibilidad de ruptura con los usos comunes retóricamente apuntada por Séneca, en la misma medida en que consideramos a) como materialización y respuesta concreta a la advertencia lanzada por Séneca en su epístola a su interlocutor:

*quid si nos hominum consuetudine coeperimus excerpere?  
ac semper sese, quibus rebus honeste ac religiose potuit, ad  
communem consuetudinem accommodavit*

Y lo mismo puede afirmarse del tercer bloque temático que hemos acotado, en el cual Maffei revela -al igual que hace Séneca, pero sin insistir tanto, como veremos, en la necesidad de la *interior dissimilitudo* como justificación última de la *congregatio*- la verdadera naturaleza de la distinción ignaciana; aunque en este caso concorra como particularidad el hecho significativo de que Maffei haya fundido en una sola unidad de sentido lo que en Séneca son dos ideas formuladas de forma relativamente independiente:

*Intus omnia dissimila sint, frons populo nostra conveniat.*

[...] *dissimiles esse nos vulgo sciat qui inspexerit propius; qui domum intraverit nos potius miretur quam suppellectilem nostram*<sup>9</sup>.

*prorsus, ut eius mores prima fronte, vel eminus intuenti, unus aliquis e populo videretur esse;*

---

<sup>9</sup> La idea del escrutinio interior y la consecuente oposición entre lo interior-verdadero y exterior-aparente, son tópicos recurrentes en la obra del moralista (y en última instancia, herencia temática del carácter silénico atribuido por Platón al propio Sócrates, prototipo de filósofo, como en *Symp.* 222a —cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?* (Fribourg 1996) esp. 116). Cf. *Ep.* 7, 12: *Introrsus bona tua spectent*; 76, 32; 115, 3-9... (vid. Lana, I, *Analisi...* 107 ss.). A este respecto, el empleo comparativo de los términos *domus* y *suppellex* tiene una fuerte carga simbólica: cf. *Ep.* 66, 8: *Quidquid attigit [summum bonum, i. e. virtus] in similitudinem sui adducit et tinguit; actiones, amicitias, interdum domos totas quas intravit disposuitque condecorat; quidquid tractavit, id amabile, conspicuum, mirabile facit.* [cf. 8, 5 (a propósito del fasto en la vivienda): *nihil praeter animum esse mirabile*. Sobre la coherencia, 20, 3. Sobre *suppellex*, vid. p. ej. 95, 73; 114, 9. Sobre la importancia e implicaciones del léxico visual en la obra de Séneca, vid. G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio* (Genova 1991).

*verum quo propius illum inspiceres, quo ditius ac familiarius uterere, eo magis praestantiam virtutesque viri, tamquam odorem ex affricu, sentires*<sup>10</sup>.

Por último, no quiero terminar este sumario cotejo de pasajes sin mencionar otro lugar común entre ambos textos, pero que me parece de menor relieve, tanto por no aportar novedad alguna respecto a las ideas ya expresadas, como por figurar de forma conclusiva y, en cierto sentido, desvinculada del cuerpo principal del pasaje, al final de un pequeño comentario que Maffei hace sobre los efectos concretos que estos principios de conducta del santo han tenido sobre la práctica habitual de la Compañía:

*neque ullum dare [iussit] signum animi a sensu commune vel ab humanitate abhorrentis.*

Una conclusión que coincide con en mensaje conciliador que -según Séneca- trae la filosofía a quienes atienden su llamada: *Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo nos separabit*. Por una parte, Séneca había advertido el riesgo de la adversa acogida que una extrema discrepancia, de viejo cuño cínico, y de reciente sabor catoniano, podía encontrar en la opinión pública de comienzos de la Era. Pero consciente, por otra, de las ambiciosas y aun irrealizables pretensiones del discurso teórico -necesariamente materializadas en

---

<sup>10</sup> Cf. *Vita* 3, 6 (pág. 160): *nam ut quisque intimus erat Ignatio, ita suspiciebat eum maxime*. (Cf. *Sen. Ep.* 5: *suspiciant omnes vitam nostram sed agnoscant; vid. infra* 29, 11). También la colorista imagen del aroma transfigurador de la virtud la encontramos en la obra del filósofo (*Ep.* 108, 4 y, sobre todo, *Tranq.* 4, 6-7).

una conducta y una forma de vida consecuentes- justificaba el requerimiento de conciliación con el entorno apelando al sentido común y al espíritu social de lo humano<sup>11</sup>. Más que ninguna otra cosa, parece preocupar al filósofo, en este caso, el feliz desempeño de su vocación pedagógica:

*Id agamus ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam: alioquin quos emendari volumus fugamus a nobis et avertimus; illud quoque efficimus, ut nihil imitari velint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia.*

Algo similar ocurre también a Loyola, en palabras de Maffei. La misión apostólica que la Compañía por él fundada está llamada a desempeñar en la sociedad, debe al ejemplo de vida del propio Ignacio, la discreción y la modestia que le permiten acceder sin dificultad a los individuos:

*sed quo facilius in hominum coetus et consuetudinem irreperent, ac tempestivis colloquiis unumquemque adiuverent, ubicumque gentium versarentur, quam modestissimo eius gentis habitu iussit incedere, neque ullum dare signum animi a sensu communi vel ab humanitate abhorrentis.*

De hecho, ya el propio Maffei había narrado, al comienzo de su relato de la vida del santo, cómo éste puso término a los primeros

---

<sup>11</sup> Precisamente, este *sensus communis* que la filosofía garantiza, constituye la mejor y más natural defensa contra los nefastos efectos de la *invidia*: (Ep. 105, 3: *Invidiam effugies si te non ingesseris oculis, si bona tua non iactaveris... Odium aut est ex offensa... aut gratuitum, a quo te sensus communis tuebitur.*

extremos y penitencias de corte ascético para mejor llevar a cabo la labor pastoral que se había sentido llamado a realizar:

*quos ille ut omni conatu quam acerrime ad Christum adiungeret, neu squalor ille nimius, et diutina illuvies ad se adeuntibus terrorem incuteret; primum deponere sordes, et externum corporis habitum coepit aliqua ex parte componere.*  
(*Vita* 1, 8 -pág. 26)

Y más adelante volverá a insistir en el mismo aspecto utilizando, esta vez, un giro propiamente senecano:

*Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas* (Sen. *Ep.* 5, 5.)  
*placuitque ei semper, ad alliciendos praesertim homines, ut dictum est, non incompta frugalitas* (3, 12 -pág. 187)

## 2.2 Otras cartas.

Aunque de lo hasta ahora dicho resulta incuestionable la importancia de la carta 5 de Séneca como modelo inspirador del capítulo de Maffei, no es menos cierto que las ideas en aquella recogidas conocen abundante y variado tratamiento a lo largo de todo el corpus epistolar del filósofo. De ahí que, aunque el autor de la *Vita* nunca pierda la libre fidelidad formal al modelo concreto, es de suponer que su relato se ha impregnado de la diversa tonalidad del amplio y recurrente motivo en sus otras formulaciones paralelas.

En ningún lugar ello es tan visible como en la inclusión, entre los que hemos considerado "ejes temáticos" del pasaje y que respetaban, con mayor o menor libertad, el orden de la argumentación de la epístola, de un aspecto no mencionado en ella, aunque sí frecuente en otros lugares del corpus. Nos referimos a otro de los rasgos de Loyola, expresado por Maffei en los siguientes términos:

*neque commisit, ut quod ipse non faceret, id in aliis reprehendere putaretur;*

Para encontrar un antecedente claro al pasaje en cuestión, tenemos que dar un gran salto en el epistolario y detenernos en una de las últimas cartas, la 103, breve epístola de tono pesimista que advierte contra el peligro cierto, casi siempre infravalorado, que el propio ser humano supone para sus semejantes. El único baluarte que a Séneca se le antoja firme contra las intrigas y añagazas del prójimo, es el que ofrece la filosofía. Pero enseguida advierte:

*Ipsam autem philosophiam non debetis iactare; multis fuit periculi causa insolenter tractata et contumaciter: tibi vitia detrahat, non aliis exprobrat. Non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit damnare videatur.*

*neque commisit, ut quod ipse non faceret, id in aliis reprehendere putaretur;*

*Licet sapere sine pompa, sine invidia. (Ep. 103, 5.)<sup>12</sup>*

---

<sup>12</sup> Cf. 14, 8: *Idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat.*

Pero, en realidad, las ideas con las que Maffei ha trazado el retrato de Loyola en este capítulo constituyen un motivo recurrente en todo el epistolario y es dado encontrarlas, en términos muy similares, en numerosos lugares<sup>13</sup>. La problemática del ministerio filosófico -la mayoría de las veces en relación con la justificación de un *otium* necesario para su ejercicio, pero extraño a la mentalidad romana<sup>14</sup>- y la difícil tensión que tal profesión mantiene entre los intereses individuales y el marco sociocultural en cuyo seno se desarrolla, ocupan una buena parte de la correspondencia. Especialmente frecuente es el contraste entre una filosofía presentada como ocupación absoluta, libre y sacrosanta, pero que necesita, sin embargo, de la protección y el amparo de la discreción o el tiempo libre, del respeto externo a las convenciones y usos sociales para poder ser practicada sin obstáculos:

[...] *numquam sic contra virtutes coniurabitur, ut non philosophiae nomen venerabile et sacrum maneat. Ceterum philosophia ipsa tranquille modesteque tractanda est. [...]*<sup>15</sup>

[...] *Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet. (Ep. 14, 11-14.)*

O aún más claramente en 68, 3:

---

<sup>13</sup> Cf. 87, 34: *Habet virtus quoque praecedentem causam ad invidiam; multis enim propter sapientiam, multis propter iustitiam invidetur.*

<sup>14</sup> Recuérdese Cic. *Off.* 2, 2. También la reacción del propio Séneca padre ante los primeros devaneos filosóficos de su hijo, es afín a este rechazo endémico como se nos dirá en *Ep.* 108, 22.

<sup>15</sup> Cf. 55, 4.

*Non est quod inscribas tibi philosophiam ac quietem: aliud proposito tuo nomen impone*<sup>16</sup>.

Y ya que, para vivir a salvo entre los hombres (*ep.* 105), y pasar desapercibido a todos los efectos, no hay remedio mejor que aparentar ser uno más de ellos,

*Similem te illis facias oportet: non probabunt nisi agnoverint.*  
(29, 11)

el difícil compromiso entre los requerimientos filosóficos y los usos y deberes cívicos sólo será posible al precio de una nítida separación entre la apariencia externa y aun las acciones mismas del individuo y su disposición interior al realizarlas:

[...] *non excerpere se nec insignire nec misceri omnibus et eadem sed non eodem modo facere;* (18, 4).

### 2.3 Conclusión.

A la vista de lo dicho hasta ahora y en virtud de los ejes temáticos que -según vimos- Maffei ha sabido aprovechar del epistolario de Séneca, podemos reconstruir, en sus líneas generales, el armazón argumental del fragmento que analizamos. Éste vendría a quedar así:

---

<sup>16</sup> Cf. 19, 2-4: *Neque ego suaserim tibi nomen ex otio petere...quietem potes vindicare sine ullius odio.* (Cf. 36, 1.)

0. Ignacio ha moderado, POR PRINCIPIO, cualquier extremismo en su apostolado, tanto en la forma como el contenido teórico.

a. Como además ha comprobado por PROPIA EXPERIENCIA, que la *philosophia* provoca un rechazo natural, ha cuidado especialmente de mantener cierta DISCRECIÓN en su persona y hábitos para que su magisterio no trascienda y no se gane la aversión pública.

Esto significaba:

b.1. Primero: si era posible *honeste ac religiose*, ADAPTARSE a la práctica general.

b.2. Segundo: de no ser así, al menos, que su DISCREPANCIA no insinuase RECHAZO.

Y tal compromiso sólo podía conseguirse:

c. Trazando un armónico LÍMITE entre lo INTERIOR y lo EXTERNO.

### 3. *Diferencias.*

Hasta ahora, y por encima incluso de algunas divergencias formales y de perspectiva ya señaladas, el escueto análisis de los puntos comunes entre la descripción de Maffei y su modelo, nos ha

demostrado la innegable vigencia que las coordinadas filosóficas de Séneca tienen en la configuración del ministerio apostólico y cristiano de Loyola. Pero en la selección de los aspectos válidos para su relato, Maffei también ha omitido o transformado deliberadamente algunos contenidos de su fuente. Tales divergencias nos permiten delimitar, de hecho, el verdadero alcance de esta vigencia y apreciar, en consecuencia, no ya el diverso espíritu que, en particular, mueve a Loyola en sus acciones, sino muy especialmente, los nuevos aspectos que el cristianismo aporta a la tradición filosófica que lo ha nutrido.

### 3.1 *dissimilitudo/ praestantiam.*

Un primer aspecto que llama la atención es la insistencia con la que Séneca alude a la *dissimilitudo* del filósofo respecto a la multitud, frente a la significativa ausencia de ese término en el retrato de la humildad ignaciana que hace Maffei. Para Séneca, en efecto, el rechazo de cualquier distintivo externo y visible (*a qua professione dissimilitudo nos separabit*), no significa de ninguna manera la desaparición de las peculiaridades fundamentales que separan al filósofo de su entorno. Tal distinción existe de hecho. Lo único que el preceptor pretende es que tales rasgos distintivos sean trasladados de lo superficial de la apariencia a la autenticidad de la vivencia interior (*Intus omnia dissimilia sint, dissimiles esse nos vulgo sciat qui inspexerit propius*). Porque así la *dissimilitudo* -que Séneca resume en una mayor calidad de la existencia, *meliozem vitam* y no en una forma de vivir necesariamente opuesta, *non ut contrariam*- puede realizarse incluso en las condiciones externas más favorables, aunque con total independencia de ellas. De esa forma, la distancia infranqueable entre

el estoico y la sociedad debe seguir existiendo como requisito necesario para la autoafirmación del ministerio filosófico (*'Quid ergo? eadem faciemus quae ceteri? nihil inter nos et illos intererit?'*), aunque no expuesta gratuitamente a las críticas y envidias de la opinión pública, ni enfrentada tampoco a las sencillas exigencias de la ley natural.

En el pasaje de Maffei, en cambio, la singularidad de Loyola no está tan drásticamente expresada como en Séneca. Antes bien, lo que gusta de subrayar el humanista es la total adaptación de la conducta y hábitos de Ignacio a los usos comunes, sin que a tal adecuación exterior tenga que corresponderle necesariamente un ánimo y una voluntad disconformes. Modestia y discreción son virtudes, por lo demás, caras al santo, como demuestra el oportuno inciso que hemos encontrado en otra de las cartas de Séneca y que Maffei añade a su argumentación para resaltar aún más si cabe la humilde transigencia del santo (*neque commisit, ut quod ipse non faceret, id in aliis reprehendere putaretur*), y la observancia de las convenciones sociales no tiene por qué estar reñida con sus propios principios de conducta. Más que la *dissimilitudo* prefiere el autor señalar las *praestantiam virtutesque* que emanan del contacto personal con el fundador de la Compañía, y cuyo relieve es aún mayor cuanto más se comparan sus galas interiores con sus hábitos más visibles.

La interiorización de la virtud opera, pues, en Séneca y Loyola de forma diversa. Para el primero, el desprecio de lo externo no implica necesariamente su renuncia material, sino su absoluto dominio y gobierno desde la fortaleza interior de la voluntad y el juicio. Para

Loyola, en cambio, una afirmación del tipo *qui domum intraverit nos potius miretur quam suppellectilem nostram* no tendría ninguna razón de ser, desde el momento en que la *philosophia christiana* que profesa no posibilita la existencia de desacuerdo entre las convicciones personales y su materialización práctica: el cristianismo de viejo cuño en el que Ignacio comienza su andadura apostólica le impone al dogma el *contemptus mundi* como condición irremediable y objeto en el que ejercitar su abnegación y humildad fervientes<sup>17</sup>.

### 3.2 *secundum naturam vivere/honeste ac religiose*<sup>18</sup>.

Para justificar su protesta contra una filosofía de ademanes vacuos, Séneca recurre a dos tipos de argumento: primero apela a la mala resonancia social de tales actitudes, tanto por lo que respecta a la adversa acogida dispensada por la opinión pública en general como, más particularmente, por el negativo efecto que sobre los prosélitos pueden acarrear tales prácticas; y, en segundo lugar, remite a Lucilio a la coherencia misma del sistema doctrinal estoico y a su máxima capital de vivir conforme a la naturaleza. Para el filósofo, en este sentido, austeridad no es en absoluto sinónimo de penuria y, aún me atrevería a decir, la opulencia puede brindar una ocasión para demostrar la asimilación de la virtud tan válida o más que la más extrema pobreza.

---

<sup>17</sup> Cf. M. Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines* (Barcelona 1995) 45-94; "El cultivo de sí" *Historia de la sexualidad* (Madrid 1998) 38-68.

<sup>18</sup> Para lo que sigue, *vid.* Hadot, I. *Seneca und die griechische-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969); Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1987); *id.* ¿Qué es la filosofía antigua? (México 1998); Lohse, B. *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (München 1969); Lawrence, C.H. *El monacato medieval* (Madrid 1999).

*Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibis non tantum vilibus uti sed taetris et horridis.*

Felizmente parapetado tras su poderosa conciencia, al filósofo estoico -como a la mayor parte de las filosofías antiguas- le es por completo ajeno el espíritu de mortificación y penitencia que dicta al cristianismo, sobre todo al cristianismo de cuño primitivo y ascético, su fuerte conciencia del pecado. Rara vez la *áskesis* filosófica implica ejercicios y privaciones de carácter fisiológico, mostrándose, por el contrario, más exhaustiva en una intensiva reeducación de la voluntad y los afectos. En concreto, el estoicismo y en especial, el estoicismo romano, hace tiempo que ha eliminado de su cuerpo doctrinal las asperezas cónicas de sus comienzos para terminar presentándose como un amplio movimiento espiritual de alta cultura y profundo civismo, aunque fuertemente arraigado en la mentalidad romana más tradicional<sup>19</sup>.

Es en ese sentido como cabe entender el explícito rechazo de aquellos rasgos formales que, sin embargo, acabarían convirtiéndose en el emblema mismo del filosofar para el hombre antiguo:

*asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem  
barbam et indictum argento odium et cubile humi*

---

<sup>19</sup> Séneca reconoce a tales rigores un valor formativo coyuntural, p. ej. *Ep.* 18, 5: *interponas aliquot dies quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste.*

*positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita.*

También Loyola parece mostrar un talante reacio a tales extremos de descuido físico, aunque, en su caso, su rechazo no se lo dicta la ley de la naturaleza, sino la exigencia de humildad cristiana (*honeste ac religiose*) y su propia misión pastoral. Otra cosa es que para acabar profesando semejante actitud, Ignacio haya tenido que comprender previamente la inconveniencia de su entusiasmo ascético primero.

En efecto, las primeras muestras de devoción de Loyola tras su literaria conversión al amparo de la *Vita Christi* y el *Flos Sanctorum*, están modeladas a imagen y semejanza de un cristianismo de viejo cuño cuyos extremos y rigores son tan ajenos al cristianismo de su época como lo fue la desvergüenza cínica para la escuela estoica. Lo que gana el ánimo del apuesto cortesano durante su providencial convalecencia, no es la virtud interior ni la piedad discreta, sino las heroicas gestas espirituales de un San Francisco o un Santo Domingo. El caballero arrepentido abraza por primera vez la religión con el mismo talante con el que antes emprendía acciones bélicas, y su profunda contrición no halla mejor forma de expiar sus devaneos seculares que con un riguroso programa de asperezas y privaciones:

*cogitationes de adaequanda vigilantia et sobrietate sanctorum, de votivis peregrinationibus, de victu cultuque in primis horrido et aspero (Vita 1, 1 -págs. 7-8)*

Ciego aún para las iluminaciones interiores (*saeculi tenebris occaecatus adhuc, hebesque ad subtiliora hominis interni iudicia –ibid.*), el de Loyola tenía todos sus sentidos puestos en seguir los pasos de aquellos modelos de virtud más destacados por su severidad y crudeza:

*artium quippe spiritualium et Christianae philosophiae rudis et ignarus adhuc, omnem fere sanctitatis et officii perfectionem in asperitate vitae et in voluntaria corporis afflictatione statuerat (ibid. pág. 9)*

Con ese objeto, su primera acción señalada consistirá en cambiar sus ricas vestiduras por el recio hábito de peregrino, sus armas del mundo, por los nuevos emblemas de la *militia Christi*; y, para confirmar de inmediato que su mudanza de hábitos no es sólo externa, sino que presupone también un cambio de actitud, celebrará una simbólica vela de sus nuevas armas, en Montserrat:

*Sed quia non ignorabat plurimos pallio tenuis esse philosophos, vestemque facilius multo mutari quam mentem, omni ope sibi enitendum existimavit ut illa exterioris amictus insignia, ad intimos animi sensus occulta quadam affinitate pertingerent. (1, 4 -pág. 15)*

Desde allí, hecha ya su profesión de fe, decide el peregrino poner rumbo a Tierra Santa, no sin antes probarse en la humildad y abnegación cristianas con una larga estancia en Manresa. Es a este

período al que pertenece el controvertido retiro selvático del santo<sup>20</sup> (*deflexit primum ad deserta in vicino loca* -1, 5. pág. 16) y, sobre todo, sus penitencias físicas más severas, en cuyos detalles gusta Maffei de entretenerse:

*Et quoniam superioribus annis (ut diximus) et humanae laudis famaеque appetentior, et munditiarum, ornatusque fuera studiosior; ut vitium utriusque diligentiae pari neglectu rependeret... capillum, quem pro eius saeculi more promissum impensius comere curareque consueverat, relinquere coepit impexum et squalidum: quinetiam ungues ipsos excrescere per diuturnam incuriam pati: atque in hoc tam aspero, tamque horrido vitae instituto, constanter id omne refugere, quod ullam posset afflictae carni delectationem aut levamen afferre.*  
(*ibid* -pág. 18)

Pero el relato biográfico parece tener prisa por echar al olvido estos extremos, arrebatos fogosos de un joven entusiasta, también en la fe recién descubierta. Toda la tradición biográfica ignaciana, en general, silencia estos aspectos o, al menos, coincide en celebrar lo anecdótico de estos primeros pasos, su valor coyuntural para el verdadero progreso espiritual del santo en el apostolado y la mística. De su "primitiva iglesia" dirán sus compañeros que los tildaba cariñosamente el santo en sus recuerdos, y su valor moralizador y paradigmático se acabará imponiendo sobre su importancia cultural o

---

<sup>20</sup> Sobre el particular, *vid.* M. Quera, «Sobre la vida "selvática" de San Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa» *Manresa* 24 (1952); P. de Leturia, «¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?» *Estudios Ignacianos I*, (Roma 1957) 115-178; J. Calveras, «Un histórico texto del P. Maffei y su contexto» *Estudios Eclesiásticos* 33 (1959) 207-222.

histórica . No en vano, cuando Maffei traza el completo cuadro de las virtudes del santo en el libro tercero de su *Vita*, su tajante declaración a propósito demuestra el escaso peso de esos doce meses de mortificación en la biografía de Loyola:

*Munditias in victu cultuque dilexit; sed faciles, et nequaquam exquisitas; cuiusmodi et viatorem et Christi famulum decent; placuitque ei semper, ad alliciendos praesertim homines, ut dictum est, non incompta frugalitas. (1, 12 -pág. 187)*

Curiosamente, también en este punto los paralelos con la vida y la doctrina de Séneca son notables. Por lo que se refiere, por ejemplo, al ignaciano cultivo de la pulcritud, ya Séneca había advertido en su *Ep.* 92, 12-13, al disertar sobre los indiferentes y la importancia de la intención moral, que tal era el estado apropiado al ser humano, según, de nuevo, el sencillo acuerdo con la naturaleza:

*mundae vestis electio adpetenda est homini; natura enim homo mundum et elegans animal est. [...] Quod de veste dixi, idem me dicere de corpore existima<sup>21</sup>.*

Pero aún más significativo resulta el paralelismo entre la vida de Séneca y Loyola en lo que atañe a los fogosos comienzos de uno y otro en la filosofía estoica y cristiana, respectivamente. Leyendo con atención el entrañable relato de su juventud que Séneca nos brinda en la *Ep.* 108. nos sorprende el idéntico ardor con el que el joven aficionado a la filosofía asimila las novedosas enseñanzas de sus

---

<sup>21</sup> Cf. 90, 16.

maestros, el imprudente celo con el que decide poner en práctica algunas de sus prescripciones dietéticas más severas, hasta que se ve obligado -a instancias de un padre que aborrece la filosofía, pero en cierto modo, también, por la mala reputación que acompaña a tales prácticas- a retornar a los antiguos hábitos:

*Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementer haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaret illos, si quis inpelleret. (Ep. 108, 23)*

*Ceterum quo facilius omnes intelligant, quam sit periculosum et anceps, in Christianae philosophiae curriculo sine rectore ac magistro versari, non omittam... (Vita 1, 3 -pág. 12)*

#### 4. Sobre el *nomen philosophiae*<sup>22</sup>.

Llegamos así, para terminar, al verdadero eje temático de este sumario cotejo de los dos textos paralelos de Séneca y Maffei: el *nomen philosophiae* y el idéntico recelo que su proclama sigue despertando en momentos históricos tan distantes.

Odios y envidias son, efectivamente, en el pulcro relato de Maffei, respuestas connaturales al ministerio apostólico desempeñado por Loyola y los suyos durante la azarosa gestación de la futura Compañía. De sobra conocidos son los diversos procesos inquisitoriales y litigios -inevitabilmente estilizados literariamente- que el peregrino y sus compañeros afrontan en Alcalá, Salamanca y París

---

<sup>22</sup> Vid. Malingrey, A.M. "*Philosophia*" (Paris 1961).

cuando aún la suya es *religio sine regula* y su instituto embrionario provoca las primeras suspicacias por lo novedoso y espontáneo de su vivencia cristiana. Movido, precisamente, del desinteresado ideal de ayudar al prójimo *sine hominum admiratione* (1, 16 –pág. 46), su sincero entusiasmo de semblanza reformista no pasa desapercibido a los ojos de sus contemporáneos (*insignes quaedam in populo repente morum ac vitae mutationes* –1, 17. pág. 50): al principio, porque sin estar ordenados -y eliminados ya los rigores primeros de Montserrat y Manresa- la adopción por el grupo de un hábito común austero provoca el temor *ne tali tempore novam aliquam sectam inducere viderentur* (*ibid.* 51); más tarde, porque suprimida esta primera distinción escandalosa, *erat omnino inusitata res, et ipsa novitate valde mirabilis; laicos homines, et externa re nulla differentes a ceteris [...] Apostolico ac pastorali propemodum munere fungi palam* (*ibid.* 55).

Precisamente, esta falta deliberada de un distintivo externo -cuyos motivos concretos recogerá Gonçalves da Câmara en su famoso *Memorial*<sup>23</sup>- parecía fiel trasunto de la archiconocida divisa erasmiana *Monachatus non est pietas* que tanto revuelo habría de provocar en el seno de la estragada cristiandad anterior a Trento. Mucho se ha discutido y escrito sobre los puntos de acercamiento y divergencia entre Erasmo y Loyola, y la tan traída y llevada lectura del *Enchiridion militis christiani* durante sus tiempos de estudiante todavía hoy está a la espera de una evaluación imparcial. Lo que sí es cierto, es que, incluso para sus contemporáneos -y más aún, como es de esperar, para sus detractores- la pietista reforma ignaciana parece haberse acercado a

---

<sup>23</sup> Hernández Montes, B. (ed) *Recuerdos Ignacianos 7. Memorial de L. Gonçalves da Câmara* (Bilbao-Santander, sin fecha).

las tendencias erasmizantes -y aun a las íntimas iluminaciones de los alumbrados- más de lo que la Compañía estaría hoy dispuesta a admitir.

Al menos, en un aspecto la influencia de Erasmo sí parece adecuarse a lo que el añejo apostolado ignaciano supuso de novedoso para el catolicismo<sup>24</sup>. Me estoy refiriendo al tremendo arraigo que la noción de *philosophia christiana*, de cristianismo como forma de vida y discurso teórico en confrontación directa con las filosofías tradicionales, como norma de conducta al alcance de cualquiera y no de una minoría investida de funciones religiosas, conocería en los movimientos espirituales del siglo XVI a raíz de la pronta difusión de la obra de Erasmo titulada *Paraclesis ad Christianae philosophiae studium*<sup>25</sup>. Sería ocioso tratar de esbozar siquiera en estas breves líneas el claro y remoto precedente clásico de ese concepto que Erasmo actualiza y revitaliza. Ya hemos intuido, sin embargo, cómo el relato de la vida de Loyola se presta, a juicio de un autor de honda cultura clásica como Giampietro Maffei, a cierta comparación con los principios de conducta expuestos por Séneca en sus *Epistulae ad Lucilium* quince siglos atrás. Pero el fenómeno no es aislado. Reconocible es, de hecho, la perdurable huella cultural que el renacimiento del estoicismo, y sobre todo, del estoicismo más humano de Séneca, conocerá en la Europa del siglo XVI, alentado quizás por circunstancias socioculturales análogas a aquéllas que lo vieron prosperar en la Roma de comienzos de la Era<sup>26</sup>. Precisamente Erasmo sería un gran concededor -aunque no

---

<sup>24</sup> Vid. J. Domański, *op. cit.* n 9.

<sup>25</sup> D. Alonso (ed.), *Enquiridion* (Madrid 1932).

<sup>26</sup> Blüher, K. A. *Séneca en España* (Madrid 1983); " 'Sapientia ars vitae' Séneca inspirador de un arte de vivir individualista en el pensamiento europeo de los ss. XVI y XVII" *Séneca dos mil años después* (Córdoba 1996) 625-636; Ross, G.M. "Seneca's

de sus mayores admiradores- de la obra del filósofo de Córdoba, contribuyendo seriamente a la difusión del mismo. Como también lo sería, ya en España, el jesuita Pedro de Ribadeneira<sup>27</sup>, cuya famosísima biografía de Ignacio de Loyola, publicada con anterioridad a la obra de Maffei, entraría en estrecha pugna con la versión del italiano por ganarse el reconocimiento oficial de la Compañía de Jesús.

---

philosophical influence”, C.D.N. Costa, *Seneca* (London 1974) 116-165. Y en especial *Aevum Antiquum* 13 (2001), íntegramente dedicado al tema “Seneca e i Cristiani”.

<sup>27</sup> Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma* (E. Rey ed.) (Madrid 1945).