

«MULTUM LEGENDUM»

ACTAS DEL XII CONGRESO INTERNACIONAL
JÓVENES INVESTIGADORES SIGLO DE ORO
(JISO 2022)

Carlos Mata Induráin, Ariel Núñez Sepúlveda y Miren Usunáriz Iribertegui (eds.)



«AUN EN LAS CAÍDAS [...] NO HABEMOS DE
DESMAYAR»: LA MELANCOLÍA EN *EJERCICIO DE
PERFECCIÓN* DE ALONSO RODRÍGUEZ*

José Rufino Belmonte Carrasco
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

En el despliegue de los múltiples recursos del imaginario barroco, la tristeza ocupa un lugar esencial como antítesis del gozo. El constante alegato a la naturaleza muerta y a la caída convierten esta época en un escenario de la culpa y la melancolía. En este sentido, nuestro estudio tiene como objetivo analizar la conceptualización religiosa de la melancolía que se efectúa en el Siglo de Oro a partir de *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez, SJ (1538-1616). Acudir a este tratado se debe a que es una de las obras de espiritualidad más editadas del siglo XVII, lo que supuso que Alonso Rodríguez fuese considerado por sus contemporáneos «oráculo del siglo».

* La presente investigación ha sido posible gracias al programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU 2020), financiado por el Ministerio de Universidades, y el Programa V de la Universidad de Salamanca. Se recoge dentro de los resultados del Grupo de Investigación Reconocido de Estética y Teoría de las Artes (GEsTA) de la Universidad de Salamanca.

Publicado en: Carlos Mata Induráin, Ariel Núñez Sepúlveda y Miren Usunáriz Iribertegui (eds.), *«Multum legendum»*. *Actas del XII Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2022)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2023, pp. 59-74. Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 71 / Publicaciones Digitales del GRISO. ISBN: 978-84-8081-780-6.

Se partirá de una contextualización del autor y de la obra dentro de los tratados espirituales de la Contrarreforma para seguidamente analizar la tristeza, la melancolía y la alegría en el tratado sexto del volumen segundo de la obra mencionada. Con ello se quiere mostrar los efectos positivos y nocivos de la tristeza, según el papel que esta desempeñe en la salvación o condenación del creyente.

2. BREVE NOTICIA DEL AUTOR Y DE SU OBRA

En un siglo y medio coincidieron en la Compañía de Jesús tres jesuitas que respondían al nombre de Alonso Rodríguez¹, hecho que ha dificultado la contextualización de cada uno de ellos. Se ha mostrado a inicios del siglo XX que Alonso Rodríguez nació en Valladolid en 1538² y no en 1526, como postulaban los estudios anteriores³. En esta ciudad fue bachiller en Artes y posteriormente se trasladó a Salamanca en 1557 para comenzar sus estudios de la teológicos.

Entró en la Compañía de Jesús movido por los sermones de Juan Ramírez⁴. Acabado su noviciado volvió a Salamanca para concluir sus estudios teológicos. En poco tiempo pasó a ser maestro de novicios (1566) hasta su destino a Monterrey, donde nuevamente lo fue (1569-1570). Tras haber hecho su profesión solemne, se convierte en rector (1571-1576). Vuelve a Valladolid (1579-*c.* 1585), pasando brevemente por Villagarcía, para dedicarse a los casos de conciencia, en la naciente Casa Profesa.

Destinado al colegio cordobés de Montilla (1585), fue rector, maestro de novicios e instructor de tercera probación. En 1593 junto con otros dos compañeros, fue elegido vocal de la Provincia para

¹ Por una parte, se encontraba Alonso Rodríguez (1533-1617), quien también sobresalió en el terreno de la mística en el Colegio Montesión (Palma) y fue canonizado en 1888 por León XIII. Por otro lado, también se encontraba Alonso Rodríguez Olmedo (1599-1628), misionero martirizado en Brasil. Por proximidad histórica e ideológica, suele confundirse nuestro autor con el santo jesuita. Ver Burrieza Sánchez, «Alonso Rodríguez».

² Se conoce la fecha de su nacimiento gracias a una carta de Jerónimo Nadal del 14 de enero de 1562 en la que le pregunta la edad al propio Alonso Rodríguez. Ver Reyero, 1916, p. 9; Zolla, 2000, p. 244; Donnelly, 2001, p. 3394.

³ Troncoso, «Breve noticia del autor de estas obras», p. 66b; Castellanos de Losada, *Biografía eclesiástica completa*, vol. XXII, p. 1063; Sangrador y Vitores, 1854, p. 378.

⁴ Nieremberg, *Vidas ejemplares y venerables memorias...*, vol. IV, p. 671; Troncoso, «Breve noticia del venerable autor de estas obras», p. 67.

asistir a la Congregación General V. En esta apoyó decididamente el gobierno de Claudio Aquaviva frente a los memorialistas españoles⁵. Alonso presentó un memorial distinto, que reprodujo en parte en *Ejercicio de perfección*⁶. A la vuelta de Roma siguió viviendo en Montilla, donde firmó las *Pláticas espirituales*. No obstante, en 1598 Aquaviva lo nombra Inspector de la Observancia de las Reglas en la provincia andaluza. En 1599 fue trasladado a Córdoba. Finalmente, a partir de 1607 se estableció en Sevilla como prefecto de cosas espirituales y maestro de novicio hasta su muerte en 1616.

Fue en esta última etapa de su vida en la que publicó la mayoría de sus escritos. Aunque posee obras notables como *Pláticas de la doctrina cristiana* (Sevilla, 1610) o *El acto de contrición. Para alcanzar perdón de los pecados* (Sevilla, 1615), es sin duda alguna su obra más conocida *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609), publicada en Sevilla por Matías Clavijo. Desde esa fecha alcanzó gran difusión, al igual que las *Guía espiritual* (1609) de Luis de La Puente⁷. Dentro del género tratados de perfección fue más conocido el de Alonso, hasta el punto de traducirse al francés, italiano, latín, alemán, holandés e inglés —la primera edición se llevó a cabo entre 1697-1699⁸—. Cuenta con más de trescientas ediciones y se ha traducido a veintitrés lenguas. Según J. P. Donnelly⁹, ha sido el libro más traducido en la historia de la Compañía de Jesús, después de los *Ejercicios Espirituales*. Fue el libro de lectura habitual en muchos seminarios

⁵ Facción de jesuitas españoles que pretendieron cambiar el gobierno de la Compañía de Jesús, sustituyendo la presencia italiana que representaba su General, Claudio Aquaviva. Estos defendían el peso de los jesuitas españoles dentro del gobierno de la Compañía, tras el veto pontificio a la Congregación general para elegir una superior general español. El motivo último era eliminar el férreo control que tenía la monarquía hispana, especialmente Felipe II, sobre el gobierno de la Compañía.

⁶ «Del fin e instituto de la Compañía de Jesús, y de algunos medios que nos ayudarán a conseguirle, muy provechosos para todos», *Ejercicio de perfección*, vol. III, trat. I.

⁷ Ambos autores desarrollaron una vida bastante parecida, pues no solo eran de origen vallisoletano, sino que también fueron nombrados vocales por sus respectivas provincias en la Congregación V e Inspectores de observancia de las reglas. No obstante, el rasgo que más los une es su producción teológica centrada en las cuestiones espirituales y ascéticas en fechas muy próximas.

⁸ Para un estudio completo de la recepción y edición inglesa, véase Newdigate, 1927, pp. 230-239.

⁹ Donnelly, 2001, p. 3394.

desde el momento de su impresión, incluso se asumió en órdenes religiosas que no tenían que ver con la Compañía de Jesús.

Con este tratado Alonso Rodríguez se convirtió en uno de los grandes teólogos espirituales del Barroco español. El principal motivo para ello se encontraba en que era un excelente receptor de la tradición espiritual católica. Sus fuentes principales fueron la Biblia, en la que se apoya constantemente para sus comentarios, los Padres de la Iglesia (especialmente Agustín, Bernardo, Gregorio Magno y Jerónimo) y teólogos canónicos como Tomás de Aquino y Buenaventura. A ello suma escritores de la Compañía como Pedro de Rivadeneira y el que fuera provincial de Andalucía en su época, Gil González Dávila. Sus *Pláticas sobre la Regla de la Compañía* (1585-1588) fueron un impulso para el *Ejercicio de perfección*, ya que Alonso ejercía de maestro de novicios en Montilla cuando Dávila dio parte de sus *Pláticas* sobre las Reglas 42-3 de la Compañía (marzo de 1588), basadas en la unión fraterna y la caridad¹⁰. Por este motivo, no es de extrañar las muchas similitudes de estas dos obras, pues no solo repiten ciertos temas¹¹, sino que acuden a idénticas fuentes para tratarlos. Aunque parezca extraño el hecho de que a pesar de las concomitancias temáticas no lo mencione, lo que puede hacerlo sospechoso de plagio, el mérito principal de Rodríguez no se encuentra en la proximidad con Dávila, sino en la capacidad de saber fundir los materiales, armonizarlos y distribuirlos de forma nueva¹². En este punto, su estilo viene en su ayuda, pues al ser este rico en las anécdotas propias del tono pasional de una predicación, lo hace más cercano al público que la seriedad y la densidad propias de un tratado teológico de la época.

El estilo vivo no implica que la obra carezca de estructura interna. Esta se imprimía en tres volúmenes debido a su ordenación interna. Los dos primeros estaban dedicados a las cuestiones ordinarias de la vida cristiana, lo que incluía también a los laicos. Por este motivo, en muchas ocasiones se imprimían estos dos tomos sin el tercero. El último volumen estaba dedicado al estado religioso y sus tres votos,

¹⁰ Se sabe por las pláticas impartidas por Rodríguez como maestro de novicios en el Colegio de Montilla (1585-1595) que comenzó la escritura de su obra en la época en que conoció a Dávila.

¹¹ Ver Pérez Goyena, 1916, pp. 141-155.

¹² Abad, 1960, pp. 165-174.

aunque en este punto presta una especial importancia al cuarto voto que distingue a la Compañía de Jesús.

3. TRISTEZA Y MELANCOLÍA EN *EJERCICIO DE PERFECCIÓN*

Si bien el primer volumen de la obra trata las cuestiones espirituales y los diversos tipos de oración, el segundo se centra en aquellas cuestiones temporales y materiales que pueden dirigir a la praxis. Esta disposición no es arbitraria, pues responde al problema de la gracia y la libertad que se desarrolló durante el inicio del siglo XVII con la denominada disputa *de auxiliis*. En este punto, frente a la visión protestante, el catolicismo tridentino pretende salvaguardar el libre albedrío como principio de la acción en un mundo análogo al de la divinidad. En lo que atañe propiamente a la Compañía de Jesús, en las obras de espiritualidad como esta, una vez que han partido de la primacía de la gracia para evitar la acusación de pelagianismo, desarrollan aquellas cuestiones en las que puede intervenir la persona porque caen dentro de su libertad.

Al ser un tratado de perfección, la obra de Alonso tiene como fin examinar todas las potencias humanas, especialmente el papel que juega la materialidad y la corporalidad en relación con la redención. La mortificación tiene un papel fundamental como disciplina que puede ordenar las fuerzas pasionales a las racionales¹³. Los tratados posteriores están dedicados a examinar la mortificación, ya sea desde el terreno de la virtud (la humildad —tratado tercero— o la modestia y el silencio —tratado segundo—) o desde la tentación, bien sea general —tratado cuarto— o particular —tratado quinto—. Todos estos apartados dan a parar al sexto, dedicado a examinar el papel de la tristeza y la alegría para adquirir la virtud. Como se puede apreciar en la estructura de estos capítulos colindantes, la tristeza y alegría se perciben como pasiones que pueden ayudar o desviar en el camino de la salvación.

Para adentrarnos en este tratado, es necesario poner de manifiesto los postulados teológicos en los que se funda. En la Compañía de Jesús se asiste en esta época a una peculiar crisis¹⁴ en la que enfrentan dos corrientes espirituales. Por un lado, se encuentra una tendencia mística representada por san Alfonso Rodríguez, Luis de la Puente y

¹³ Trat. I, cap. 2.

¹⁴ Cognet, 1966, pp. 180-195.

Álvarez de Paz y por otro, una de corte ascético, cuyos mayores representantes fueron Belarmino, Suárez y Alonso Rodríguez. Sin embargo, no se debe insistir con exceso en este dualismo, ya que los mismos autores místicos, como La Puente y De Paz, buscaban una solución equilibrada que tuviese en cuenta los dos elementos. Esta misma línea de equilibrio impuso el general de la Compañía, Claudio Aquaviva, con el fin de evitar que en este campo se produjesen excesos.

La teología propia del autor propugna un sólido ascetismo basado en el esfuerzo personal¹⁵. Solo una confianza desmedida en la voluntad, herida que no corrompida, puede ser la base de cualquier tipo de ejercicio ascético. Por este motivo, siempre parte de una catalogación de los males que aquejan al alma para después mostrar cómo pueden ser extirpados desde la acción ordinaria y con ayuda de la gracia. En este punto, la postura católica difiere de la reformada en el optimismo antropológico, que ciertamente acentúa el libre albedrío como única forma de salir del estado caído del presente. Solo a través de las obras puede el individuo lograr su perfeccionamiento, que al fin y al cabo no es más que reconocer su dignidad como criatura no corrompida por el pecado original.

En cuanto a la melancolía parte de dos causas básicas para la tristeza, según las explicita en el capítulo cuarto de este tratado sexto. Alonso Rodríguez señala cómo la tristeza puede nacer de la «enfermedad natural de humor melancólico», esto es, una enfermedad médica por exceso de bilis negra en el cuerpo. Si se trata del humor, el autor sentencia que «el remedio más pertenece a los médicos que a los teólogos»¹⁶. No obstante, opera un giro importante al evidenciar la forma en que son menores estos casos fisiológicos que aquellos que dependen de fenómenos psicológicos. Este es un hecho determinante para la conceptualización barroca de la melancolía, pues se asiste a una espiritualización de los tipos humorales. A causa de ello, advierte cómo este humor negro aumenta con los pensamientos melancólicos, y no viceversa. Este terreno sí que es propiamente espiritual y estos pensamientos deben ser vigilados, pues causan un daño similar a

¹⁵ Donnelly, 2001, p. 3394.

¹⁶ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 350.

los que van en contra de la castidad o de la fe, doctrina que ya sostenía Casiano¹⁷.

Esta segunda forma de tristeza, propiamente psicológica, sería más común y afecta a los problemas teológicos-espirituales al salirse del terreno médico. De menor a mayor grado, uno de los motivos de la melancolía puede ser que «de repente se suele hallar uno tan triste y melancólico, que no gusta de nada, ni aun de los amigos y conversaciones»¹⁸. La motivación para Casiano se encuentra no en que los demás provoquen estas palabras ásperas, sino en el malestar interno del melancólico. A partir de ello, Alonso sentencia que la causa interna de ese desabrimiento se debe a una falta de mortificación en las pasiones.

Asimismo, provocarían melancolía aquellos trabajos que se piensan insostenibles. Sin embargo, el motivo de mayor tristeza sería la incapacidad de alcanzar algo deseado. Esta concepción, que ya se encontraba presente en la obra de Gregorio Magno y Agustín, es aún más determinante en el Barroco, pues se hace depender la tristeza del deseo y la volición. La determinación por las cosas mundanas, que en última instancia se revelan como vanas para el sujeto barroco, carecen de sustancialidad. De ahí que un apego desordenado a estas conlleve la tristeza de ver cómo estas realidades perecen. Del mismo modo, citando a Juan de Ávila afirma que «el penar viene del desear, y así, a más desear, más penar; a menos desear, menos penar; a ningún desear, descansar. De manera que nuestros deseos son nuestros sayones»¹⁹.

Este apego desordenado por las cosas mundanas también puede encontrarse en el estado religioso. Este puede convertirse en un melancólico por autoengaño, pues pone su esperanza en los bienes terrenales en vez de en los celestiales. «Muchas veces la causa de la tristeza del religioso —asevera Rodríguez— es no estar indiferente para todo aquello en que le puede poner la obediencia». Cita a Gregorio Magno²⁰ a fin de mostrar cómo lo único que puede acabar con la tristeza moderna es aferrarse a una voluntad inamovible, como sería la divina.

¹⁷ Casiano, *Instituciones*, PL 49.

¹⁸ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 350.

¹⁹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 351.

²⁰ Gregorio Magno, *Moralía in Job*, l. XXII, c. 24.

Tras todos estos síntomas subyace una causa profunda que Rodríguez solo señala al final del capítulo cuarto: «suele ser muy comúnmente causa y raíz de nuestras melancolías y tristezas es, no el humor de melancolía, sino el humor de soberbia que reina mucho en nuestro corazón»²¹. Como se puede apreciar en estas tres últimas causas —apego al mundo, la inobediencia y la soberbia— no son más que una misma forma de señalar el estatuto precario de la naturaleza que rodea al individuo. Lo efímero y contingente del mundo le revela al sujeto la incapacidad de perpetuarse en su durar, esto es, vivir eternamente. Este conato, elemento típicamente barroco, para el autor de *Ejercicio de perfección* no es más que un acto de soberbia en tanto que se intenta dar a la realidad un estatuto perdurable. En el itinerario que conduce desde la historia natural a la historia de la redención, el sujeto parece haber perdido de vista la segunda realidad, de tal forma que su forma de tender al mundo (intención) no le lleva a descubrir su carácter efímero, sino a querer perpetuarse en él.

Esta confusión de medios materiales y fines espirituales²² tiene su causa última en el reino del espíritu. El ángel caído se convierte en la figura emblemática de la soberbia celestial que tiene su correlato en la conciencia de muerte del ser humano, despertada tras la caída (*Génesis*, 3). De ahí que el jesuita afirme, valiéndose de las palabras de Francisco de Asís, que «al demonio y a sus miembros pertenece estar tristes»²³. Por consiguiente, la tristeza se desnaturaliza a fin de poder ligarla con el mundo espiritual y así no buscar causas empíricas a los fenómenos naturales como sería la confusión que reina en la humanidad. Una vez se ha hecho imposible distinguir entre el bien y el mal, el sujeto no puede discernir claramente aquello que debe hacer. En este punto, el autor incide en varios capítulos de este tratado cómo el demonio se sirve de «representaciones» para que el sujeto caiga en estas ficciones²⁴.

Para una comprensión de esa «representación» es necesario esclarecer la relación implícita que tiene para el autor el demonio con la

²¹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 352.

²² La confusión provocada por la materia, fundamental para comprender el arte y la religión del Barroco, se encuentra ya presente en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, especialmente en su «Principio y fundamento», que da lugar a la «santa indiferencia», un concepto que se emparenta con el neostoicismo barroco.

²³ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 344.

²⁴ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 343.

naturaleza. Una cita de Walter Benjamin es bastante esclarecedora: «La naturaleza [...] no se les manifiesta en la yema y en la flor, sino en la excesiva madurez y en el decaer de sus criaturas. La naturaleza es sentida por ellos como una eterna caducidad»²⁵. Si se traslada esta noción a la obra de Rodríguez, se puede observar cómo el cariz peyorativo que posee el mundo y la naturaleza —especialmente la humana—, sirven para convertir la imaginación en terreno diabólico, representación fantasmagórica. De esta forma, si para el autor barroco el conocimiento sensible enuncia la muerte de todo lo natural, solo a través de un retorcimiento y anulación de su propia corporalidad (objeto último de la ascética) podrá lograr un estadio superior en el que no sea posible el devenir de la carne. En este sentido, si en el Renacimiento la melancolía se asocia al sentimiento de soledad del genio, en el Barroco aparece como tensión entre el objeto natural y el ideal, llevando al sujeto a todo tipo de paroxismo con el fin de lograr la contemplación de la divinidad.

La tristeza vendría a opacar el esfuerzo ascético de vencer la propia carne. El demonio tiene un fin claro en este tipo de tratados, que se resume en la máxima bíblica: «*multos enim occidit tristitia*» (*Eclesiástico*, 30, 25). En la Antigüedad, la melancolía por su cavilosidad sin fondo se asociaba a la noche y a la muerte, pero no es hasta inicios de la Edad Media cuando estos estados que producen perturbación se ligan al terreno de lo demoníaco. «Así como las serpientes y bestias fieras están aguardando la oscuridad de la noche para salir de sus cuevas, así el demonio, serpiente antigua, está esperando esa noche y oscuridad de la tristeza, y entonces acomete con todo género de tentaciones»²⁶. Este fragmento enuncia una cuestión soterrada sobre la melancolía que ya había enfrentado a médicos y teólogos en el siglo XVI. El doctor Andrés Velázquez publicó *Libro de la melancolía* (1585) como respuesta a la postura teologizada de la melancolía de Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575). Este había ligado la bilis negra con la posesión demoníaca —algo propio de la Edad Media—, mientras que el médico de Arcos de la Frontera quiso naturalizarla y tratarla como un fenómeno médico. En esta diatriba, la postura de Alonso como teólogo es clara: el mal que provoca la melancolía proviene del demonio.

²⁵ Benjamin, 2010, pp. 172-173.

²⁶ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 342.

No se trata de un demonio cualquiera, sino que entronca con la figura del *daemonium meridianum*, aquel que provocaba la acedia. A los religiosos, los más proclives a este pecado, «le representa el demonio que allá en el mundo viviera alegre y contento: a algunos ha sacado de la religión la tristeza y la melancolía»²⁷. La acedia comienza quitando el gusto por la oración y por los ejercicios espirituales, «instigando a dejarlos como insoportables». A partir de una cita de Casiano²⁸ en la que este alude al salmo 118, 28 («*dormitavit anima mea prae taedio*»), sentencia que el adormecimiento que provoca la tristeza no es una cuestión corporal, sino espiritual. Si el religioso es triste y cualquier tarea religiosa le provoca sufrimiento, es probable que no aguante mucho tiempo. Por este motivo, en el capítulo cuarto afirma: «las tristezas y melancolías suele ser el no andar uno a las derechas con Dios, el no hacer lo que debe conforme a su estado y profesión»²⁹.

El tedio espiritual no se comprende como una forma de letargo, sino más bien como un «fastidio para las cosas espirituales, que le vienen a enfadar». Esto provoca una serie de males dentro de la comunidad religiosa: desabrimiento y aspereza con los otros (según Casiano); ira, impaciencia y hace al que lo padece sospechoso y lleno de malicia.

Puede llegar la melancolía hasta tal punto que nuble el juicio. Cita al respecto al *Eclesiástico*, 21, 15: «Donde hay amargura y tristeza no hay juicio». En este sentido, la pérdida de la cordura puede conducir a un éxtasis que no se considera ya como la forma más alta de melancolía —Antigüedad—, sino, como forma de extrañamiento y alienación frente a la homogeneidad que pretende la razón moderna³⁰. Un fragmento de Alonso Rodríguez recoge las principales características:

Cuando reina en uno la tristeza y la melancolía, tiene unas aprehensiones tan fuera de camino, una sospechas y temores tan sin fundamento, que los que están en su seso se suelen reír y hacer conversación de ellas como de locuras. Y a otros habemos visto, hombres gravísimos de grandes letras y talentos, tan presos de esta pasión, que era gran compasión

²⁷ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 343.

²⁸ Casiano, *Instituciones*, l. X, c. 3.

²⁹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 354.

³⁰ Ver Földényi, 2008, pp. 15-66; 163-208.

verlos unas veces llorar como criaturas, y otras dar unos suspiros que nos pareciera sino que bramaban. Y así cuando están en su seso se sienten que les quiere venir esta locura (que bien se puede llamar así), y se encierran en su aposento para allí a solas llorar y suspirar consigo, y no perder la autoridad y opinión con los que les vieren hacer tales cosas³¹.

El juicio desproporcionado de ir en contra del mundo establecido, reflejo de una sociedad disciplinada como la moderna, no es más que motivo de rechazo al tener solo en cuenta la razón dominante. Sin duda alguna, el «Caballero de la Triste Figura» es fiel reflejo de los síntomas que expone Rodríguez: emociones exacerbadas —carcajadas y lamentos—, acusación de locura por parte de los doctos y la lógica de un discurso que pretende invertir el orden del mundo. Asimismo, la segunda parte de la obra cervantina revela la soledad y profunda melancolía de don Quijote³², hasta el punto de pasar al final de la obra por cuerdo.

Esta sucesión de causas, enumeradas como síntomas, conllevan el agravamiento de la melancolía hasta el punto de hacer infructífera la existencia: «lo que hace la polilla en la vestidura, y el gusano y la carcoma en el madero, eso hace la tristeza en el corazón del hombre, tomándolo inútil para todo lo bueno. Es raíz de muchas tentaciones y funestas caídas»³³. La melancolía no tendría más sentido que hacer al sujeto que la padece «inútil para todo lo bueno» hasta el punto de abocarlo a la muerte natural. No obstante, la visión trascendente profundamente arraigada en el Siglo de Oro aprecia la muerte biológica como relativa si se compara con la condenación eterna. Para el Barroco la vida presente carece de sustancialidad si se aplica al *nunc*, pero gana todo su sentido si se aplica al *novissimus*, esto es, al tiempo escatológico. La existencia carece de fundamento si este no reside en Dios, y solo desde él se podría iluminar el verdadero sentido tanto de la alegría como de la tristeza barrocas.

³¹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 342.

³² Cervantes ilustra la soledad y melancolía de don Quijote cuando este se retira a su aposento una vez que Sancho se dirige a la Isla Barataria. Esta tristeza evidencia un momento crucial de su crisis melancólica que se agravará hasta la muerte. Ver Cervantes, *Quijote*, II, 44. Para un estudio detallado de la influencia de Rodríguez en la obra cervantina, véase Pérez, 2019

³³ Cita indirectamente *Proverbios*, 25, 20.

4. LA ALEGRÍA Y LA LEGÍTIMA TRISTEZA

La solución del jesuita radica en desechar todas estas formas de melancolía para aferrarse a la alegría, motivo del capítulo segundo. A partir de la exhortación paulina a vivir con alegría (*Filipenses*, 4, 4) sentencia: «hanos traído el Señor a su casa y escogido entre millares, ¿cómo hemos de andar tristes?»³⁴. Múltiples serían las razones para la alegría, aunque destaca entre ellas que es el mismo Dios quien quiere que así se le sirva. Así se muestra que se hace con agrado y que se acepta con gusto lo que determine la voluntad divina. Como se mostró en el punto anterior, servir a Dios con tristeza es sinónimo de desgana, una carga grande y pesada.

La segunda causa para la alegría sería ejemplar. Para el autor, los que sirven a Dios con felicidad persuaden a los hombres con su modelo. Este es el fin típico del catolicismo contrarreformista y de la Compañía de Jesús frente a la tradición luterana, más intimista y ensimismada. Se trata de una misión pública que el mismo autor tiene clara y enuncia: «ser nuestro fin e instituto el ganar almas para Dios»³⁵. Todo ello se emparenta con el núcleo de la vida humana para Alonso: la felicidad. No obstante, aunque este sea su fin natural, no significa que sea fácil de lograrlo. Antes bien, el pensamiento barroco pone de manifiesto la dificultad de lograr aquello a lo que se tiende naturalmente. De esta forma, el tino en la elección es un tema recurrente, pues muestra cómo errar es fácil en un mundo lleno de confusiones.

Sin embargo, aunque las posibilidades materiales lleven a la confusión, el fundamento para el jesuita es fijo: tanto en el caso de la alegría como en el de la melancolía, de forma negativa, todo se rige por la voluntad divina. La vía de la analogía sigue activa entre él y sus criaturas, mientras que la Reforma ha acabado con ella. Alonso asienta como principio de toda la realidad un Dios inmóvil para garantizar el carácter inocuo del devenir. Desde estos criterios interpretativos se puede comprender el aparente desorden de estos capítulos del tratado sexto. Solo el intento de establecer un férreo principio del que todo devenga (Dios) pudo llevar al autor a disponer los capí-

³⁴ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 344.

³⁵ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 346.

tulos que tratan la melancolía (primero y cuarto) como un marco en el que se insertan los capítulos dedicados a la alegría³⁶.

No obstante, esto no equivale a afirmar que para Alonso la vida humana se asiente en la alegría, pues es consciente de su mutabilidad, como señala en el capítulo séptimo³⁷. Acudiendo a la máxima paulina (*2 Corintios*, 7) de la que se sirven los Santos Padres y el Concilio de Trento, afirma la existencia de dos formas separadas de tristeza. En primer lugar, se encuentra la *tristitia saeculi*, causada «cuando uno se entristece de alguna cosa del mundo [...] y esta dicen no la han de tener los siervos de Dios»³⁸. Este tipo correspondería a todos aquellos que son paganos y que, por tanto, se ven privados del más allá. En segundo lugar, existe una tristeza que se debe a un orden diferente, la *tristitia secundum Deum*, de origen espiritual. Esta es siempre conveniente y provechosa para los cristianos. A partir de una catalogación de sus diversos modos, Alonso insiste en los efectos positivos de esta tristeza que nace de la conciencia de los propios pecados. Su función en este caso no es socavar la esperanza, sino aumentar el deseo de perfección: «contemplación de la gloria y del deseo de aquellos bienes celestiales, viéndose desterrados de ellos y que se les dilatan», como los hijos de Israel en Babilonia.

Para Rodríguez es causa natural que el pecado provoque tristeza en el alma. Un ejemplo de ello se encontraría en el castigo que Dios infligió a Caín tras la muerte de Abel (*Génesis*, 4, 5-15). De forma admonitoria, al igual que una *vanitas* de la época, advierte: «si mal hicieres, luego a la parte está tu pecado dando golpes para entrarte a atormentar; y también luego se te echará de ver por defuera en el semblante del rostro»³⁹. Este es uno de los puntos más interesantes del tratado, pues para la articulación barroca de la melancolía resultó decisiva que no solo apareciese una profunda conciencia de la caducidad del mundo, sino que también emergiera la idea cristiana de la culpa. La acción, por tanto, se encuentra abierta a la libertad y sometida a un tiempo escatológico que no se domina, de ahí la responsabilidad y la culpa. Esta debía acompañar tanto al sujeto de la observa-

³⁶ El alegato cristiano de la alegría, según lo recoge Alonso Rodríguez, sigue siendo el recurso principal de la literatura espiritual para paliar la tristeza moderna. Un claro ejemplo de ello es Fuentes, 2021, pp. 40-43.

³⁷ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 358.

³⁸ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 358.

³⁹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 355.

ción como al objeto de la contemplación. De esta forma, la visión se convierte en espacio del desengaño temporal, donde la culpa fundada en la doctrina de la caída de la criatura arrastra consigo a la naturaleza⁴⁰. Al igual que afirma que «la buena conciencia es un paraíso», la mala conciencia se convierte en la sede de los peores pensamientos que pueden llevar a una melancolía crónica al contemplar la imposibilidad de salvación. A fin de no caer en este pesimismo, la postura católica que representa Alonso Rodríguez rehabilita la libertad y las obras a fin de poder sobreponerse al estatuto caído del presente.

5. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, se puede concluir aseverando que este lúgubre panorama para Alonso Rodríguez solo es el telón de fondo en el que se desarrolla la vida humana. Asevera: «aun en las caídas dice que no habemos de desmayar ni desanimarnos, ni andar tristes y melancólicos»⁴¹. Este es el título de este trabajo y en él se resume la tematización de la melancolía que lleva a cabo el siglo XVII. Frente a la visión protestante que enfatiza excesivamente los lazos de la culpa, la visión católica de Alonso Rodríguez nos ofrece una rehabilitación de la acción sin que ello no sea motivo para eludir los sinsabores de la existencia, concebidos como «desengaños». La melancolía se convierte en un sentimiento que permite conocer el verdadero estatuto del mundo.

Estrechamente ligada con la libertad, adquiere el carácter trágico de saber que es necesario elegir a cada paso del camino y que en el tino se encuentra la salvación o la condenación. No hay, por tanto, predestinación sino un alegato a la carnalidad y la sensorialidad como espacio único, como trascendental, en el que el sujeto barroco español vive la tensión de los dos mundos. Una polaridad que, por un lado, lleva al éxtasis de los místicos mientras que, por otro, lo hace consciente de que solo vive en un mundo de sombras y melancolía.

⁴⁰ «Pelea uno contra sí mismo y contra el dictamen natural de su razón y luego el gusano de la conciencia le está dando latidos allá dentro, remordiéndolo y royendo las entrañas» (Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 355).

⁴¹ Rodríguez, *Ejercicio de perfección*, p. 347.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, Camilo María, «Una página duramente criticada del *Ejercicio de perfección*», *Manresa*, 32, 1960, pp. 161-176.
- BENJAMIN, Walter, «El origen del “Trauerspiel” alemán», en *Obras completas*, lib. I, vol. I, Madrid, Abada, 2010, pp. 217-459.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, «Alonso Rodríguez», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*, <<http://dbe.rah.es/biografias/4592/alonsorodriguez>>.
- CASIANO, Juan, *Intituciones*, trad. de Miguel Martín Martín, Madrid, Rialp, 2017.
- CASTELLANOS DE LOSADA, Basilio Sebastián, *Biografía Eclesiástica Completa*, vol. XXII, Madrid, Imprenta Alejandro Gómez, 1864.
- COGNET, Louis, *La spiritualité moderne*, Paris, Aubier, 1966.
- DONNELLY, John Patrick, «Rodríguez, Alonso», en Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*, vol. IV, Roma / Madrid, Institutum Historicum / Universidad Pontificia de Comillas, 2001, pp. 3394-3395.
- FÖLDÉNYI, Lászlo, *Melancolía*, trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.
- FUENTES, Miguel Ángel, *La tristeza y la melancolía en algunos clásicos espirituales españoles*, Barbastro, MAGTHAS, 2021.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Pláticas*, ed. de Camilo María Abad, Barcelona, Juan Flors, 1964.
- GREGORIO MAGNO, *Tratados morales*, Madrid, Ciudad Nueva, 2007.
- NEWDIGATE, Charles Alfred, «The Earlier English Versions of Rodríguez», *Letters and Notices*, 42, 1927, pp. 230-239, y 43, 1928, pp. 37-50.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús, de los cuales es este tomo cuarto*, Madrid, Alonso de Paredes, 1647, pp. 671-673.
- PÉREZ, Ángel, «Paráfrasis espirituales propias del ingenio. Posibles semejanzas textuales entre el *Quijote* de Cervantes y el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 7.2, 2019, pp. 835-847.
- PÉREZ GOYENA, Antonio, «Tercer centenario de la muerte del Padre Alonso Rodríguez», *Razón y Fe*, 44, 1916, pp. 141-155.
- REYERO, Elías, *El grande asceta español P. Alonso Rodríguez, de la Compañía de Jesús*, Valladolid, s. i., 1916.
- RODRÍGUEZ, Alonso, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* [1609], Barcelona, Librería Religiosa, 1879, 3 vols.
- SANGRADOR Y VÍTORES, Matías, *Historia de Valladolid*, t. II, Valladolid, Imprenta de M. Aparicio, 1854.

TRONCOSO, G., «Breve noticia del venerable autor de estas obras», en Alonso Rodríguez, *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*, Sevilla, s. i., 1727, vol. I, pp. 66-76.

ZOLLA, Elemire, *Los místicos de Occidente*, trad. de Juan Pedro Tosaus, vol. IV, Barcelona, Paidós, 2000.