

Notas de tradición clásica en el *Tratado de la tribulación* (1589) del padre Ribadeneira

Arturo Echavarren

(arturoechavarren@hotmail.com)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Resumen

Examen de las huellas de la literatura grecolatina en el opúsculo de género consolatorio *Tratado de la tribulación* (1589). Se analiza el aprovechamiento de la filosofía moral de Séneca y su acomodación al espíritu tridentino y la apelación a otros autores de la antigüedad de los que se extraen *exempla* eruditos.

Abstract

This paper analyzes the vestiges of classical literature in the *Tratado de la tribulación* (1589), a piece of consolatory genre. I examine the use of Seneca's moral philosophy and its accommodation to Tridentine spirit, and the appellation to some other classical authors supplying erudite *exempla*.

Palabras clave

Pedro de Ribadeneira
Senequismo
Tradición clásica
Género consolatorio

Key words

Pedro de Ribadeneira
Senecism
Classical tradition
Consolatory genre

AnMal Electrónica 30 (2011)
ISSN 1697-4239

Una década antes de que viera la luz su celebradísimo *Flos sanctorum* (1599), Pedro de Ribadeneira (1526-1611), el «Demóstenes castellano» (como lo calificó el polígrafo Tamayo de Vargas [1616: xxxii]), publicó en 1589 una obrita de contenido ascético que desde el primer momento fue tributaria de notables elogios, como los dirigidos por san Francisco de Sales¹. El escrito, intitulado *Tratado de la tribulación* y

¹ El presente estudio ha sido realizado por el autor como beneficiario de un contrato JAE-Doc en el programa *Junta para la Ampliación de Estudios*, cofinanciado por la FSE. El trabajo es una versión aumentada de la comunicación «Notas de tradición clásica en José de Sigüenza, Juan de Mariana y Pedro de Ribadeneira», presentada el 4 de marzo de 2009 en el *XX Coloquio internacional de Filología griega: La tradición clásica en la literatura española e hispanoamericana del siglo XVII*, organizado por la UNED de Madrid.

dedicado a la emperatriz doña María, hija mayor de Carlos V, fue redactado como consecuencia de la derrota de la Armada Invencible, suceso que, significativamente, se elude mencionar en la obra. En un periodo de esperanzas truncadas, el jesuita se ve en la necesidad de insuflar nuevos bríos a la sociedad española de la época mediante un opúsculo que porfía en desgranar el significado de las desdichas humanas. A ojos del padre Ribadeneira, el pueblo católico, ante el auge del protestantismo que no pudo cercenar la invasión frustrada de Inglaterra, es trasunto del pueblo elegido en su peregrinación con Moisés por el desierto acosado por las huestes faraónicas, como explicita en la dedicatoria:

El señor, por su infinita misericordia, oiga los piadosos ruegos de vuestra majestad y de tal manera consuele a su santa Iglesia católica por tantas vías combatida y perseguida de los ministros de Satanás que quedando él como otro Faraón, con todas sus máquinas, carros y ejércitos ahogado, pueda vuestra majestad algún día cantarle cánticos de alabanza y alegría (1589: 360).²

En esta sección, el autor justifica la redacción de su obra por la escasez de compendios en lengua castellana del género consolatorio y da cuenta de la estructura del tratado:

Los trabajos y calamidades destos tiempos miserables son de manera que me han obligado, para algún consuelo y remedio de ellos, a escribir este *Tratado de la tribulación*, que envió a vuestra majestad [...]. Lo que los santos de esta materia han escrito está tan derramado por sus libros que no todos lo pueden leer y será provechoso recogerlo en una breve suma y ponerlo delante a los que de ello tuvieren necesidad, que son todos los que navegamos por este golfo tempestuoso del mundo [...]. Va repartido este *Tratado* en dos partes: en la primera se trata de los trabajos y fatigas particulares de los hombres y los remedios dellas. En la segunda, de las calamidades generales de estos nuestros tiempos con las cuales Dios nos azota y castiga y de los medios que debemos tomar para desenojarle (1589: 359).

² También en el prólogo «Al cristiano lector» se establece idéntico paralelismo, aunque en menor grado de desarrollo: «Y los gitanos que antes nos apretaban y afligían, cuando los vemos ahogados y muertos, nos dan motivos de alabanza y alegría» (Ribadeneira 1589: 360).

Tras un prólogo «Al cristiano lector», el padre Ribadeneira inicia el acercamiento al tema nuclear del escrito con una reflexión lingüística en torno a la etimología del vocablo *tribulación*, que supone la primera de las abundantes apelaciones al pasado latino en el *Tratado*. Este recurso procede en última instancia de Cicerón, que consideraba la etimología un *topos* retórico al que acudir en la *inuentio*, y de Quintiliano, quien concedió especial relevancia a esta figura en los márgenes de la *dispositio* (Sánchez Martínez 2000: 141-165)³. Siguiendo la tradición lingüística extendida en la Península por san Isidoro, la explicación de la palabra está encaminada a descubrir la causa del nombre y, con ello, dar a conocer la realidad de la cosa designada, por lo que se antoja un fundamento muy propicio sobre el que componer el armazón argumentativo de la obra. El padre Ribadeneira se enfrenta de este modo a la etimología de *tribulación*:

Y llámase así de *tribulo*, voz latina, que es una yerba aguda y espinosa, que en castellano llamamos abrojo, porque es, como él, espina y lástima. Otros derivan este nombre de tribulación de *tribula*, que en latín es lo que nosotros llamamos trilla, instrumento bien conocido de los labradores, con la cual en la era se trillan y apuran las mieses, porque, así como la mies se aprieta y quebranta con la trilla y se despide la paja y queda limpio y mondo el grano, así la tribulación, apretándonos y quebrantándonos, nos doma y humilla, enseñándonos a separar la paja del grano y lo precioso de lo vil y nos da luz para que conozcamos lo que va de cielo a tierra y de Dios a todo lo que no es (1589: 361).⁴

Tras esta introducción lingüística, el jesuita desarrolla en treinta y siete capítulos —veintiséis en la primera parte y veintiuno en la segunda— diversos

³ Como apuntaba Covarrubias en su *Tesoro*: «Negocio es de grande importancia saber la etimología de cada vocablo, porque en ella está encerrado el ser de la cosa, sus calidades, su uso, su materia, su forma, y de alguna dellas toma nombre» (1611: s.u. *etimología*).

⁴ Efectivamente, la voz *tribulatio* es un sustantivo deverbal de *tribulare*, 'trillar', que, por un corrimiento semántico de lo físico a lo moral, en virtud de un desplazamiento metonímico de causa-efecto, ha tomado el significado de 'sufrimiento'. En cambio, la palabra *tribulus* 'abrojo', procedente del griego *τρίβολος*, cuya primera vocal es breve y no larga como *tribulare*, no está en modo alguno relacionada con el sustantivo que nos ocupa.

aspectos filosóficos sobre el sufrimiento, sus fuentes y sus remedios⁵. Para ello, Ribadeneira acude a un dilatadísimo caudal bibliográfico del que continuamente liba pensamientos acordes con el desarrollo de su obra y que demuestra su mayúscula erudición. Aunque las citas más habituales remiten a las Sagradas Escrituras —en particular, como es comprensible, al *Libro de Job* y, en menor medida, al *Libro de los reyes*—, son copiosas las referencias a autores clásicos, más latinos que griegos. El autor cita estos escritos de primera mano, aunque, dado el afán divulgador del *Tratado*, siempre los presenta en versión castellana, si bien en algunas ocasiones la acompaña el pasaje latino.

En numerosos pasajes se advierte una notable dependencia sintáctica del texto castellano respecto del correspondiente latino, lo que evidencia una traducción inmediata de las fuentes: «Para aquellos es pesada la fortuna a los cuales halla desapercibidos» (1589: 403), traducción de *Illis grauis est quibus repentina est* (Sen. *Cons. ad Helu.* 5, 3); «Gran cosa es no estragarse con el uso de las riquezas; grande es aquel que en las riquezas es pobre, pero más seguro el que no las tiene» (1589: 404), que reproduce *Multum est non corrumpi diuitiarum contubernio; magnus ille qui in diuitiis pauper est* (Sen. *Ep.* XX, 9); «Aprendamos a vivir con templanza, a refrenar la lujuria, a vencer la gula, a mitigar la ira, a mirar con buenos ojos la pobeza, a amar la sobriedad, a satisfacer a los deseos naturales con cosas fáciles y de poca costa, a tener como debajo de llave las esperanzas falsas y reprimir el ánimo deseo de vanidad y finalmente a buscar las riquezas, no en la fortuna, sino en nosotros mismos» (1589: 404), pasaje que traslada fielmente la enumeración

⁵ En el capítulo XI («De los medios que usan los malos para salir de las tribulaciones») del libro primero, aprovecha el autor para censurar las representaciones teatrales de la época, con la ayuda de los *De spectaculis* de Tertuliano y de Pseudo-Cipriano. El pasaje constituye una de las primeras manifestaciones en nuestras letras acerca del debate sobre la licitud del teatro y prefigura el importantísimo *Tratado contra los espectáculos* (1609) del padre Mariana. Reproduzco un fragmento de la crítica de Ribadeneira sobre este tema: «Quiero tomar licencia para referir aquí algo de lo mucho que acerca de este punto dicen algunos esclarecidos y santísimos doctores que han sido lumbreras de la Iglesia católica, los cuales no reprenden los espectáculos solamente por haber sido antiguamente instituidos de los gentiles en honra de sus falsos dioses, que por este título bien se ve que son detestables y que los debe huir el cristiano, sino también por la ofensa que por otros muchos respetos se hace a Nuestro Señor con ellos» (1589: 379). Sobre la presencia de esta controversia en el *Tratado de la tribulación*, cfr. Cotarelo (1997: 522-523) y Suárez García (1999: 224-232).

presente en *Discamus continentiam augere, luxuriam coercere, gloriam temperare, iracundiam lenire, paupertatem aequis oculis aspicere, frugalitatem colere, etiam si multos pudebit rei eius, desideriiis naturalibus paruo parata remedia adhibere, spes effrenatas et animum in futura imminentem uelut sub uinculis habere, id agere, ut diuitias a nobis potius quam a fortuna petamus* (Sen. *De tranq.* IX, 2). Esta sólita fidelidad al texto de origen se ve equilibrada por una también recurrente inclinación por la *amplificatio* en las traducciones, como testimonia la oración «¿Qué cosa es entre todas las cosas humanas la más saludable y principal?» (1589: 404), traslado amplificado de la escueta pregunta senecana: *Quid est praecipuum?* (Sen. *Nat. Quaest.* III *praef.* 1).

Se ha señalado que el ascetismo del padre Ribadeneira mana principalmente de tres manantiales: el ignacianismo, el agustinismo y el senequismo (Rey 1945: lxxxix-cvii)⁶. Esta confluencia es especialmente visible en el *Tratado*, pues es Séneca el autor clásico más profusamente citado por el jesuita. Como es bien sabido, el pensamiento filosófico del cordobés fue ya relacionado con la moral cristiana en la era patristica por autores como Tertuliano, que lo llamó *Seneca saepe noster* (*De anima* 20, 1), Minucio Félix, Lactancio, aunque califica al Anneo de *homo uerae religionis ignarus* (*Inst.* VI 24, 13), o san Agustín:

*Quem [sc. Senecam] non ponerem in catalogo sanctorum nisi me illae epistulae prouocarent quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum, in quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos cuius sit Paulus apud Christianos.*⁷

Especialmente relevante por su impacto en las generaciones siguientes es la mediación de san Jerónimo, que incluye a Séneca en su *De uiris illustribus* (XII) y que menciona por vez primera una serie de catorce epístolas entre san Pablo y Séneca (para la leyenda en torno a la amistad entre ambos, cfr. Momigliano 1950, Sevenster 1961, Bocciolini Palagi 1978 y González Luis 1997). La fama del epistolario fue

⁶ Acerca del aprovechamiento del pensamiento senecano en el *Tratado de la tribulación*, consúltese el espléndido comentario de Blüher (1983: 353-357).

⁷ Sobre la relación de las ideas estoicas con el cristianismo, la bibliografía es abundantísima; cfr., entre otros, Elourdy (1965) y Scarpat (1977). Rodríguez Fernández (1997) trata las «resonancias» cristianas en las *Epístolas morales*.

impulsada también por san Agustín, por el Pseudo-Lino en su célebre *Passio Sancti Pauli*, reelaboración latina de los *Hechos apócrifos de san Pablo* que contenía un pasaje sobre una supuesta amistad entre el Anneo y el de Tarso, y la edición de Alcuino de York de dicha correspondencia, que dedicó al emperador Carlomagno. Los más de cuatrocientos manuscritos fechados entre los siglos XI y XIV dan fe de la extraordinaria difusión del opúsculo, que favoreció el aprovechamiento del pensamiento senecano por parte de los sabios medievales (Mara 2001: 42). Estos, por otra vía, venían concediendo a Séneca una incuestionable autoridad moral, sobre todo gracias a sus *Epistulae morales*, cuyos pensamientos acostumbraban a desgranar en forma de florilegios, y a la extraordinaria popularidad de dos obras apócrifas, los *Prouerbia Senecae* y el *Liber de moribus*⁸.

Gracias al citado epistolario, si en la Edad Media Séneca era descrito generalmente como amigo de san Pablo y simpatizante del cristianismo, algunos prohombres del primer humanismo llegan a hacer de él un auténtico cristiano, como Giovanni Colonna —que afirmó: *Saepe credidi christianum fuisse*— o Boccaccio (Mastandrea 1988: 23). Sin embargo, en el siglo XV comienzan también a alzarse voces eruditas que rechazan la autenticidad de la correspondencia, como las de Lorenzo Valla o, sobre todo, Erasmo. Aunque esta línea de pensamiento logra abatir en buena medida la credibilidad del epistolario en los siglos XVI y XVII, en España no consigue pulverizar por entero la teoría del supuesto cristianismo de Séneca, ni estorbar la pervivencia de la tradición patristica y la escolástica medieval que ponía de manifiesto la proximidad del pensamiento senecano al dogma cristiano. A esta línea se apela por cierto afán patriótico de salvar al español Séneca para el cristianismo. La teoría fue admitida, por ejemplo, por el gallego Juan Melio de Sande, en el prólogo de su *Doctrina moral de las Epístolas que Lucio Aeneo [sic] Séneca escribió a Lucilo [sic]*: «Fue el autor de sus materias, Lucio Anneo Séneca, natural de Córdoba, filósofo de la secta de los estoicos, que decían ser la virtud soberano bien y que sin ella ninguno la podía alcanzar, tío del gran poeta Lucano, maestro del emperador Nerón, íntimo amigo de san Pablo y poderoso en Roma» (1612: 2v). En la aprobación de este volumen, ejecutada por fray Francisco García

⁸ Sobre la proliferación de florilegios con sentencias senecanas en la Edad Media y su presencia en España, cfr. Olsen (2000) y Muñoz (2004). Acerca de la revitalización de Séneca en el Medievo y en los albores del Renacimiento, Gummere (1910), Brummer (1948) y Rubio (1968).

Calderón, se subraya la afinidad del pensamiento senecano con el dogma cristiano, aunque no se obvia su paganismo:

Porque este filósofo de tal manera habló en estas materias cuanto a razones morales que si llegara su especulación a la práctica y la práctica a la verdadera fe fuera un doctor excelentísimo en la filosofía cristiana moral. Puédesse decir seguramente que esto que le faltó a él le añade ahora quien le ha traducido, porque aquellas verdades que se pueden acomodar sanamente a la fe y a las buenas costumbres se las ha sacado de entre las manos, como a injusto poseedor, y tocando lo que fue menester hacia el sentido católico las puso en nuestra propia lengua para el uso común y bien de todos. Y así parecerá ahora de nuevo que Séneca habla como filósofo cristiano por haberle guiado la doctrina conforme al sano sentimiento con que quedará por nuestra en propiedad (en Melio de Sande 1612: 3v-4r).

En la obra de Pedro González de Mendoza, *Historia del Monte Celia de Nuestra Señora de Salceda*, pieza rica en excursos históricos de todo tipo, se inserta una larga digresión sobre el debate en torno al cristianismo de Séneca, del cual extraigo el siguiente pasaje:

Cuanto y más ver [...] la gravedad y reputación de Séneca, maestro del emperador, empañada de parte de san Pablo, que dice san Lino que apenas se hallaba sin él y, cuando la ocupación se entremetía a dividirlos, la pluma y el papel los hacía dar las manos sin dejarlos apartar. [...] Teniendo san Agustín y Filipo Bergomate por asentada esta comunicación y Tertuliano y san Regnano en su *Comento* que fue cristiano: *Ego Lucium sapientem uirum repente factum christianum defero*. Y hasta las márgenes que anotó Roderico Laurencio de Lavarre sobre san Lino contra Erasmo aprueban el trato de Séneca y san Pablo (1616: 772).

Tres centenas de páginas antes, el autor había citado una de las supuestas cartas de Séneca a san Pablo: «Séneca escribiendo a san Pablo en la carta duodécima juzgó por indecente que siendo monte el apóstol se ausentase y escondiese: *cum sis igitur uertex et omnium altissimorum montium cacumen noli latere*» (González de Mendoza 1616: 479). Por último, en la *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca español*, el doctísimo y afamado historiógrafo Juan Pablo Mártir Rizo, gran amigo de Quevedo, no aventura ningún juicio al respecto: «Quien fuere más judicioso podrá

discurrir en esta materia, si le importa, más dilatadamente, que yo no me atrevo a afirmar lo uno ni a oponerme a los que son de contrario parecer» (1625: 161).

La recepción de Séneca en esta época tuvo su más denodado aliado en la corriente ideológica de la Contrarreforma, que recomendaba el aprovechamiento doctrinal de las verdades de la filosofía antigua cercanas al credo católico, invitación esta que tuvo amplísima acogida en la Compañía de Jesús (Blüher 1983: 340-341). Así, en la Península, tras una primera etapa de tibia recepción, vigorizada por la edición crítica erasmiana de las obras de Séneca en 1515, ya en el último tercio del siglo XVI, con notable concurso de la literatura emblemática, comienza a advertirse en las letras religiosas una creciente apelación a los pensamientos senecanos, que florece en todo su esplendor en la centuria siguiente⁹. Notable fue la participación de este género de literatura en esta etapa, por el profuso aprovechamiento de sentencias senecanas, como se observa, por ejemplo, en los *Emblemas morales* (1589) de Juan de Horozco o en la obra homónima de Sebastián de Covarrubias (1611) (cfr. Blüher 1983: 337 y Urbán Fernández 2001).

Título destacado en la preterición de Séneca en este campo de la literatura previo a dicha eclosión es, por ejemplo, el *Tratado que muestra la vida miserable que padece el hombre* (1561), de Miguel de Alonsótegui, texto que sigue la línea medieval de los *contemptores mundi* y donde no hay alusión alguna al sabio estoico. La práctica totalidad de las citas de este libro proceden de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia. Llamativamente, el autor pagano más citado es Ovidio, con media docena de referencias, seguido de Horacio. Véase el siguiente pasaje a título ilustrativo, perteneciente al tercer capítulo del libro III, intitulado «De las penas y tormentos del infierno que pugnan a los condenados», donde el autor cita las *Epistulae ex Ponto* (I 2, 39-40): «De aquí dijo un poeta gentil desta manera: *Sic inconsumptum Tityi semperque renascens, non perit, ut posit saepe perire, iecur.*

⁹ Sobre el senequismo de los escritores ascéticos de la época, cfr. González-Haba (1952). En el siglo XVII, la recepción de Séneca se ve alentada por figuras de máximo relieve internacional como Justo Lipsio, principal vehículo de la expansión del neoestoicismo en España (Gottigny 1967; [Cantarino 2003](#)), así como por las ediciones de sus obras y las traducciones al castellano, como la de Gaspar Ruiz Montiano de *De beneficiis* en su *Espejo de bienhechores y agradecidos* (1606), la de *De breuitate uitae* de Luis Carrillo y Sotomayor (1611) o la citada edición de las *Epistulae* de Juan Melio de Sande (1612).

Las mismas o equivalentes palabras son, aunque de gentil, de la manera que jamás han de haber fin los tormentos de los míseros en el infierno» (Alonsótegui 1561: 181).

El principal paladín del rescate de la figura del cordobés fue fray Luis de Granada (1504-1589). Este dominico compuso el florilegio moral *Collectanea moralis philosophiae* (1571), que contiene una sección consagrada a citas del cordobés; recomendó el empleo de Séneca para la predicación en su manual *Ecclesiasticae rhetoricae* (1576), y manejó magistralmente el pensamiento estoico senecano para apuntalar elementos doctrinales cristianos en su *Introducción al símbolo de la fe* (1583). También se debe destacar a autores contemporáneos como Tomás Trujillo y su *Thesaurus concionatorum* (1579) o Juan Bonifacio y su *De sapiente fructuoso* (1589), donde se exhorta a acudir a Séneca en la composición de sermones¹⁰.

Digno heredero de aquella tradición milenaria en estos últimos años del siglo XVI, Pedro de Ribadeneira toma el testigo de fray Luis de Granada y se alza como figura señera en la recepción y difusión de los escritos del Anneo, que plasma admirablemente en su *Tratado de la tribulación*. En él, aprovecha elementos del pensamiento senecano para reforzar las verdades de la fe con argumentos de la razón natural y para fortalecer al ser humano en su actitud moral. Así, el jesuita cita a Séneca en muy numerosas ocasiones, ya desde el capítulo II del libro primero, donde se encuentra la primera mención, que desarrolla el tema del *homo homini lupus*: «Y Séneca dijo: “Cada día viene al hombre peligro de otro hombre, contra el cual se ha de armar y estar atento, porque no hay mal ninguno más ordinario ni más pertinaz ni mas blando”» (1589: 363). La fuente de este pasaje es Sen. *Ep.* CIII 1: *Ab homine homini cotidianum periculum. Adversus hoc te expedi, hoc intentis oculis intuere; nullum est malum frequentius, nullum pertinacius, nullum blandius*. Nótese que Ribadeneira ha optado por sustituir la referencia de segunda persona singular por una construcción impersonal, probablemente con el fin de dotar a la sentencia de un valor universal.

Especialmente destacado en la apelación del credo senecano es el capítulo XXIII del libro primero, titulado «Algunas sentencias de Séneca acerca de las miserias desta vida y cómo las habemos de pasar»; esta sección constituye una antología de citas de varios libros del pensador cordobés que sigue la amplísima tradición medieval de los florilegios, vigorizada por Erasmo en sus *Flores Lucii Annaei Senecae*

¹⁰ Sobre el senequismo de la obra de fray Luis de Granada, cfr. D'Angers (1960 y 1961), Blüher (1983: 342-352) y González Vázquez (1996).

(1528) —obra traducida al castellano por Juan Martín Cordero en 1555— o por fray Luis de Granada en la citada *Collectanea moralis philosophiae*. En el cierre del capítulo precedente, el padre Ribadeneira inserta un párrafo a modo de introducción de esta selección, en el que, por cierto, se adhiere al pensamiento común en la época que rechazaba el cristianismo de Séneca:

Me ha parecido poner aquí, como he dicho, algunas sentencias de este filósofo, así porque son admirables como para nuestra confusión y para que, considerando cuánto más obligados estamos nosotros a llevar con sufrimiento y alegría nuestras penas, pues tenemos tantos mayores rayos de luz y más ayudas de gracia y más prendas de bienaventuranza que él tuvo, procuremos poner por obra lo que nos enseña de una virtud tan excelente y tan necesaria como es la paciencia, y que nos ha sido tan encomendada con ejemplos y con palabras de Cristo nuestro redentor y de todos los santos que le imitaron (1589: 403).

Se debe subrayar que en esta antología del padre Ribadeneira, como en todo el *Tratado*, predomina la apelación a las *Epistulae morales*, obra a la que siguen, como es comprensible, las diversas *Consolaciones*. En el florilegio del capítulo XXIII, el jesuita reproduce siete citas de las *Epístolas*, tres de *De providentia*, dos de *Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Polybium* y *Naturales quaestiones*, y una de *Consolatio ad Heluiam matrem*, *De uita beata* y *De tranquillitate animi*. En la época de la redacción del *Tratado de la tribulación*, las *Epistulae morales* habían cobrado, por cierto, gran protagonismo por la muy brillante edición de Mureto de 1585 que venía a sustituir a la canónica de Jerónimo Froben, publicada en 1529.

Las citas de Séneca transmiten reflexiones filosóficas y consejos para sobrellevar la desgracia en general y casos adversos en particular, como los dolores corporales, la muerte o la pobreza. Así, Ribadeneira reproduce un evocador símil tomado de *Cons. ad Mart.* 5, 5, que apela al concepto estoico de la tribulación como medio para adquirir *sapientia*: «Considera que no es propio del magnánimo mostrarse fuerte en la prosperidad; porque tampoco el buen piloto muestra su arte cuando la mar está sosegada y es próspero el viento» (1589: 403). En el *Diálogo de la dignidad del hombre*, escrito entre 1520 y 1530 y publicado póstumamente en 1546, Fernán Pérez de Oliva, sirviéndose del paralelo símil cristiano de la vida como navegación, había dicho algo parecido: «De manera que es el cuerpo como la nave y el alma como el piloto, que van navegando por las tempestades deste mundo; do si el piloto es

ignorante o por descuido desampara a los vientos que la vida turban cruelmente, siendo primero fatigado después perescerá» (1995: 208)¹¹.

Más adelante, cita Ribadeneira un *topos* profusamente repetido en la literatura ascética y que no podía faltar en el *Tratado de la tribulación*, el del llanto infantil présago de las desdichas futuras¹², que toma el autor de *Cons. ad Pol.* 4. He aquí la traducción: «¿No ves qué vida nos prometió la naturaleza, pues quiso que el llanto fuese principio de nuestra vida? Por aquí comenzamos; este es nuestro progreso, esto nuestro fin, y todo el discurso de nuestra vida es uno y conforme» (1589: 404).

Tanto en este florilegio como en las demás secciones de la obra, la utilización del pensamiento del preceptor de Nerón ha de mantenerse lógicamente dentro de los límites del dogma católico, por lo que el jesuita no duda en practicar ajustes del texto original para acomodarlo a este, recurriendo muy frecuentemente a la *amplificatio*. Así, es continua la sustitución de conceptos estoicos como *natura* y

¹¹ En los escritos de Séneca el Viejo, por cierto, se encuentra una alegoría similar a la redactada por su hijo aunque aplicada a la práctica de las declamaciones, testimonio de la acostumbrada crítica de este tipo de actividades en los albores del Imperio. El pasaje aludido está puesto en boca del mordaz Casio Severo: *Non est quod oratorem in hac puerili exercitatione spectes. Quid, si uelis gubernatorem in piscina aestimare?* (Sen. Rhet. Contr. III praef. 13-14).

¹² El motivo del llanto présago, muy extendido por el diálogo pseudoplatónico de Axíoco, fue especialmente divulgado en el Renacimiento por las obras de Plinio el Viejo, Lactancio y san Agustín y por el *De miseria humanae conditionis*, del papa Inocencio III, que consagró un capítulo al tema, *De dolore partus et eiulatu nascentibus*. Plinio describía el tópico de este modo: *Hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abicit ad uagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrimas, et has protinus uitae principio. [...] Feliciter natus iacet manibus pedibusque deuinctis, flens animal ceteris imperaturum et a suppliciis uitam auspicatur unam tantum ad culpam, qua natum est* (Nat. Hist. VII 1, 1, 4). Sobre el tópico, cfr. [Vega \(2008\)](#). La pervivencia del motivo en nuestras letras es mayúscula. Así, por ejemplo, el *Diálogo de la dignidad del hombre*, se hace eco del motivo con estas palabras: «Sale al mundo, como a lugar extraño, llorando y gimiendo, como quien da señal de las miserias que viene a pasar» (Pérez de Oliva 1995: 6). Y el *Tratado que muestra la vida miserable que padece el hombre*, se refiere así al fenómeno: «¡Qué miseria y dolor tan grande de la humana naturaleza que todos, en general, nascemos llorando! Ciertamente, en esto mostramos nuestra miseria y dolor y para lo que nascemos. Propias pasiones del hombre son el reír, el llorar y otras semejantes. Y entre otras pasiones propias que tiene, ninguna pronuncia en nasciendo sino la del llorar» (Alonsótegui 1561: 19).

fatum y la conveniente traducción de *dii* en singular, con particular celo de ocultar tales modificaciones (Blüher 1983: 353-356). Muy diferente es el proceder de Melio de Sande en su *Doctrina moral*, pues en el prólogo anuncia lo siguiente: «Va en forma de epístolas, porque me pareció mejor así, sin haber atendido a guardar en todo el rigor de la letra ni a más de sacar lo acendrado de la doctrina, huyendo lo gentílico que al ignorante pudiera engendrar abusos» (1612: 3r). Fray Gaspar Ruiz Montiano, en su *Espejo de bienhechores y agradecidos*, traducción del *De beneficiis* senecano, lleva a cabo una labor parecida y explicita su tarea en el prólogo a lector: «Ultra desto, en todas las partes que Séneca como gentil habla de dioses en número plural, pongo un solo Dios, porque la gente vulgar no lea cosa que no sea conforme a nuestra religión cristiana» (1606: 6v-7r). Fernández Navarrete, secretario de Felipe IV y traductor de varios tratados del cordobés en sus *Siete libros de L. Ae. [sic] Séneca traducidos*, comenta al margen nociones propias del estoicismo y ajenas al dogma católico. Así, cuando reproduce las palabras de Séneca, «Los hados nos guían y la primera hora de nuestro nacimiento dispuso lo que resta de vida a cada uno. Una cosa pende de otra y las públicas y particulares las guía un largo orden dellas» (1627: 30), el autor apostilla severo al margen: «No hay hado». O, más adelante, cuando escribe: «¿Qué cosa es propia del varón bueno? Rendirse al hado, por ser grande consuelo el ser arrebatado con el universo» (1627: 31), añade una referencia de llamada sobre la palabra *hado* y señala al margen: «No le hay». Con respecto a las diversas apariciones de *deus* en plural, Ruiz Montiano ejerce idéntica labor. Así, cuando traslada las palabras del cordobés, «Ruégoos que no queráis espantaros de aquellas cosas que los dioses inmortales ponen como estímulos a los ánimos» (1606: 21), se apresura a aclarar en el margen: «En decir que había dioses, habló como gentil, que solo hay un Dios todopoderoso».

Detengámonos a examinar algunas de las modificaciones que introduce Ribadeneira; en un pasaje del capítulo X de la segunda parte, intitulado «Qué pecados son los que Dios castiga con los malos sucesos y por qué los castiga de mano de otros mayores pecadores», tras ensartar una larga cáfila de pensamientos del *De prouidentia Dei* de Salviano, el jesuita acude al *De prouidentia* que compuso Séneca:

Y así dice Séneca: «Cuando vieres que los buenos y amigos de Dios trabajan y sudan y suben por caminos ásperos y que los malos se huelgan y dan a deleites y regocijos, acuérdate que nosotros nos solemos holgar de la modestia de nuestros hijos y que

damos más licencia a los hijos de nuestros esclavos y piensa que esto mismo hace Dios» (1589: 427).

De las dos menciones de la divinidad en este fragmento, en el texto latino (*Itaque cum uideris bonos uiros acceptosque diis laborare, sudare, per arduum escendere, malos autem lasciuire et uoluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari, uernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum alii audaciam. Idem tibi de deo liqueat* [Sen. *Prou.* I 6]) solo la segunda aparece bajo la forma en singular *deus*, pero el jesuita no duda en depurar el politeísmo implícito en la primera referencia. Nótese que el jesuita ha omitido de su traducción los miembros *illos disciplina tristiori contineri, horum alii audaciam*, dependientes del símil principal. Su notable superfluidad pudo empujar al padre Ribadeneira a obliterarlos. A modo de curiosidad ha de destacarse, por otro lado, que en una ocasión la forma *dii*, presente en el original (Sen. *Prou.* III 3), logra perpetuarse en el *Tratado*:

No me parece que hay hombre más desdichado que el que nunca tuvo alguna adversidad; porque este tal no tuvo ocasión de hacer prueba de sí, y aunque todas las cosas le sucedieron como pudo desear, todavía digo que los dioses juzgaron mal del, pues le tuvieron por indigno de quien alguna vez fuese vencida la fortuna (1589: 403).

En el capítulo XIII («De otros medios que podemos usar») de la segunda parte, Ribadeneira sustituye el concepto estoico de *natura* por una referencia más acorde con el credo cristiano: «Y Séneca dice: “Dios rige este reino que ves con varias mudanzas”» (1589: 384). El pasaje senecano del cual este es traducción señala en cambio: *Natura autem hoc quod uides regnum mutationibus temperat* (*Ep.* CVII, 8).

En la sobredicha antología de máximas del capítulo XXIII, el religioso toledano traduce un pensamiento de *Prou.* I 1: *Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si prouidentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent*. En su traslación, Ribadeneira opta por cristianizar el concepto estoico de *prouidentia*, introduciendo un complemento —«de Dios»— ajeno al texto original: «Y en un libro que escribió, en el cual trata por qué, estando todas las cosas humanas debajo de la providencia de Dios, da él a los buenos trabajos y males, dice que lo hace el Señor para bien de los

mismos que los padecen, para que se ejerciten en las cosas dificultosas y arduas» (1589: 406).

Ejemplo destacado de la modificación de la doctrina de la Stoa para su adecuación al dogma católico en el *Tratado* es un pasaje del capítulo XXIV de la primera parte, intitulado «Por qué Dios Nuestro Señor da en esta vida bienes a los malos y males a los buenos», en el que el autor reproduce lo que parece ser una traducción de un pasaje del *De prouidentia*:

Así como nosotros nos holgamos de ver salir al coso, cuando hay en él un toro bravo, un mozo valiente y animoso y asirlo del cuerno y detenerle y hacerle dar muchas vueltas, pelear con un león y rendirle y matarle, así parece que nuestro Señor recibe gusto cuando un soldado y siervo suyo lidia con la que llamamos fortuna adversa y pelea con la pobreza, con el dolor, con la infamia o con cualquiera otra calamidad y la sujeta y vence con las fuerzas que Él le da y por su amor. Porque desta manera es Dios glorificado en él; el cual, así como un buen capitán para las hazañas de mayor trabajo y peligro escoge los soldados más esforzados y valerosos, así escoge Él para estos trances rigurosos y peleas los que tienen más valor y virtud. Y como los soldados, cuando son nombrados para semejantes empresas, no se quejan del capitán, antes se tienen por muy honrados y favorecidos de él, así los que son ejercitados del Señor con trabajos y dificultades las deben tener por regalo y favor. Todo esto dice Séneca (1589: 408).

Sin embargo, sólo pertenecen al tratado del filósofo cordobés las primeras líneas, que son un traslado más o menos fiel de *De prou.* II 8:

*Nobis interdum uoluptati est si adulescens constantis animi inruentem feram uenabulo exceptit, si leonis incursum interritus pertulit, tantoque hoc spectaculum est gratius quanto id honestior fecit. Non sunt ista quae possint deorum in se uultum conuertere, puerilia et humanae oblectamenta leuitatis: ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, uir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et prouocauit.*¹³

¹³ Para aproximar el pasaje senecano al horizonte cultural de los lectores del siglo XVI, el padre Ribadeneira ha sustituido el referente del símil inicial, que pasa de ser el combate con un león en un juego circense —actividad ciertamente ajena a la España de Felipe II— a un espectáculo tauromáquico, mucho más próximo a la sociedad española contemporánea. Recuérdese, por ejemplo, el *Tratado sobre los espectáculos*, del padre Mariana, compuesto

El pasaje que sigue a estas últimas palabras en el texto senecano —y que es convenientemente preterido del texto del jesuita— es una descripción encomiástica del suicidio de Catón como máxima expresión de la *uirtus* romana¹⁴. El suicidio del sabio romano por imperativos morales como culmen de la *patientia* estoica es reemplazado por la imagen del *miles christianus*, que vence interiormente las tribulaciones del mundo con ayuda de Dios¹⁵. La referencia contraria al dogma católico es así obliterada del pasaje senecano, que, adulterado, invita a una piadosa resignación cristiana. Siguiendo la línea emprendida por san Jerónimo en el *De uiris illustribus*, no hay en el *Tratado* tampoco, evidentemente, alusión alguna al suicidio del propio Séneca, que malbarataría la *auctoritas* moral del sabio en el edificio argumentativo del jesuita. Sobre el óbito del filósofo, san Jerónimo se limita a anotar: *Hic ante biennium quam Petrus et Paulus martyrio coronarentur a Nerone interfectus est* (*De uir. ill.* XII). Muy lejos queda este Séneca edulcorado del mentado por Jacobo de la Vorágine en su *Legenda aurea*, para el que el suicidio del filósofo constituía el suceso más destacado de su vida, como se observa en el juicio sobre la etimología de su *cognomen*: *Quodam presagio Seneca nomen habuit quasi «Se necans», quia quodammodo licet coactus manu propria se necauit* (89, 3).

inicialmente en latín en 1599 e inserto en el *De rege et regis institutione*, y publicado en castellano en 1609, en que el autor inserta un largo ensayo sobre las prácticas taurinas y su licitud.

¹⁴ Catón es uno de los modelos éticos favoritos de Séneca, que acude a él en numerosas ocasiones; cfr. Castillo Castillo *et al.* (1995: 43-44) para atender al volumen de referencias. Un comentario de esta figura en los textos senecanos puede hallarse en Alexander (1946). Sobre el motivo del *miles christianus*, cfr. Wang (1975).

¹⁵ Por su defensa del suicidio, Séneca había sido ya criticado en numerosas ocasiones por padres de la Iglesia como san Agustín (*Ciu. Dei* XIX 4, 125-127) o eruditos medievales como Gauthier de Saint-Victor, en su tratado *Contra quattuor labyrinthos Franciae*, en el cap. II del libro IV titulado *De blanda et ideo mortifera Senecae doctrina* (Mastandrea 1988: 79-80). En la traducción de este pasaje de *De prouidentia* en el que se gloría la actitud de Catón, Fernández Navarrete apostilla al margen, con su habitual revisión de pasajes incómodos al dogma cristiano: «Habló como gentil, que no es lícito matarse» (1627: 9). En otros pasajes similares añade: «Es error decir que es lícito matarse» y «Habla como gentil que tuvo error que la vida había de ser al gusto de otros y la muerte al gusto propio matándose cada uno como quisese» (1627: 34 y 78).

Como conclusión del examen de la huellas senecanas, hay que subrayar que en la obra se aprecia una especial atención sobre las notas más pesimistas del segundo de los *Anneos* con recurrente apelación a la *miseria hominis*, que prefigura la recepción del filósofo en el siglo XVII; en un determinante pasaje del capítulo XXII de la primera parte comenta el autor: «En todos sus libros se mostró [Séneca] grave y severo, pero en los que tratan de las miserias humanas y de la fortaleza e igualdad de ánimo con que se han de pasar es maravilloso y divino» (1589: 403).

Con todo, el catálogo de desdichas que laceran al hombre no compone un *ars moriendi*, sino que se ve subyugado al concepto teológico de la *humilitas*, cura meditativa de la soberbia, como expresa el autor en numerosos lugares. Tras la reproducción de un amplio pasaje de san Jerónimo, el *Tratado sobre la tribulación* se cierra con una exhortación a la penitencia y la corrección de las costumbres como medio para superar las dificultades:

Todas estas palabras son deste gloriosísimo doctor, las cuales nos declaran que todas las calamidades que padecemos son penas de nuestras culpas y que el remedio para salir de las unas es llorar las otras y enmendar las vidas y aplacar la ira del Señor (Ribadeneira 1589: 448).

Así, los conceptos de miseria y de dignidad del hombre no conforman una antinomia, sino un binomio armónico.

Tras Séneca, el autor clásico más mencionado en el *Tratado de la tribulación* es Plinio el Viejo, al que se acude generalmente para extraer *exempla* del reino animal, donde también se advierten los azares de la fortuna. Así, en un pasaje sobre la imprevisibilidad de las fuerzas de la naturaleza, acude el jesuita a *Nat. Hist.* VIII 104 y apunta: «Los conejos arruinaron una ciudad de España y en Macedonia los topos y en Francia las ranas y en África las langostas han hecho lo mismo y en otras provincias otras sabandijas han causado daños notables» (1589: 365). Es de notar, por cierto, que en el texto original la plaga de topos se registró no en Macedonia sino *in Thessalia*. He aquí un testimonio más de la tradicional confusión o intercambio metonímico entre las regiones vecinas de Tesalia y Macedonia, presente ya en la literatura latina y frecuentemente heredada por nuestros autores del Siglo de Oro¹⁶.

¹⁶ Así se aprecia, por ejemplo, en Virgilio (*G.* I 490-492) o en el arranque de la *Farsalia* de Lucano (I 1): *per Emathios [...] campos*, donde Ematia, región de Macedonia, está por

En otro pasaje acerca de la incapacidad del hombre para penetrar los misterios de la naturaleza, cita Ribadeneira otro párrafo de Plinio acerca de aquel animal tan caro a la literatura emblemática de los siglos XVI y XVII, la salamandra: «¿Quién podrá explicar la causa [...] del animal que llaman salamandra, que es a manera de un lagarto y vive en el fuego y con su frialdad le apaga?» (1589: 415). El autor es en este caso bastante fiel al texto original: *salamandrae, animal lacertae figura* (*Nat. Hist.* X 188).

A Plinio el Viejo siguen autores de más modesta aparición, como Cicerón, Plutarco, Aristóteles y, anecdóticamente, Quintiliano o Julio César, de los que Ribadeneira liba variados pasajes para componer su retablo de calamidades humanas. Así, cita un pasaje de *De officiis* II 16, sobre el sabio Dicearco, discípulo de Aristóteles:

Un filósofo, llamado Dicearco, dice Cicerón que escribió un libro en que cuenta las causas de mortandades que hasta su tiempo había habido en el mundo; y después de haber declarado la infinidad de gentes que habían perecido de hambre, de pestilencia, de avenidas de ríos, de tormentas de la mar, de diluvios, de incendios, de concurso de bestias fieras que asolaron y destruyeron pueblos y provincias enteras, y otros acaecimientos semejantes, concluye que mucho mayor número de hombres ha muerto por mano e industria de otros hombres que por todas las otras calamidades juntas que ha habido en el mundo (1589: 362).

En otro pasaje cita Ribadeneira el célebre diálogo de Plutarco *De sera numinis vindicta*, que tanta presencia tiene en los *Adagia* de Erasmo:

Hemonia, región de Tesalia. En cuanto a la pervivencia de esta contaminación, adviértase, por ejemplo, lo expresado por Covarrubias: «Pueblo de Tesalia, riberas del río Enipeo, cerca del cual están los campos dichos farsalios. Allí hubo dos rotas grandes en las batallas civiles, la una fue entre César y Pompeyo y la otra entre Augusto y los matadores de César, Bruto y Casio. Después fueron dichos estos campos filípicos, o de Filipo, o de una ciudad cercana dicha Filipis, que por otro nombre se dice Tebas Tesálicas, y el Farsalos de Farsalo, hijo de Acrisio» (1611: s.u. *Pharsalos*). En la citada *Historia del Monte Celia de Nuestra Señora de Salceda*, por cierto, se acude al mismo pasaje de Plinio y se traduce correctamente: «Los conejos asolaban los pueblos en España [...], los topos en Tesalia, las ranas en Francia y en Italia acometieron a los pueblos ratones, obligando a la gente a desampararlos para salvar la vida» (González de Mendoza 1616: 457).

Plutarco, filósofo gravísimo, escribió un libro en que trata por qué Dios no castiga luego a los pecadores y entre otras causas que trae de esta benignidad del Señor dice que lo hace para enseñarnos la paciencia, enfrenar nuestra ira y no dejarle la rienda, ejecutando luego la venganza contra aquellos que nos ofenden y asimismo para darles tiempo de penitencia, porque muchos hombres que en un tiempo fueron perversos y detestables con esta longanimidad de Dios volvieron en sí y se trocaron y fueron varones excelentes (1589: 431).

Llamativamente, Boecio, cuya *Consolación de la filosofía* podría *a priori* haber seguido estrechamente el jesuita para redactar su *Tratado de la consolación*, tiene escaso peso en la obra, eclipsado, como todos los demás, por la luz de Séneca. Baste recordar dos huellas de Boecio a título ilustrativo: en un pasaje cita Ribadeneira una máxima presente en *Cons. Phil.* II 4, que, aunque reproducida en latín —lo cual, como ya he apuntado, es inusitado en el *Tratado*—, es acompañada de una traducción: «Porque, como dice Boecio: “*Beata sors omnis est aequanimitate tolerantis*”. No hay suerte ninguna tan trabajosa que no sea dichosa y bienaventurada si se lleva con paciencia y ánimo sosegado» (1589: 384)¹⁷. En otro pasaje, para ilustrar el pensamiento de que sólo Dios conoce qué es más conveniente para cada criatura, se acude a un fragmento de *Cons. Phil.* IV 6, 29-30 que contiene un símil profusamente empleado en el opúsculo del toledano: «Porque, como dice gravemente Boecio, Dios nuestro Señor es como un médico sapientísimo, que cura varias enfermedades con varias medicinas y remedios, dando a cada uno de los enfermos la medicina que ha menester, conforme a su sujeto y disposición» (1589: 409).

Si prosistas de la Antigüedad como Séneca y Plinio tienen un caudal de citas muy elevado en el *Tratado de la tribulación*, la atención dispensada a poetas es, en cambio, prácticamente nula. Únicamente he hallado un testimonio, en el capítulo XX de la primera parte, donde el autor reflexiona sobre la vida de los casados. Aquí se reproduce aquella celeberrima hipérbole horaciana referida al vate de Mantua, que contribuyó a difundir san Agustín (*Conf.* IV 6): «Los filósofos enseñan que la verdadera amistad hace de dos almas un alma y por esto Horacio, poeta, llama a Virgilio la mitad de su alma (1589: 397). El tema del tratado, con una marcada

¹⁷ También Enrique de Villena recurrió a esta máxima (h. 1423: 109) que invita a la *patientia*.

orientación ascética y especulativa y caracterizado por la preeminencia del *docere* en detrimento del *delectare*, parece guiar a Pedro de Ribadeneira a obviar el género poético en el muestrario de autores clásicos citados en su obra.

Antes de concluir, es conveniente llamar la atención sobre dos llamativas ausencias; dado el tema del opúsculo, el empleo de *exempla* se antoja muy apropiado, por lo que podría haber constituido una fértil vía de introducción de la materia clásica en el *Tratado*. Sin embargo, Ribadeneira prefiere acudir a las mieses del Antiguo Testamento y de la historia del Bajo Imperio y de la Edad Media para cosechar a manos llenas paradigmas de la Antigüedad. La mención de personajes del pasado grecolatino es, por ello, ciertamente reducida, con apariciones muy aisladas, salvo en un pasaje del capítulo XIV de la segunda parte, donde se inserta una tirada inusitadamente larga de *exempla* clásicos en torno al tópico de la fortuna voltaria en los asuntos bélicos:

Ni Ciro, ni Alejandro Magno, ni Julio César, ni Pompeyo Magno ni ningún otro valerosísimo capitán siempre venció y fue dichoso en la guerra ni la prosperidad y dichosa suerte puede estar siempre en un ser. Los romanos al principio fueron vencidos de los samnites, y despojados de sus armas y vestidos, fueron pasados ignominiosamente debajo de las picas cruzadas, en forma de horca, que por el lugar llamaron *Caudinas Furcas*¹⁸, y después vencieron a sus vencedores y triunfaron veinte y cuatro veces de ellos y asolaron y desarraigaron de tal manera su ciudad que en Samio, que así se llamaba, no quedó rastro de Samio (1589: 433).

Una vez efectuada la referencia a las guerras samnitas, el jesuita menciona a próceres de la antigüedad como Pirro, Aníbal, Mario, Yugurta, Mitrídates, Sila, Lúculo, Pompeyo y Julio César. Significativamente, con intención de cerrar el listado, acude el autor a tres *exempla* cristianos, el emperador Heraclio y los reyes Ramiro I de Asturias y Alfonso VIII de Castilla, «porque no sean todos los ejemplos de paganos» (1589: 433).

¹⁸ Probablemente Ribadeneira tomara de Livio (IX 1-2) este pasaje sobre la batalla de la Segunda Guerra Samnita, fechada en el año 321 a. C., donde las tropas romanas sufrieron una terrible derrota. La expresión «en Samio [...] no quedó rastro de Samio» procede de un pasaje de Floro (I 11), *ita ruinas ipsas urbium diruit, ut hodie Samnium in ipso Samnio requiratur*, que fue calcado por Paulo Diácono en su *Historia romana* (II 9).

Por último, debe notarse que no hay en el *Tratado* ninguna referencia a la mitología clásica; dado el tema del volumen, habría sido posible acudir a célebres *exempla* mitológicos que ilustraran los padecimientos del género humano, como Ulises, Eneas o Prometeo, figuras que con esta función ejemplar conocieron amplia difusión en los márgenes de la casuística amorosa de la lírica de los siglos XVI y XVII o, vueltos a lo divino, en los autos sacramentales mitológicos del XVII. Aparentemente, dada la eminente impronta catequética del texto, que porfía en extender la esperanza de la Buena Nueva, la mitología no encuentra en sus páginas un fundamento teórico adecuado para su desarrollo, ni siquiera en el ámbito de la *elocutio*, pues el ornato no es en modo alguno una prioridad en la obra.

En suma, en el *Tratado de la tribulación* se aprecia una ponderada asimilación de la cultura pagana de la Antigüedad, supeditada al objetivo parenético del escrito. La tensión entre los elementos clásicos y los del universo cristiano se resuelve en todo momento a favor de estos últimos, para lo que Pedro de Ribadeneira no duda en modificar muy a su sabor todas las inconsistencias que se pudieran derivar del aprovechamiento de los autores clásicos. El pensamiento senecano, principal cauce de incursión de la cultura clásica en el *Tratado*, se ve así convenientemente adulterado para cumplir con mayor efectividad la función de contrafuerte del edificio argumentativo. Modificado a su antojo como un signo literario, el significante *Séneca* es vinculado a un significado novedoso y a una referencia igualmente espuria. Solo el nombre, aquello que dispensa la *auctoritas*, permanece inalterado. La operación retórica ha sido un éxito: el contrafuerte resiste.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- W. H. ALEXANDER (1946), «Cato of Utica in the works of Seneca Philosophus», *Transactions of the Royal Society of Canada*, 3ª serie, 40, pp. 59-74.
- M. de ALONSÓTEGUI (1561), *Tratado que muestra la vida miserable que padece el hombre*, ed. P. Ortúzar Arriaga, Vizcaya, Diputación Provincial, 1970.
- K. A. BLÜHER (1983), *Séneca en España*, Madrid, Gredos.
- L. BOCCIOLINI PALAGI (1978), *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, Firenze, Leo S. Olschki, pp. 17-34.

- R. BRUMMER (1948), «Auf den Spuren des Philosophen Seneca in der romanischen Literaturen des Mittelalters und des frühhumanismus», en *Romanica. Festschrift Prof. Dr. Fritz Neubert*, Berlín, Studenglas-Verlag, pp. 58-84.
- E. CANTARINO (2003), «Séneca, Lipsio y Gracián (sobre el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII)», en [*XIVè Congrès Valencià de Filosofia*](#), ed. E. Casaban, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 225-236.
- C. CASTILLO CASTILLO *et al.* (1995), *Onomasticon senecanum*, Pamplona, EUNSA.
- E. COTARELO (1997), *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España. Edición facsímil*, ed. J. L. Suárez García, Granada, Universidad.
- S. de COVARRUBIAS (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. I. Arellano y R. Zafra, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- J.-E. D'ANGERS (1960), «Les citations de Sénèque dans les Sermons de Louis de Grenade (1505-1589)», *Revue d'Ascétique et Mystique*, 36, pp. 447-465.
- J.-E. D'ANGERS (1961), «Les citations de Sénèque dans les Sermons de Louis de Grenade, 1505-1589 (suite)», *Revue d'Ascétique et Mystique*, 37, pp. 31-34.
- E. ELOURDY (1965), «Séneca y el cristianismo», en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte*, Madrid, Augustinus, pp. 179-206.
- P. FERNÁNDEZ NAVARRETE (1627), *Siete libros de L. Ae. [sic] Séneca traducidos*, Madrid, Imprenta Real.
- P. GONZÁLEZ DE MENDOZA (1616), *Historia del Monte Celia de Nuestra Señora de Salceda*, Granada, Juan Muñoz.
- J. GONZÁLEZ LUIS (1997), «Séneca y Pablo», en *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*, ed. M. Rodríguez-Pantoja, Córdoba, Universidad, pp. 413-418.
- J. GONZÁLEZ VÁZQUEZ (1996), «Influencia de Séneca en las obras latinas de Fray Luis de Granada», en *De Roma al siglo XX*, ed. A. M. Aldama, Madrid, UNED, II, pp. 737-746.
- M. J. GONZÁLEZ-HABA (1952), «Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII», *Revista de Filosofía*, 11, pp. 287-302.
- J. GOTTIGNY (1967), *Juste Lipse et L'Espagne (1592-1638)*, Lovaina, Tesis.
- R. M. GUMMERE (1910), «Seneca the Philosopher in the Middle Ages and the Early Renaissance», *Transactions of the American Philological Association*, 41, pp. 38-40.

- M. G. MARA (2001), «L'epistolario apócrifo di Seneca e San Paolo», en *Seneca e i cristiani: atti del Convegno internazionale*, ed. A. Martano, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, pp. 41-54.
- J. P. MÁRTIR RIZO (1625), *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca español*, Madrid, Juan Delgado.
- P. MASTANDREA (1988), *Lettori cristiani di Seneca Filosofo*, Brescia, Paideia.
- J. MELIO DE SANDE (1612), *Doctrina moral de las Epístolas que Lucio Aeneo [sic] Séneca escribió a Lucilo [sic]*, Madrid, Alonso Martín.
- A. MOMIGLIANO (1950), «Note sulla legenda del cristianesimo di Seneca», *Rivista Storica Italiana*, 62, pp. 325-344.
- M. J. MUÑOZ (2004), «Presencia de Séneca en los florilegios conservados en España: consideraciones generales», en *Las raíces clásicas de Andalucía. Actas del IV Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, ed. M. Rodríguez-Pantoja, Córdoba, Cajasur, pp. 801-809.
- B. M. OLSEN (2000), «Les florilèges et les abrégés de Sènèque au Moyen Âge», *Giornale Italiano di Filologia*, 52, pp. 163-203.
- F. PÉREZ DE OLIVA (1995), *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. M. L. Cerrón Puga, Madrid, Cátedra.
- E. REY (1945), *Pedro de Ribadeneira, Historias de la Contrarreforma. Vida de los padres Ignacio de Loyola, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja, Historia del cisma de Inglaterra, exhortación a los capitanes y soldados de «La Invencible»*, Madrid, BAC.
- P. de RIBADENEIRA (1589), *Tratado de la tribulación*, en *Obras escogidas*, ed. V. de la Fuente, Madrid, Atlas (BAE 60), 1952.
- C. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1997), «*Epistulae morales ad Lucilium*: Séneca Cristiano», en *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*, ed. M. Rodríguez-Pantoja, Córdoba, Universidad, pp. 307-332.
- F. RUBIO (1968), «Presencia de Séneca en los prosistas agustinianos del siglo XV», *Ciudad de Dios*, 181, pp. 332-336.
- G. RUIZ MONTIANO (1606), *Espejo de bienhechores y agradecidos*, Barcelona, Sebastián de Cormellas.
- C. SÁNCHEZ MARTÍNEZ (2000), *La etimología latina. Concepto y métodos*, tesis doctoral, Murcia, Universidad.

- G. SCARPAT (1977), *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, Paideia.
- J. N. SEVENSTER (1961), *Paul and Seneca*, Leiden, Brill.
- J. L. SUÁREZ GARCÍA (1999), «La licitud del teatro en el reinado de Felipe II: textos y pretextos», en *El teatro en tiempos de Felipe II. XXI Jornadas de Teatro Clásico de Almagro*, ed. F. Pedraza y R. González Cañal, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 219-251.
- T. TAMAYO DE VARGAS (1616), *Historia general de España del Padre don Juan de Mariana defendida... contra las Advertencias de Pedro Mantuano*, Toledo, Diego Rodríguez.
- A. URBÁN FERNÁNDEZ (2001), «Séneca como fuente de lemas en la emblemática española de los siglos XVI-XVII: notas de una reciente *Enciclopedia de emblemas españoles*», *Alfinge*, 13, pp. 125-140.
- M. J. VEGA (2008), [«El animal que llora. Una nota sobre la fortuna de Plinio en el Renacimiento europeo»](#), *Propaladia*, 2, 10 pp.
- E. de VILLENA (h. 1423), *Tratado de la consolación*, ed. D. C. Carr, Madrid, Espasa Calpe, 1976.
- A. WANG (1975), *Der «miles christianus» im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition*, Frankfurt, Lang.