



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

ANTONIO QUIRÓS HERRUZO

DEMONOLOGÍA EN LA
«EXPOSITIO SUPER IOB» DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1987



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 12 mensis iunii anni 1986

Dr. Ioseph I. SARANYANA

Dr. Franciscus VARO

**Coram Tribunali, die 30 mensis iunii anni 1982, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XII n. 5**



PRESENTACIÓN

Orvieto, 1261-1264. En este tiempo y lugar, según los datos más seguros, Santo Tomás de Aquino impartió un ciclo de clases comentando uno de los libros sagrados de más difícil interpretación: el libro de Job.

En 1981 —junto con otros dos doctorandos— realizamos la traducción al castellano de la *Expositio super Iob ad litteram*. A medida que avanzaba la traducción nos dimos cuenta de la riqueza teológica que contenía este comentario del Aquinatense. La providencia divina, el sufrimiento del justo, la coordinación libertad-gracia, el problema del mal, la amistad, el valor del dolor, la vida futura, etc., son cuestiones que el Doctor Angélico expone a lo largo de todo el comentario a Job. La exposición no la hace sistemáticamente, sino que brota al hilo de los versículos comentados. El Aquinatense no pretende hacer un tratado sistemático de tales cuestiones, sólo quiere comentar el libro de Job.

Aunque el título de esta obra señale que se trata de una exposición *ad litteram*, no podemos llamarnos a engaño. Santo Tomás no hace un comentario en sentido literal; su comentario es teológico. Esta conjunción de sentidos responde a la concepción que Santo Tomás tiene de la Sagrada Escritura: sabe que cuando Dios revela algo, tras el signo se encuentra el significado, un sentido en orden a nuestra salvación. A lo largo de la *Expositio* se manifiesta este paso del aspecto natural de las pericopas jobianas al aspecto teológico y sobrenatural que Dios nos quiere revelar. Se podría decir que es un comentario literal en cuanto al orden de la exposición —siguiendo ordenadamente el texto— y teológico en cuanto a la forma.

Entre todos los temas que surcan la *Expositio*, hay uno que, tanto por la importancia que reviste como por la forma en que lo trata el Aquinatense, nos llamó la atención. Se trata de la demonología. Para ver el modo cómo lo trata Santo Tomás está la tesis. Para destacar la importancia que reviste, queremos detenernos unos momentos en explicarla.

De unos años a esta parte, la cuestión demonológica ha adquirido un nuevo interés y realce, y mucha polémica. Todo estriba en considerar al demonio como mero símbolo del mal, o en creer que es un ser personal con realidad ontológica propia. Seguidamente procuraremos hacer un breve estado de la cuestión. Juzgamos esto conveniente por un doble motivo: primero, para hacer ver que la corriente despersonalizadora del diablo rompe con la tradición anterior y no se apoya en las fuentes teológicas necesarias para tratar del tema, sino en opiniones personales teñidas de pseudohermenéutica bíblica; segundo, porque así se valora mejor la doctrina demonológica de Santo Tomás, tanto en su generalidad, como en la expuesta en su comentario a Job. Conviene no olvidar que la vida del hombre sobre la tierra es lucha.

La revista «Concilium»¹ le dedicó un número monográfico en el que se defendían las siguientes tesis: La Escritura no contiene declaraciones vinculantes para la creencia en el demonio; ni obliga a creer en poderes malos personales y sobrenaturales; no hay ninguna definición dogmática sobre la existencia del demonio, porque el Concilio Lateranense IV sólo declara al respecto que todo lo creado se debe a Dios y que lo que se hizo malo fué por propia iniciativa; como el diablo no pertenece a este mundo —es algo trascendente— no se puede demostrar ni su existencia ni su no existencia; el diablo es sólo una interpretación para explicar algunos hechos misteriosos; el diablo es la personificación del mal más que un agente personal.

El número citado de esta revista es especialmente significativo porque condensa la teoría de diversos autores ya expuesta en otras publicaciones. Los artículos están firmados por H. Haag, K. Kertelge, M. Limbeck, C. Meyer, D. C. Mulder, J. P. Jossua, E. Schillebeeckx, y B. van Iersel. Otros autores de esta misma línea² llegan incluso a afirmar que la existencia de ángeles y demonios es irrelevante para nuestra salvación, porque no pasan de ser expresiones simbólicas, ya que ni los hechos de la vida del Señor aclaran la existencia objetiva del

1. AA. VV., «*Satana: i demoni sono dei 'niente'*» en *Concilium* 11 (1975).

2. A. R. BASTIAENSEN, J. QUINLAN, P. SCHOONENBERG y B. VAN IERSEL, *Engelen en duivels*, Hilversum, 1968.

demonio. Otros ³ se amparan en que la demonología tradicional tiene su origen en datos bíblicos mal comprendidos.

Quizá el autor más radical en la defensa de la despersonalización del demonio sea H. Haag. Su libro *La liquidación del diablo* ⁴ fue objeto de una nota de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe ⁵ en la que se refutan las siguientes tres tesis haagianas: las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el diablo no pertenecen al mensaje obligante sino a una idea del mundo; no hay que preocuparse del demonio, sino tomar en serio la idea de pecado y de gracia; y, el diablo no es un ser personal sino la personificación del mal. El documento de la Sagrada Congregación señala que tales tesis son irreconciliables con la enseñanza del Magisterio, especialmente la del Concilio Lateranense IV en el Decreto «Firmiter» (30.XI.1215).

Por otro lado, la doctrina cierta, siempre enseñada por la fe de la Iglesia, afirma la existencia personal del demonio ⁶, su naturaleza espiritual ⁷, que los demonios han sido creados buenos por Dios y se tornaron malos por propia culpa ⁸, que están sometidos a Dios y no han creado nada ⁹, que el diablo ha inducido al hombre al pecado y desde entonces ejerce cierto dominio sobre la humanidad ¹⁰ y que su pena es eterna ¹¹.

3. H. A. KELLY, *The devil. Demonology and witchcraft*, Garden City, New York, 1968.

4. H. HAAG, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln, 1969.

5. Rescripto de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, del 9 de junio de 1971.

6. Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il Creatore*, Florencia, 1964; F. NAU, *Dèmons*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, IV ed., I, París 1925; E. MANGENOT, *Démon*, en *Dict. de Th. Catholique*, vol. IV, París 1939; E. DORONZO, *Theologia dogmatica*, vol. II, Washington, 1968; D. ZÄHRINGER, *I demoni*, en AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970. Además, la mayoría de los autores defienden este punto apoyándose en la Encíclica «*Humani generis*» (12.VIII.1950), donde Pio XII deplora que algunos autores discutan aún sobre la realidad personal del demonio.

7. Cfr. *ibid.*; además, estos autores aducen la autoridad de la Constitución Dogmática *Dei Filius* (24.IV.1870) del Conc. Vaticano I.

8. Cfr. *ibid.*; y también, G. ROTUREAU, *Dèmons*, en *Catholicisme*, vol. III, París 1952; F. VANDENBROUCKE, *Démon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, París 1957.

9. Cfr. *ibid.*; también, Conc. de Braga (561), *Anathematismi contra priscillianistas*, Dz, 457-463; Conc. de Constanza (1415), *Errores Johannis Wyclif*, Dz, 1156.

10. Cfr. *ibid.*; también, Conc. de Trento (1546), *Decretum de peccato originali*, Dz. 1511-1512; Conc. Lateranense IV (1215), Decreto *Firmiter*, Dz. 800.

11. Cfr. *ibid.*; también, Sínodo de Constantinopla (543), *Anathematismi contra originem*, c. 9, Dz. 411.

La polémica sobre esta cuestión se agudizó en los inicios de la década de los años 70. El Papa Pablo VI habló en repetidas ocasiones del demonio a fin de asentar la doctrina clara¹². La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó un nuevo documento remitiendo a las enseñanzas del Magisterio ordinario anterior¹³, que no quedó exento de críticas¹⁴.

Santo Tomás, que por algo es el Doctor Universal de la Iglesia, tiene algo que decir respecto al demonio. En el trabajo que publicamos recogemos el rico caudal de doctrina que, a este respecto, nos ofrece la exégesis del Aquinatense. Lo hacemos desde una perspectiva autónoma. Es decir, ni intentamos hacer historia del pensamiento tomista sobre el demonio, ni tampoco contrastar dicho pensamiento con el de otros autores, sino simplemente exponer la demonología que Santo Tomás ofrece en la *Expositio*.

De la tesis original, publicamos ahora un resumen de la introducción, la bibliografía, lo correspondiente al capítulo III, y las conclusiones.

Quiero acabar estas páginas de presentación mostrando mi agradecimiento a la Universidad de Navarra y al servicio de Bibliotecas con todo su personal; al Prof. Dr. José Luis Illanes, Decano de la Facultad de Teología; al Prof. Dr. Augusto Sarmiento, Director del Dpto. de Teología Moral, que me animó y orientó en momentos cruciales; a los Doctores Alfonso Guijarro y Lope Carvajal, con quienes tuve el gusto de traducir al castellano la *Expositio*; al Prof. Dr. Gonzalo de Landáburu, profesor de Sagrada Escritura, quien me asesoró el trabajo de la tesis; agradezco de un modo especial el consejo, ayuda, apoyo y trabajo al Dr. Josep Ignasi Saranyana, profesor ordinario de Historia de la Teología, director de la tesis.

12. Cfr. Homilía *Resistite fortes in fide* (29.VI.1972) y Alocución *Liberati dal male* (15.XI.1972), en *Insegnamenti di Paolo VI X/72*, Tip. Pol. Vaticana, 1973, 703-709 y 1168-1173.

13. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Documento *Fe cristiana y demonología* (26.VI.1975), *Enchiridion Vaticanum*, V, 1347-1393.

14. Cfr. H. G. KOCH, *Christlicher Glaube und Dämonologie*, en *Herder korrespondenz*, 29 (1975) 381; J. GAMBERONI, *Diskussion um den Teufel*, en *Theologie und Glaube*, 66 (1976); 237; H. HAAG, *Ein fragwürdiges römisches Studiendokument zum thema Teufel en Theologiscehe Quartalschrift*, 156 (1976); también, como crítica positiva, cfr. L. SCHEFFCZYK, *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*, en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 26 (1975) 388.



INDICE DE LA TESIS*

	Págs.
INTRODUCCIÓN	1
1. El demonio en la <i>Expositio</i>	2
2. La <i>Expositio</i> de Santo Tomás	6
a. Santo Tomás, exégeta	6
b. Comentario «ad litteram», estilo y características	9
c. Fecha del comentario	13
d. Biblia usada por Santo Tomás	14
e. Autenticidad de la <i>Expositio</i>	14
f. Ediciones y manuscritos	15
g. Edición crítica	16
3. El trabajo realizado	17
CAPÍTULO I: SATAN EL ADVERSARIO	22
1.1. <i>Naturaleza del demonio</i>	23
1.1.1. Creación	23
1.1.2. Estado del demonio antes de la caída	30
a. Bondad inicial	32
b. Sabiduría y dones	35
c. Hermosura	38
1.2. <i>La caída y el pecado</i>	42
1.2.1. La caída	42
a. Doctrina sobre la caída del demonio	43
b. Por qué, según Santo Tomás, la caída angélica es algo «sorprendente»	48
1.2.2. Consecuencias del pecado de Satán	56
a. Consideraciones generales	67
b. Privación de gloria y sabiduría	68
c. Castigos merecidos	75
d. La purgación	82
1.3. <i>Nombres que reciben su significado</i>	87
1.3.1. Satán	88
a. <i>Satanas circuitus</i> : el círculo de Satanas	91

* Paginación del texto original de la tesis, que se encuentra en Secretaría de la Facultad de Teología.

b. <i>Satan pasci</i> : el pacer de Satanas	93
1.3.2. Leviatán y Vehemot	93
a. Leviatán en la figura de la ballena	95
b. Vehemot en la figura del elefante	98
1.3.3. Sus actos	100
a. <i>Dentes daemoni</i> : los dientes	100
b. <i>Clypeus diaboli</i> : el escudo	101
c. <i>Conmotio capitis</i> : Conmoción	102
d. <i>Palpebrae diluculi</i> : los párpados de la Aurora	102
e. <i>Nervi testicularum</i> : los nervios	103
f. <i>Laminae Ferrae</i> : Las láminas férreas	104
g. <i>Gladius</i> : la espada	104
1.3.4. Otras comparaciones y nombres	105
a. Comparaciones	106
b. Nombres	107
CAPÍTULO II: SATAN ANTE DIOS Y CONTRA DIOS	109
2.1. <i>Introducción</i>	110
2.2. <i>Dos poderes contrarios</i>	112
2.2.1. Victoria que compete a Cristo	118
a. Figura de la Pasión-Redención	122
2.3. <i>Relación Dios-Satán</i>	127
2.3.1. Sobre la supuesta «crueldad» de Dios con respecto a Job	130
2.3.2. Diálogo Dios-diablo	134
2.3.3. Sometido a la voluntad divina	136
a. Voluntad inamovible	137
b. Poderío y dominio	140
1. Poder del demonio sobre cosas materiales	145
c. Permiso divino	149
1. Permiso y límites	150
2. Permiso e intención	153
d. Inferior a Dios	159
e. ¿Hijo de Dios?	163
2.4. <i>Objeto y motivo de la acción diabólica</i>	166
2.4.1. «Aversio a Deo»	167
2.4.2. «Conversio ad creaturas»: agredir lo sublime	169
CAPÍTULO III: SATAN ANTE EL HOMBRE	173
3.1. <i>Introducción</i>	174

3.2. Único camino de atacar a Dios: a través de sus criaturas ...	177
a. La calumnia	179
b. El odio	182
3.3. Cabeza de los malos	186
3.3.1. Cabeza de un cuerpo perverso	187
a. Cuerpo Místico y cuerpo perverso	189
3.3.2. Afán de dañar	194
a. La «voluntas nocendi»	195
b. La «egestas virtutum»	197
3.4. Las tentaciones	199
3.4.1. Malicia	202
a. Raíz	203
b. Amplitud	206
c. Objetivo	209
3.4.2. Astucia	211
a. Violencia y engaño	213
b. Intermediarios	214
c. Convertir en «tierra»	215
d. Tácticas	217
e. El fraude satánico	219
f. El terror	220
3.4.3. Selección de personas y medios	222
a. Explotar el «fomes peccati»	222
b. La lujuria	225
c. Cooperaciones	227
d. El demonio antes, durante y después de la tentación ...	228
3.4.4. Falibilidad	231
3.5. Invocaciones y apariciones	235
3.6. Superior al hombre	239
3.6.1. Ser y poder superior	240
a. Naturaleza superior	242
b. Voluntad poderosa	243
c. Entendimiento superior	245
d. Invulnerable	247
1. «Desde cerca»	249
2. «Desde lejos»	250
3.6.2. Relativa superioridad: victoria del hombre	252
a. Necesidad de la gracia	253
CONCLUSIONES	257
BIBLIOGRAFÍA	277





BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

1. Obras de Santo Tomás más directamente consultadas

- Summa Theologiae*, I, II y III, Ed. Marietti, Turin-Roma, 1964-5.
- Summa contra Gentiles*, cura et studio C. PERA - P. MARC - P. CAMELO, Ed. Marietti, Turin-Roma, 1961.
- Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, cura M. F. MOOS, Ed. Lethielleux, Paris, 1947.
- De Veritate*, en *Quaestiones Disputatae*, I, cura R. SPIAZZI Ed. Marietti, Turin-Roma, 1964; y en *Opera Omnia*, XXII, 1, 2 y 3, cura A. DONDAINE, iussu Leonis XIII, P. M., edita, Romae, 1976.
- Quaestiones Quodlibetales*, cura et studio R. SPIAZZI, Ed. Marietti, Turin-Roma, 1956.
- Expositio super Job ad litteram*, en *Opera Omnia*, XXVI, cura A. DONDAINE, iussu Leonis XIII, P. M., edita, Romae, 1965.

2. Otros autores

- J. J. ALEMANY, *¿Fe en el diablo? Teología actual y satanismo*, en *Razón y Fe*, 191 (1975) 239-250.
- P. ALPHANDERY, *Le Satan du libre de Job*, en *Revue de Paris*, 37 (1930) 875-987.
- Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, en AA. VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporáneo*, «Collana Magisterio Conciliare», 11, Turin-Leumann 1966, 425-452.
- M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die principien seiner schriftdeutung und seine lehre von den schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.
- J. AUER; J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Ratisbona 1975.
- R. AUGE, *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona 1964.
- S. AUSIN, *La providencia divina en el libro de Job*, en *Scripta Theologica*, 8 (1976) 477-550.

- B. D'AZY, *Cristo y sus ángeles en la obra de Santo Tomás*, en *Boletín de Literatura Eclesiástica*, 6 (1943) 37-62.
- W. BASKIN, *Dictionary of satanism*, New York 1972.
- J. BEUTLER, *Musstman an den Teufel glauben? Zu einem neuerem Buch*, en *Geist und leben*, 48 (1975) 152-155.
- A. BLANCHE, *Le sens littéral des Ecritures d'après Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire de l'exégèse catholique au Moyen Age*, en *Revue Thomiste*, 14 (1906) 192-212.
- M. E. BOISMARD, *Satan selon L'A. et N. Testament*, en *Lumières et Vie*, 15 (1966) 61-76.
- B. BORCHET, *La seconda venuta di Satana*, en *Concilium*, 11 (1975) 165-174.
- S. BROCK - UTNE, *Der Feind*, en *Klio*, 28 (1935) 219-227.
- D. CANZIO, *Il diavolo*, ed. Milanese, Milán 1969.
- A. CINI, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1984.
- I. COLOSIO, *Florilegio di S. Tommaso al libro di Giobbe*, en *Ascética y Mística*, 12 (1967) 566-572.
- A. COLUNGA, *El comentario de Santo Tomás sobre Job*, en *Ciencia Tomista*, 25 (1917) 45-50.
- M. D. CHENU, *Les deux âges de Pállegorisme scripturaire au Moyen Age*, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 18 (1951) 19-25.
— *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, 199-225.
- J. DANIELOU, *Les Anges et leurs mission*, Chevetogne, Paris 1951.
— *Riflessioni sul «Credo del Popolo di Dio»*, en *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968) 229-235.
- P. DE LA TRINITÉ, Ch. JOURNET; J. MARITAIN, *Le péché de l'ange*, Beauchesne, Paris 1961.
- H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Aubier, Paris 1964.
- P. DELHAYE, *La dignità della persona umana*, en AA. VV. *La Chiesa nel mondo di oggi*, Florencia 1966, 264-286.
- P. DHORME, *Le livre de Job*, Gabalda, Paris 1926.
- C. DUQUOC, *Symbole ou réalité?*, en *Lumières et Vie*, 15 (1966) 99-105.
- P. GLORIEUX, *Essai sur les commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950) 237-266.
- G. GONZÁLEZ, *Dios y el diablo*, en *Ciencia Tomista*, 339 (1977) 279-301.
- M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1949.
- H. HAAG, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969.
— *Teufelsglaube*, Tubinga 1974.3
- M. HERRANZ MARCO, *Demología en el Antiguo Testamento*, en *Revista de Estudios Bíblicos*, 27 (1968) 301-313.
- J. HOFFNER, *L'Église et le diable (Declaración del 28.IV.78)*, en *La Documentation Catholique*, 75 (1978) 544-545.

- W. KASPER; K. LEHMANN, *Diavolo-demoni-possesione*, Brescia 1983.
- H. A. KELLY, *La morte di Satana*, Milán 1969.
- O. KNOCH, *Gibt es einen Teufel?*, en *Der Katholische Gedanke*, 31 (1975) 140-145.
- J. LÉVÉQUE, *Job et son Dieu*, Gabalda, Paris 1970.
- T. LING, *The significance of Satan*, Londres 1961.
- A. LODS, *Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste*, en *Melanges Syriens*, 2 (1939) 649-660.
- G. MANACORDA, *Satana*, Milán 1950.
- P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin*, en *Revue Thomiste*, 33 (1928) 24-45, y 34 (1929) 53-69.
- E. MANGENOT, *Demon*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol IV Paris 1939.
- C. MEYER, *Il magistero sugli angeli e i demoni*, en *Concilium*, 11 (1975) 94-103.
- P. MICHAUD-QUANTIN, *L'Édition critique de l'Expositio super Job de Saint Thomas d'Aquin*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50 (1966) 407-410.
- B. NOACK, *Satanas und Soteria*, Copenhague 1948.
- E. VON PETERSDORFF, *Daemonen, Hexen, Spiritisten. Mächte der Finsternis einst und jetzt. Eine Daemonologie aller Zeiten*, Wiesbaden 1960.
- B. PIROT, *Job*, en *Sacre Bible*, vol. IV, Letouzey et Ané, Paris 1952.
- D. PRÜMMER, *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis*, Toulouse 1911.
- L. RANDELLINI, *Satana nell'Antico Testamento*, en *Biblica e Oriente*, 5 (1963) 127-132.
- J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.
— *Tod und Teufel in Klingenberg*, Aschaffenburg 1977.
- J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás de Aquino*, en *Scripta Theologica*, 3 (1971) 539-579.
- SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus, De Angelis*, vol. IV, Paris 1877-1883.
- L. SCHEFFCZYK, *Recensión a H. Haag: «Teufelsglaube»*, en *Theologische Revue*, 73 (1977) 131-136.
- F. J. SHEED, *Soundings in Satanism*, New York 1973.
- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
- B. SORGE, *Il Papa e il diavolo*, en *La Civiltà Cattolica*, 123 (1973) 490-497.
- C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944.
— *Thomas d'Aquin (exégèses)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, Paris 1946.
- J. STEINMANN, *Le livre de Job, Le cerf*, Paris 1955.

- P. SYNAVE, *Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3 (1928) 25-103.
- G. TAVARD, *Les Anges*, en *Histoire des dogmes*, vol. II, Paris 1971.
- H. U. VON BALTHASAR, *Vorverständnis des Dämonischen*, *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»*, 8 (1979) 328-342.
- VV. AA., Fascículo monográfico sobre el demonio, en *Lumière et Vie*, 15 (1966)
- Fascículo monográfico sobre el demonio, en *Concilium*, 11 (1975)
- Fascículo monográfico sobre el demonio, en *Sacra Doctrina*, 72 (1973)
- J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works*, Basil-Blackwell, Oxford 1974.
- A. WINKLHOFER, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt 1961.
- D. ZÄHRINGER, *I demoni*, en AA. VV. *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970.
- E. ZENGER, *Kein Bedarf für den Teufel?*, en *Herder Korrespondenz*, 27 (1973) 128-131.



DEMONOLOGIA EN LA «EXPOSITIO SUPER IOB» DE SANTO TOMAS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

1. *El demonio en la «Expositio Super Iob»*

Los comentarios tomasianos a los 42 capítulos del libro de Job están salpicados de abundantes referencias al diablo. Satán no es la figura principal de este libro sagrado, pero interviene en toda la historia de Job de una manera importante. Santo Tomás encuentra en estas intervenciones una clara alusión al papel que desarrolla el diablo en la historia personal de cada hombre. Sus comentarios así lo demuestran. Aunque sólo se detiene en el estudio de la naturaleza del diablo cuando el texto comentado lo requiere, se centra más en los modos cómo actúa sobre los hombres. Su exposición es, en ocasiones, de un contenido profundamente teológico; otras veces, en cambio deriva hacia un tratamiento ascético, pero siempre realista y ajustándose a la literalidad del texto comentado.

Siguiendo la tradición de los comentaristas de Job, Santo Tomás identifica a los monstruos que aparecen en este libro —Leviatán y Vehemot— con el diablo; esto da pie a amplios comentarios demonológicos, especialmente en los últimos capítulos.

La exégesis de Santo Tomás sobre el Libro de Job ha sido considerada como una de las más perfectas que se han llevado a cabo sobre este libro sagrado¹. «El aspecto más extraño de esta exégesis es su exactitud innata (...). El comentario de Santo Tomás contiene una verdad muy precisa, que es la presencia de una tradición de lo horrible y lo demoníaco en la humanidad. Ante las telas de Picasso, Santo Tomás de Aquino habría reconocido probablemente el resurgir de un terror milenario»².

1. Cfr. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Sto. Tomás de Aquino*, en *Scripta Theologica*, 3, 1971, 539-579.

2. E. MALE, *L'art religieux du XIII siècle en France*, Paris, 1925, 79.

El comentario al libro de Job fue para Santo Tomás, indudablemente, una de las ocasiones en que más versó sobre el demonio. En él estudia las cuestiones de una manera quizás desorganizada, pero no cabe duda de que muchas ideas sobre los ángeles, que sistematizó posteriormente en otras obras suyas³, tuvo su germen y arranque comentando el libro de Job, durante el periodo que impartió clases en Orvieto.

2. La «*Expositio Super Iob*» de Santo Tomás

La *Expositio Super Iob* de Santo Tomás es considerada como su más importante obra exegética veterotestamentaria, no sólo por tratarse de una pulida exposición literal, clara y objetiva, sino también porque el hilo conductor de toda la argumentación teológica apunta a descubrir el significado que tenía el texto sagrado para su autor en el mismo momento de escribirlo. Es incluso, en opinión de Antoine Dondaine⁴ —que fué el director de la edición crítica de esta obra— un opúsculo comparable, en su medida y dimensión propias, a la misma *Summa contra Gentiles*, por su maestría y finura teológicas, dignas de las grandes obras del Aquinatense.

Esta exposición se caracteriza por un nuevo estilo exegético. Los comentarios anteriores —por ejemplo el de San Gregorio⁵—, dada la dificultad del texto sagrado, se desplazaron hacia un comentario moral o espiritual más que literal. En cambio, Santo Tomás, concibe el sentido literal de la Escritura como el apoyo y fundamento del sentido espiritual. Él mismo lo afirma en el capítulo I de la *Expositio* al decir que la Sagrada Escritura propone, simbólicamente, bajo figuras corpo-

3. De manera más sistemática y ordenada, Santo Tomás trata la demonología en las siguientes obras suyas: a) *De Veritate*, qq. 5, 8 y 9 (1256-1259); b) *III C. G.*, qq. 108-110 y 154 (1261-1264); c) *De Malo*, q. 16 (1263-1268); d) *XII Quodl.*, q. 4 (1265-1267); e) *De spiritualibus creaturis*, q. un., aa. 1, 2, 5 y 8 (1266-1268); f) *S. Th.*, I, qq. 50-64 y 106-114 (1266-1268); I-II, q. 80 (1269-1270); II-II, qq. 5, a. 2; 25, a. 11; 90, a. 2; 95, a.4; 165, a. 1; 172, aa. 6-7, (1271-1272); III, qq. 8, a. 7; 49, a. 2 (1272-3). Como puede apreciarse, la extensión varía en las distintas obras. Es en la *Prima Pars* donde más se detiene a considerar los demonios.

4. A. DONDAINE, *Introduction à «L'Expositio super Iob ad Litteram» Sancti Thomae de Aquino*, en «*Opera Omnia*», iussu Leonis XIII, P. M., edita, tomus XXVI, Romae, ad Sanctae Sabine, 1965.

5. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, du Cerf, Paris, 1925.

rales, las cosas espirituales. Así, aborda el comentario con sobriedad, versículo a versículo, buscando encontrar ese sentido fundamental, con explicaciones sencillas. Es curioso comparar las glosas paralelas que hacen de un mismo pasaje, San Gregorio y Santo Tomás; mientras que aquél siempre se desvía a ideas de corte moralizante, éste ataca siempre por el flanco de lo natural, de la realidad misma de las cosas, aventurándose incluso a estudios de los fenómenos de la naturaleza, que cuadran perfectamente con el texto sagrado.

Por este motivo, recurre en bastantes ocasiones a autores que tienen algún estudio o tratado sobre las distintas ramas de las ciencias naturales; así, por ejemplo, son abundantes las ocasiones en que cita a Aristóteles para aclarar algún punto sobre zoología; acude a otros diversos tratados para asuntos de meteorología, geología, oceanografía, etc... Todas ellas son citas perfectamente insertadas en el trabajo, sin que el lector se pierda en un maremagnum de erudición y datos. Por su finura y realismo, su exposición se fundamenta, ante todo, en argumentos de razón y de autoridad, ayudándose de las ciencias naturales como de un elemento aclaratorio del sentido poético.

La ausencia de explicaciones superfluas o lejanas al sentido literal, la claridad, la coherencia, la sobriedad casi austera en el comentario, la originalidad del léxico y del método de exposición, etc..., hacen que el trabajo supere con creces a los anteriores comentarios sobre Job, constituyendo una auténtica novedad, que posteriormente tuvo una notable influencia en otros autores⁶.

Existen dos teorías sobre la datación del *Super Iob*. La primera, sostenida por Antoine Dondaine y el resto del equipo encargado de la edición crítica, es que el comentario tuvo lugar en Orvieto entre el 29 de agosto de 1261 y el 2 de octubre de 1264, o sea, en torno a los años en que enseñó en la escuela dominicana de la Curia Pontificia. Su prueba se reduce al testimonio de Ptolomeo de Lucques, alumno de Santo Tomás: «Scripsit etiam tempore eiusdem pontificis (Urbano IV) librum Contra Gentiles, et quaestiones de anima. Exposuit Iob et

6. Cfr. N. DE LYRE, *Biblia Sacra, Nicolai Lyrani Postilla in Iob*, t. III, Venecia, 1588; cfr. PEDRO DE OLIVI, *Postilla super Iob*, codex vaticanus, Urb. Lat.; cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Commentari in Iob*, Friburgo, 1904; cfr. MATEO DE AQUASPARTA, *Super Iob*, Biblioteca Comunal, Asis.

quaedam alia opuscule fecit.» También se aducen como prueba los índices existentes ya en 1272, y que San Alberto hace su explicación sobre Job basándose en la de Santo Tomás. En uno de los últimos estudios sobre la cronología de las obras del Aquinatense⁷, se tiene ya por seguro que la *Expositio* fue redactada en Orvieto entre los años 1261 y 1264, en base al mismo testimonio antes citado.

La segunda tendencia se inclina por su segundo período docente en París, o sea, entre el 1269 y 1272, aduciendo que fué un comentario que, por su temática, denota una contestación a la idea de providencia sostenida por los averroístas; partidarios de esta segunda tendencia son Mandonnet y Glorieux⁸.

Igualmente, no hay acuerdo sobre el texto bíblico que usó Santo Tomás para comentar a Job. La mayoría de los indicios inclinan a pensar que la Biblia usada fué la Biblia de París, la más difundida y conocida en el siglo XIII; aunque también es posible que usara la Biblia de Viterbo o la de Turín. De cualquier forma, lo que sí está claro es que utilizó la versión Vulgata.

Respecto a la autenticidad de la *Expositio* es prácticamente seguro —y lo atestiguan multitud de documentos— que Santo Tomás es su autor. Ya a finales del siglo XIII, todos los manuscritos así lo afirmaban; en 1304, amén de considerarse como obra del Aquinatense, era tenida como uno de sus trabajos importantes. El 7 de marzo de 1324, Pierre Roger, futuro Clemente VI, en un discurso conmemorativo de Santo Tomás, pronunciado ante los cardenales afirmó: «...Job et Iohannem pulcherrime postillavit». Y Jean Colonna, contemporáneo del anterior, califica a la *Expositio* como «luminaria mundi», atribuyéndola, igualmente al Aquinatense. J. H. Sbaralea atribuye la *Expositio* al franciscano Pedro Auriol; de todas formas, se ha comprobado que esta opinión se originó por una equivocación en el estudio de antiguos manuscritos⁹.

7. Cfr. James A. WEISHEIPL, *Friar Thomas D'Aquino. His Life. Thought, and works*, Basil-Blackwell, Oxford, 1974.

8. Cfr. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, en *Revue Thomiste*, 33, (1928) 27-46; cfr. también P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin et leur chronologie*, en *Recherches de théologie ancienne et medievale*, 17, (1950) 237.

9. Cfr. A. DONDAINE, o. c.

¿Necesita el diablo algo más apetecible que, atrayéndose la voluntad humana, hacer parecer ineficaz el plan divino, y ganar como adversarios de Dios las mismas criaturas que El hizo para su gloria? Y aún más: ¿no goza el demonio viendo cómo la justicia divina aparentemente se contradice con su bondad al tener que castigar a los mismos que creó para que fueran eternamente felices?

Aunque es indudable que toda la actividad del demonio no permanece aislada, sino que se articula, de una forma u otra, con la actividad del hombre, como ya advertimos, en este capítulo haremos sólo referencia a la parte que en dicha relación le corresponde al diablo.

Hasta aquí hemos visto lo que Santo Tomás recoge en la *Expositio* como motivo y fin de las maquinaciones del demonio sobre el hombre. A continuación se expondrá el pensamiento tomista, en este comentario, sobre los actos de Satanás.

3. Cabeza de los malos

A lo largo de todo el comentario sobre Job, el Aquinatense juega con distintas contraposiciones y contrastes entre dos grupos netamente definidos: buenos y malos. Dentro de cada uno Santo Tomás incluye casi siempre —a no ser que lo especifique— tanto a hombres como a ángeles, sin distinción. Incluso, en algunos pasajes, aparecen unidos en determinadas funciones, disposiciones, etc. En este marco, establece, a lo largo de algunas páginas, distinciones en base a la recepción-rechazo o posesión-carencia de la gracia, tomando ésta como elemento distintivo de ambos grupos morales.

«En la multitud de los adversarios personales de Dios y de su obra, se da una cierta unidad debida a una inteligencia y a una voluntad. Las declaraciones de los Padres sobre el diablo y su principado son conjeturas intentando explicar (...) la organización del reino del mal»²¹.

En lo tocante al tema que nos ocupa, Satán cuenta con la primacía absoluta en el seno de ese conjunto genérico de «los malos». Y da tres razones: la primera es que Satanás está a la

21. FLICK-ALSZEGHY, *o. c.*, 606.

cabeza de un cuerpo que reúne a todos los malos; la segunda es que por razón de su odio máximo a Dios, máximamente también se afana en la degeneración del hombre; y la tercera es por razón de su actividad, por la que recibe el título de príncipe de la perversidad y malicia.

Según apunta Castelli, «por diablo —sinónimo de Satanás— se entiende la cabeza de los poderes invisibles del mal. Demonio, en cambio, designa el angel caído, uno de los espíritus malos, que normalmente se nombran en plural. Satanás es único, los demonios son una multitud»²².

3.1. Cabeza de un cuerpo perverso

El Aquinatense parece plantearse previamente la posibilidad respecto a si hay o no hay una corporación de los malos. Es decir si así como, guiados por la fe, conocemos la existencia de un Cuerpo Místico de Cristo, podemos a la par hallar un fundamento, al menos racional, que nos permita hablar de un cuerpo del Adversario.

La respuesta —como se verá más adelante— parece ser afirmativa. El Angélico, en los capítulos de la *Expositio* correspondientes a las descripciones de Vehemot y Leviatán, se refiere con frecuencia a los malos como miembros de un solo cuerpo, con su cabeza, sus relaciones interpersonales, defensas mutuas, llegando casi a aventurar la existencia de una especie de comunión de los malos, limitada ésta, sin embargo, por el espacio y por el tiempo.

El Aquinatense no habla expresamente de un cuerpo místico diabólico; pero se trata de una idea que aflora en todas las referencias que se hacen del diablo como cabeza de un cuerpo perverso, que estaría constituido por todos los demonios y por los hombres que les siguen.

Santo Tomás hace referencia a una especie de división radical de la humanidad en uno de dos grupos posibles en que encuadrarse según se posea la gracia o no:

22. E. CASTELLI, *Demonio*, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. IV, Città del Vaticano, 1950.

«Es propia de Dios la obra que responde a su bondad: comunicar el bien y perdonar; mientras que el castigar y la presencia de las des-gracias se debe a la malicia de la criatura racional, que capitalmente se ha hallado en el diablo, siendo éste quien cuidó de trasladarla al hombre»²³.

a) *Cuerpo Místico y cuerpo perverso*

En las siguientes palabras de la *Expositio* aparece el parangón de que así como Dios se sirvió de los méritos de Cristo, de la Virgen Santísima y de los santos para ayudar al resto de su pueblo también Satanás establece una jerarquización bajo la cual se ampara su actuación maléfica. Las palabras de la Escritura que se citan se refieren al modo de vida de Vehemot, descrito en el discurso de Yavé:

«*Para este los montes producen hierbas*, por lo que se da a entender que los de las altas esferas y los más soberbios suministran al diablo materia de placer y alimento. Y sobre cómo se realiza ésto lo indica añadiendo: *todas las bestias del campo retozan allí*. Porque así como, literalmente, los animales salvajes se congregan en los montes para su seguridad y descanso, así también al amparo de ciertos hombres encumbrados vienen a descansar los hombres bestiales; también se destaca esto cuando se dice en Daniel 4, 9: *bajo el árbol —que significa la dignidad real— animales y bestias moraban*»²⁴.

23. «Considerandum est autem quod Deo unum solum opus est proprium suae bonitati conveniens, scilicet benefacere et miserere; quod autem puniat et adversitates inducat, hoc contingit propter malitiam creaturae rationalis, quae primo est in diabolo inventa et per eius suggestionem est ad homines derivata»; in *Job*, 40, 14; *ed. c.*, 396, 217 b.

24. «*Huic montes herbas ferunt*, per quod intelligitur quod sublimes in hoc saeculo et superbi afferunt diabolo suae delectationis seu refectionis materiam. Et quomodo hoc sit, ostendit subdens *omnes bestiae agri ludent ibi*: sicut enim ad litteram in montibus silvestria animalia congregantur ad securitatem et

Santo Tomás da un paso más en la comparación de ambos cuerpos: ahora pasa a considerar la unión entre la cabeza y el cuerpo. Con otras palabras ya lo había hecho en la cita anterior; en esta ocasión, concreta aún más la idea. Ahora la figura es el Leviatán, y en pocas palabras muestra el lazo que une a Satanás y a sus seguidores. Recogiendo la idea de la Tradición que asigna a Santa María la imagen de cuello por el que pasan todas las gracias desde la cabeza —Cristo— hasta los miembros —los hombres—, el Angélico describe así el cuello del cuerpo perverso:

«Como la cabeza se une al cuerpo por el cuello, el cuello de Leviatán simboliza a aquellos más influyentes por medio de los cuales ejerce el diablo su malicia sobre otros, reverenciándolos los demás. Y parece claro que este animal siendo enorme su cuerpo, necesite mucho alimento»²⁵.

También Santo Tomás se refiere en otra ocasión no ya a la existencia del cuerpo y su jerarquía, sino a su efectiva unidad de los miembros. Al describir el cuerpo de Leviatán, el Señor hace referencia a que las escamas de su cuerpo son duras como escudos; y el Aquinatense comenta:

«El diablo se compara a los malos como la cabeza al cuerpo en el que los más pecadores, defendiendo la malicia de otros, son como escudos del cuerpo del diablo»²⁶.

Entendemos que con las palabras «defendiendo la malicia» se presupone la malicia tanto en la actitud con que los pecado-

otium, ita sub quadam sublimium vivorum protectione homines bestialiter saevientes securi requiescunt, quod significatur Dan. IV, 9, ubi dicitur quod *sub ter arborem*, per quam significantur regia dignitatis, *habitant animalia et bestiae*»; in *Iob* 40, 15; *ed. c.*, 413, 218 a.

25. «Et quia per collum caput coniungitur corpori, possunt per collum Leviathan designari illi per quos diabolus in alios malitiam suam exercet, qui ut plurimum sunt potentes quos alii reverentur aut etiam timent. Est autem manifestum quod hoc animal cum sit magni corporis multi indiget cibo», in *Iob* 41, 13; *ed. c.*, 210, 224 b.

26. «Comparatur autem diabolus ad omnes malos sicut caput ad corpus, unde peccatores qui alios in malitia defendunt sunt quasi scuta corporis diaboli.» In *Iob* 41, 6; *ed. c.*, 98, 223 a.

res defienden a los otros, cuanto al estado de pecado en que los defendidos son guardados, de tal manera que al juntarse las dos malicias —sea de una forma consciente o inconsciente— se hace más duro el escudo que rechaza toda verdadera ayuda. En cuanto al elemento que fragua dicha unidad, Santo Tomás lo expone un poco más adelante. Cuando en la descripción del monstruo se hace ya referencia directa a sus miembros, —la Escritura dice: «sus miembros están unidos entre sí»—, el comentario es el siguiente:

«Muestra la fortaleza con que están unidas las partes de su cuerpo cuando dice: *sus miembros están unidos entre sí*, es decir a causa de su obcecación (*spissitudinem*), por la que se designa el acuerdo-consenso en el mal de los miembros del diablo»²⁷.

Aparece aquí la causa de unión de dicho cuerpo: la obcecación, el sometimiento perverso, que no es otra cosa que la resultante inmediata de toda falta de fe y de caridad.

Aquí podría asaltar la duda de si cuando Santo Tomás se refiere a los miembros del cuerpo diabólico, quiere incluir en dicho cuerpo a todos aquellos que en un momento determinado están sin gracia, o si sólo se refiere a los que de una manera especial y patente son perversos obcecados, o sólo a los endemoniados, o sólo a los impenitentes, etc.

Santo Tomás no zanja la cuestión de manera directa, quizá por ser evidente; lo que sí aparece claro a lo largo del comentario es que se refiere a todos aquellos que carecen de la gracia, si bien, también existe una gradación. Indudablemente es distinta la autoridad del demonio y, de la misma manera, la posibilidad y actitud de recepción-rechazo de las gracias actuales, sobre uno que cometió pecado por debilidad y otro que lo hizo por odio a Dios, y es distinta la pertenencia al cuerpo perverso —mejor que decir «cuerpo satánico»— de un ignorante que de un convencido poseso. De todas formas, por el contexto de la *Expositio*, parece deducirse que toda persona carente de

27. «Ostendit fortitudinem eius quantum ad alias partes corporis cum dicit *membra carnum eius cohaerentia sibi*, scilicet propter earum spissitudinem, per quod designatur consensus membrorum diaboli in malum.» In *Iob* 41, 14; ed. c., 224, 224 b.

gracia, pertenece de alguna manera al cuerpo perverso: los mismos amigos de Job, con toda su buena intención, al tiempo que con toda su supina ignorancia o inconsciencia, le inducen a pecar; incluso su misma mujer parece que hace el juego a Satanás cuando aconseja a Job. Además, es evidente que la pertenencia a dicho cuerpo, para la que hay ayuda de otras personas y circunstancias, se hace, en la mayoría de los casos, de una manera paulatina y progresiva, en cuyo proceso, poco a poco, en imagen que señala repetidas veces la Escritura, se va enduiciendo el corazón.

Esto arroja un nuevo punto de luz: la lucha entre Dios y Satanás no sólo tiene como combatientes a ellos dos, centrándose sobre una criatura concreta, sino que absolutamente todos los hombres son piezas de dicho enfrentamiento; no son dos cabezas las que se enfrentan, sino dos cuerpos, dos bandos sin que nada ni nadie permanezca neutral. No es ya sólo el demonio quien ataca: son, además, otras gentes, situaciones, cosas en apariencia indiferentes, etc. Más adelante volveremos sobre el tema.

Ahora pasemos a las dos características que asigna Santo Tomás a la actividad diabólica y que quedan agrupadas en el siguiente epígrafe.

3.2. *Afán de dañar*

Los fines intermedios de la voluntad del demonio los señala el Angélico como «*voluntas nocendi*»²⁸ y «*egestas virtutum*»²⁹.

a) *Voluntas nocendi*

Se entiende por voluntad de dañar no sólo el acarrear males físicos, sino dañar al hombre en su más íntimo núcleo de persona: en cuanto criatura espiritual con fin sobrenatural.

Unas palabras de Lévêque pueden aclarar ese afán que impele al demonio y hasta qué profundidad pretende llegar. Siempre en el contexto de la historia jobiana, este autor tiene

28. Cfr. In *Iob* 40, 14; ed. c., 407, 218 a.

29. Cfr. In *Iob* 41, 13; ed. c., 222, 224 b.

en sus palabras una línea de continuidad perfecta con las palabras del Aquinatense, que más adelante aparecerán.

Lévêque afirma:

«Job sacrifica lo exterior, lo superficial, las superestructuras, para salvaguardar su más profundo ser. Esto es lógico, es humano. Satán lo sabe y pretende que esta actitud es demasiado banal y natural para probar la gratitud del amor de Job. Satán lo ha destrozado y lo tiene consigo, ¿no es esto vencer a Dios?. Ciertamente Job ha sido despojado de todo, pero ¿También de su fe ha sido desnudado?. Con su fe incondicional el Job despojado de todo es aún un Job rico. He aquí el porqué de que Satán calumnie de pecado a todo hombre»³⁰.

Satán quiere llegar al fondo mismo del hombre, allí donde de verdad se entabla la lucha personal, al alma, a la fe. Santo Tomás expone la misma idea más claramente cuando el diablo dialoga con Dios, y hace su progresivo plan contra Job. El Angélico, apoyándose en la doctrina aristotélica del triple bien del hombre³¹, pone al descubierto los planes del demonio:

«Es triple el bien del hombre, a saber: del alma, del cuerpo, y de las cosas exteriores; estos bienes se ordenan entre sí, de forma que los bienes exteriores lo sean para el cuerpo y para el alma, y que el cuerpo lo sea para el alma. Y así, es tan perversa la opinión según la cual uno ordena el bien del alma a la acumulación de bienes exteriores, como la de quien subordina el bien del alma a la salud del cuerpo»³².

La táctica de los planes de Satán fué atacar primero a los bienes exteriores, y luego al cuerpo para poder así llegar al alma, con el fin de romper el orden de la jerarquía de valores

30. J. LEVEQUE, *o. c.*, 197-8.

31. Cfr. ARISTOTELES, *I Ethicorum*, 12, citado también por Santo Tomás en *S. Th.*, II-II, q. 152, a. 2.

32. «Triplex sit hominis bonum, animae, corporis et exteriorum rerum, hoc modo ad invicem ordinantur ut corpus sit propter animam, res vero exteriores et propter corpus et propter animam. Sicut igitur est perversa intentio si quis bona animae ordinet ad prosperitatem exteriorum bonorum, ita est perversa intentio si quis bona animae ordinet ad corporis salutem.» In *Iob* 2, 1; *ed. c.*, 1, 16 a.

en que primero debe estar Dios. Si el demonio conseguía que Job trastocara tal orden, su victoria estaría asegurada.

La idea de fondo de los comentarios tomistas al respecto viene a ser que si con la gracia viene la fe —luego con el Bautismo se opera efectivamente una regeneración—, con el pecado viene la degeneración, el rebajar a la criatura espiritual del orden objetivo que le corresponde. De ahí que, en ese triple orden de bienes, el auténtico daño —el objetivo y verdadero y absoluto mal— se realiza en lo que concierne al bien del alma.

b) *Egestas virtutum*

La actuación para la carencia de virtudes tiene un fin muy preciso: la virtud es el mecanismo de defensa ante la tentación, y lo que posibilita la vuelta a Dios.

Este aspecto lo contempla Santo Tomás en el momento en que al describir a Leviatán, se afirma que a su paso deja vacío de peces el mar. El Angélico lo interpreta como que el alimento del demonio es conseguir esa carencia de virtudes, el destruir los impedimentos que dificulten su labor.

«A su paso, deja el mar vacío, sin peces; todo esto significa que la sugestión del diablo persigue en el hombre el que carezca de las virtudes»³³.

Unas líneas más atrás, en la *Expositio*, se apuntaba una metáfora que no deja de tener su importancia: viene a decir que el monstruo marino no sólo se alimenta de peces grandes y sabrosos, sino que también le sirven de alimento los pequeños; es más, va buscando primero a estos últimos, los pequeños, porque donde ellos están, revela la presencia de otros mayores que los ayudan y cobijan. Da a entender así que el demonio no sólo se preocupa de destruir las grandes virtudes, sino que

33. «Et mare remanet a piscibus vacuum ante eum; per quod significatur quod egestas virtutum in hominibus causatur ante faciem diaboli» in *Iob* 41, 13; ed. c., 221, 224 b.

ataca también a otras virtudes menores que sirven de cortejo a las mayores y facilitan sus actos.

4. *Las tentaciones*

«Es el enemigo número uno, es el tentador por excelencia. Sabemos que este ser oscuro y conturbante existe realmente... y aún actúa... es el insidioso del equilibrio moral del hombre... el pérfido y astuto embaucador, que sabe insinuar por vía de los sentidos, de la fantasía, de la concupiscencia, de la lógica utópica, de los desordenados contactos sociales... para introducir desviaciones»³⁴.

Tentar es probar. Pero esta palabra posee diversos significados. Las criaturas nos tientan por su hermosura que, cautivando los sentidos, pone en peligro la luz de la razón, y por las sugerencias y el espectáculo de los desórdenes.

«Si todo hombre está expuesto a las tentaciones de Satanás... no toda tentación es causada por el demonio. La teología, por una parte, ha de afirmar la posibilidad real de toda tentación; por otra, no está capacitada para decidir con seguridad si un determinado impulso al pecado viene directamente del demonio»³⁵.

Incluso Dios tienta, pero no para inducir al pecado. Es otro el sentido de tal tentación. El libro de la Sabiduría dice: «Dios los ha sometido a prueba y los ha encontrado dignos de El; los ha probado como el oro se prueba en el crisol» (Sap. 3, 5-6). Si Dios permite que seamos solicitados por toda clase de apariencias y por toda suerte de males, no es para saber cómo reaccionaremos.

«El conoce las cosas todas —hasta la pluma que caerá mañana del ala de un pájaro— desde toda la eternidad, pero esto de ninguna manera significa que la historia sea un mero desarrollo de un guión totalmente concluido de antemano. Lo que sucede es que todos los momentos del tiempo están presentes en la eternidad divina. Dios ve, —en su propio *nuc*, es decir,

34. PABLO VI, Aloc. *Liberaci dal male*, o. c.

35. D. ZÄHRINGER, o. c., 803-4.

siempre— cuanto las criaturas hicieron, hacen y harán, en el instante preciso en que lo realizan, y, por tanto, su conocimiento goza de una eterna frescura de vida y de novedad»³⁶.

Santiago escribe: «que nadie si es tentado diga: ¡es Dios quien me tienta!. Pues en Dios no hay mal alguno, y El a nadie tienta» (Iac. 1, 13). Pero Dios sí permite la tentación, que es ambivalente y que ayuda a pedir el aumento de la gracia y al progreso de las virtudes³⁷.

De otra manera, se puede probar a alguien intentando arrastrarlo a la catástrofe. El diablo, la «serpiente antigua» (Apoc. 12, 8), tienta al primer hombre, en el Paraíso (Gen. 3). Se afana apasionadamente en engañarnos: «Temo —escribe el Apóstol a los de Corinto— que vuestros pensamientos se corrompan, a ejemplo de Eva, seducida por la astucia de la serpiente» (2 Cor. 11, 3). El diablo se aprovecha de nuestra soberbia, debilidad y demás pasiones, «se aprovecha de nuestra incontinencia» (1 Cor. 7, 5). E incluso se aproxima al mismo Jesucristo para tentarle (Mt. 4, 1-11).

El Concilio Vaticano II enseña que «los hombres, engañados por el maligno, han cambiado la verdad divina por la mentira, sirviendo a las criaturas más que al Creador, o viviendo y muriendo sin Dios en este mundo, están expuestos a la desesperación final»³⁸.

Es en este último sentido como utilizamos el concepto de tentación, aplicándolo a la escena del libro de Job en que Satán maquina contra el santo varón. Santo Tomás, en su *Expositio*, al encararse con el tema que encabeza este apartado, parece que ya da por visto, y que presupone, lo que en páginas precedentes apareció: petición de permiso, permisión divina, fin de la actuación diabólica, etc... El Angélico se centra no en el plano teológico, sino en el más terreno plano práctico, abordando la cuestión desde la perspectiva psicológica y ejecutoria del demonio, dejando de lado cuestiones ascéticas que incumben más a la perspectiva humana.

Los comentarios al respecto los hemos agrupado en cuatro epígrafes: malicia del demonio y, como resultante, su astucia;

36. J. MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás*, New York, 1944, 48.

37. Cfr. Ch. JOURNET, *o. c.*, 226-7.

38. Conc. Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, n. 16.

y, por decirlo de alguna manera, la preparación del terreno, por parte del demonio, centrándose en las personas y defectos que más fácilmente le secundan, aunque su táctica no sea, en ningún momento, infalible; y finalizamos con la idea de que para que haya el mínimo margen de falibilidad, el demonio agudiza su astucia.

4.1. *Malicia*

Más o menos, la malicia, como cualidad diabólica ya ha venido apareciendo en el curso de todo este estudio, al estudiar el definitivo anclaje en el mal del demonio, su voluntad de oposición y odio a Dios y, por El, a las criaturas, etc... De todas formas, aunque es evidente y no necesita explicación el hecho de que el demonio carece de todo bien moral, el Aquinatense alude en algunas ocasiones de manera más expresa a la malicia de Satán³⁹.

Conectando con un epígrafe anterior —afán de degenerar— Santo Tomás pone como principio de toda condenación y mal moral precisamente esta cualidad: la malicia; usa la palabra latina «*malitia*», que expresa la idea de maldad, engaño, fraude, conseguir unos fines sin reparar en la maldad de los medios, etc... Cuando es aplicada al demonio, además de contener en el concepto todo lo indicado, le añade una nota determinante: el fin que pretende, en sí, es el más malo, y, por tanto, su malicia es radical y absoluta, impregna todo acto por estar ya previamente viciada la intención. Es decir, el diablo está voluntariamente imposibilitado de manera absoluta para todo género de acto bueno o indiferente.

a) *Raíz*

Santo Tomás señala veladamente la profundísima raíz de la malicia del diablo, que se muestra en todas sus actuaciones

39. Actualmente —y teniendo como telón de fondo el protestantismo liberal— la declaración del Concilio Lateranense IV expuesta más abajo, es la piedra de toque para la demonología contemporánea. De la hemeneùtica de este texto y de la adhesión al Magisterio, incluso contando con la jerarquía de las verdades, mana la interpretación del resto de textos, ya bíblicos ya magisteriales, acerca del demonio y su ser personal. El Concilio Lateranense IV afirma: *Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni sed ipsi per se facti sunt mali* (Dz. 800).

sobre los humanos; pone en el mismo plano penal y punitivo la condenación eterna y definitiva del demonio, tanto en cuanto a la eternidad del castigo, como en cuanto que será el fin de su intento de venganza contra Dios.

Comenta así la desesperación que provoca en el demonio el hecho de que llegará un momento en que no encuentre posibilidades para sus tentaciones:

*«Reputará al abismo como lleno de canas, es decir abocado a su fin e incapaz de evitarlo, porque lo viejo es débil y caduco; se deduce de ello que el diablo valorará la condenación definitiva del infierno tanto porque es el remate final de su condenación cuanto porque marca el fin de sus maquinaciones contra Dios»*⁴⁰.

A esta malicia diabólica, se le pueden asignar unas características que encontramos desperdigadas por todo el comentario tomista. De aquellos pasajes en que aparece esta idea de la malicia radical de Satán, podemos entresacar algunas de las más importantes a las que alude Santo Tomás: produce tanto tentaciones exteriores como interiores; de ella se deriva cualquier otro género o manifestación de mal; se encuentra a todo nivel y no repara en posibles éxitos, ya sean espectaculares o anodinos, todo lo aprovecha; y, sobre todo, es el principio de toda oposición a Dios y de toda condenación.

A Santo Tomás no se le olvida en ningún momento que la causa de las tentaciones no es exclusiva del demonio. De lo que sí está convencido, según ya vimos cuando se trató del «cuerpo perverso», es de que en todo pecado tiene alguna participación el demonio. Explica los dos tipos de tentaciones que puede sufrir un hombre, y en esta distinción aparece claro cómo la naturaleza sólo está herida y cómo no necesariamente la causa del pecado sea siempre el demonio. El contexto en que se encuadra el comentario se sitúa en el capítulo 4, al hablar de que Dios en algunos de sus ángeles halló malicia y de que condenará a los perversos.

40. *«Aestimabit abyssum, idest profundum maris, quasi senescentem, idest quasi finem habentem et quasi impotentem ad absorbendum ipsum: nam quod senescit, et debile est et fini propinquum; ex hoc autem significatur quod diabolus damnationem inferni non tantum aestimat ut propter eam desinat contra Deum niti ac si eius damnatio esset terminanda.»* In *Iob* 41, 23; *ed. c.*, 411, 227 a.

«La vida de santidad de un hombre se consume de dos maneras: una, por corrupción interior, lo que da a entender con las palabras *serán consumidos por la polilla*, porque así como el vestido es consumido por la polilla que de él nace, así se consume la justicia del hombre por aquello que está en él mismo, como la concupiscencia, los malos pensamientos, etc.; y de otra manera, por las tentaciones exteriores, como indican las palabras *de la mañana a la tarde serán cortados*»⁴¹.

Después de este pequeño preámbulo, se adentra en la explicación de la caída o, por el lado positivo, de los resortes humanos para no dejarse inducir a pecar.

«Hay que considerar que la tentación interior no derriba al hombre súbitamente, sino poco a poco, al no cuidarse de reprimir en sí mismo el brote del pecado, según aquello del Eclesiástico 19, 1: *el que desprecia las cosas pequeñas, poco a poco caerá*, igual que es consumido por la polilla el vestido que no es sacudido. Pero la tentación exterior, a veces, derriba súbitamente al hombre, como a David (2 Reg. 11, 2) que cayó en adulterio con sólo mirar a un mujer, o como otros que, en medio de los tormentos, negaron su fe»⁴².

Como luego expondría en otras obras suyas, al tratar más sistemáticamente del pecado, éste unas veces tiene inicio —que no causa— en la sugestión diabólica, pero siempre la voluntad

41. «Vita iustitiae in homine consumitur dupliciter: uno modo ex interiori corruptione, quod significat cum dicit *consumuntur velut a tineae*; sicut enim vestimentum consumitur a tineae quae ex eo nascitur, ita iustitia hominis consumitur ex his quae in homine sunt sicut est corruptio fomitis, malae cogitationes et alia huiusmodi; alio modo ex exteriori tentatione, quod notatur in hoc quod dicit *de mane usque ad vesperam succidentur*.» In *Iob* 4, 19; ed. c., 522, 33 a.

42. «Sed considerandum est quod interior tentatio non subito hominem prosternit sed paulatim, dum per negligentiam aliquis in se ipso peccati initia reprimere non curat, secundum illud Eccli.: *Qui minima negligit paulatim defluit*, sicut etiam vestimentum quod non excutitur, a tineae consumitur; exterior vero tentatio hominem plerumque subito prosternit, sicut David ad aspectum mulieris in adulterium prorupit et etiam multi in tormentis fidem negaverunt». *Ibidem*, 530, 33 a-b.

humana es la causa del pecado en cuanto tal ¿Dónde radica entonces la malicia del demonio? Parece que Santo Tomás apunta la respuesta en una doble dirección: por un lado, en la tentación directa —no tanto como prueba sino como búsqueda de *aversio a Deo*. Por otro lado, sirviéndose de la misma naturaleza herida; es decir, por continuar con la metáfora de Santo Tomás, viene a alimentar la polilla que ya está en el mismo vestido.

b) *Amplitud*

El Aquinatense vuelve a tratar el tema de la malicia del Adversario considerándola ahora en cuanto a su extensión. Afirma que el demonio sabe aprovechar cualquier ocasión, y servirse de ella, para conseguir lo único que le importa: la *aversio a Deo* de las criaturas, y con una actitud premeditada, no por debilidad o descuido, como pueden producirla y producírsela las criaturas a sí mismas. En el fondo es este el motivo último de su malicia: buscar la aversión a Dios de todo cuanto pueda, con premeditación, con pleno conocimiento de lo que trama y de sus consecuencia, con plena conciencia de que se afana por comunicar el puro mal objetivo, es decir, de incitar al pecado.

En este sentido, cuando en el discurso de Yavé se narran las consecuencias de los movimientos leviatánicos en el mar, el Angélico los comenta referidos a la actuación del demonio y hace ver cómo en su «*deambulare*» por el mundo rondando al hombre, se sirve tanto de las tentaciones que él mismo lanza, como de las pasiones desordenadas del hombre mismo. En el pasaje que a continuación vamos a citar, Santo Tomás juega con dos palabras: lo profundo y la superficie. Parece que con ellas viene a remachar una idea ya expuesta: lo profundo alude a las sugerencias interiores al hombre para conseguir el desorden; la superficie se refiere a las tentaciones exteriores; ambos campos o zonas, claro está, siempre necesitan del consentimiento libre del hombre, y, por lo tanto, los daños que vienen a darse por la zona de la superficie, emergen siempre de lo profundo.

Santo Tomás, como en todo el comentario, glosa primeramente la exposición naturalista expresada por la Escritura y

salta luego a su significado ascético. En este caso se sirve de un opinión puramente zoológica de Plinio⁴³.

«Nos dice Plinio que hay en el mar oriental unas bestias de tal envergadura que revuelven el mar desde el fondo originando tempestades, bestias del género cetáceo; por eso se lee (en Job): *hará hervir como una holla el fondo del mar* (...) y esa agitación se inicia en lo más profundo para llegar a la superficie, por eso añade: *y lo prondrá como cuando hierven los ungüentos* que hacen más espuma y mayor agitación en la superficie que la simple agua»⁴⁴.

Hasta aquí la explicación zoológica del fenómeno, y ahora da el salto hasta su comentario demonológico:

«Con esto se da a entender la turbación que el diablo produce en el mundo. Porque si grande es su efecto cuando la turbación es en lo profundo, no es menor cuando aquella se produce en la superficie; y añade *detrás de él lucirá la senda*, porque, así como sucede en las embarcaciones, a su paso va dejando una estela como resultante de su turbación»⁴⁵.

Al comienzo de las descripciones de los monstruos, en el discurso de Yavé⁴⁶, el Angélico se pregunta el «porqué» de tomar como ejemplo dos animales tan grandes —los más grandes— y poderosos. Santo Tomás lo explica por un doble

43. Cfr. TOMAS CANTIMPRATANO, *VI De naturis rerum*, 107; PLINIO, *IX Naturalis historia*, c. 3.

44. «Dicit autem Plinius quod 'quaedam beluae sunt in mari orientali tantae magnitudinis ut ab imo vertat maria' et faciant tempestates in mari, quae quidem beluae ad naturam ceti pertinere videntur: et ad hoc significandum subdit *Fervescere faciet quasi ollam profundum mare...* et incipit haec commotio a profundo et pervenit usque ad aquae superficiem, unde subdit *et ponet quasi cum unguenta bulliunt*, quae scilicet faciunt maiorem spumam et commotionem in superficie quam simplex aqua», in *Iob* 41, 22; *ed. c.*, 384, 226 b.

45. «Hoc autem significatur turbatio quam diabolus concitat in hoc mundo. Et sicut facit magnum effectum quando movetur in fundo maris, ita etiam facit magnum effectum quando movetur in superficie, et ad hoc significandum subdit *post eum lucebit semita*: sicut enim quando navis movetur per mare, ad longum spatium vestigium navis transeuntis relinquitur propter commotionem». *Ibidem*, 396, 226 b -227 a.

46. Cfr. *Job* 40, 10.

motivo. Uno primero lo constituye la dignidad; un segundo, la malicia. Ambos encierran tácitamente una noción de poderío descomunal: tanto la sublime dignidad como la supina malicia escapan a los límites de lo vulgar. Precisamente aquí está, en parte, el abismo que separa a los ángeles buenos de los malos, según comenta el Aquinatense:

«Así los ángeles fieles tienen superioridad sobre la dignidad de los hombres (...) así también los demonios tienen sobre los hombres cierta superioridad y primacía de la malicia, por eso se les describe bajo la figura de ciertos animales superiores y monstruosos»⁴⁷.

c) *Objetivo*

Ahora bien, malicia ¿para qué?. Santo Tomás contesta como subiendo por unos peldaños y culminando con la respuesta absoluta: malicia para la intención inicial, malicia para oponerse a los hombres, malicia para la misma tentación, malicia para arrastrar al mal, y, sobre todo, malicia para ser el adversario de Dios. Si el hombre es hombre gracias al fin natural y sobrenatural que tiene señalado, la malicia del demonio se centrará en apartarlo de dichos fines, pero no porque le importe en absoluto el hombre, ni su fin último, sino que apunta a algo más terrible: a impedir los planes de Dios, es decir, a impedir que el hombre consiga su fin no en cuanto fin del hombre, sino en cuanto que es un plan divino. Y aquí surge una cuestión importante —ya conocida— como nota de la maldad diabólica: si los fines que Dios señala en la naturaleza no conllevan ni su anulación ni encorsetamiento, sino al revés, y el demonio ataca todo fin impreso por Dios en la criatura libre, la conclusión es obvia: el diablo es adversario no sólo de lo sobrenatural que hay en la criatura, sino incluso también de lo esencialmente natural al hombre.

Por eso, Santo Tomás, cuando Yavé comienza su discurso, deja palpablemente claro cómo lo que Dios quiere resaltar es la

47. «Sicut angeli habent supra hominum dignitatem (...), ita etiam daemones excellentiam quandam et principatum in malitia supra homines habent, et ideo sub figura quorundam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur». In *Iob* 40, 10; *ed. c.*, 239, 215 b - 216 a.

malicia de Satán. Partiendo de la frase del libro de la sabiduría en la que se afirma que «por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sap. 2, 24), da a esa muerte el sentido de muerte corporal pero, sobre todo, el de muerte definitiva:

«Anteriormente⁴⁸ ya se recordó que Satán fue el comienzo de la adversidad; y aquí, mientras los amigos de Job se empeñan en poner la causa de oposición a él en sus propios pecados, el Señor habla como punto final de la disputa de la malicia de Satán como principio de oposición y de toda condenación humana»⁴⁹.

Todo esto, respecto a la intención maléfica de Satanás, que al ponerla por obra, cobra una cualidad muy importante en todo su «*deambulare*»: la astucia.

4.2. Astucia

En uno de los epígrafes del capítulo 1⁵⁰, ya se mencionó lo que Santo Tomás entendía por la astucia diabólica. En aquella ocasión comparaba las palabras *satanae circuitus* a la cualidad de «astuto» que ahora asigna al demonio⁵¹. Allí comentaba:

«Acertadamente se designa la astucia por el rodeo, así como la santidad se designa por la rectitud»⁵².

Lo que parece entenderse por tal rodeo —como se verá en lo sucesivo— es, por una parte, rodeo en cuanto actividad incansable, de merodear a sus posibles víctimas, de rondar en espera de la oportunidad propicia, incluso dando idea de asaltos continuos, de no darse jamás por vencido, de estar constantemente atacando, más o menos intensamente, en espera del

48. Cfr. *Job*, 1, 12.

49. «Quia etiam supra commemoratur Satan fuisse principium adversitatis ipsius; et sic dum amici Iob causam adversitatis eius ad ipsum Iob referre niterentur putantes eum propter sua peccata fuisse punitum, Dominus quasi finalem determinationem disputationi adhibens, agit de malitia Satan quae fuit principium adversitatis Iob et est principium damnationis humanae». in *Iob* 40, 10; *ed.c.*, 265, 216 a.

50. Cfr. punto 1.4.1. de la tesis: «*Satanae circuitus*».

51. Cfr. in *Iob* 1, 7; *ed. c.*, 365, 9 a.

52. «Convenienter autem per circuitum calliditas designatur, sicut per rectum simplex iustitia». *Ibidem.*, 369, 9 a-b.

cansancio o de la desesperación. Por otra parte, el rodeo indica mentira, engaño, fraude, y precisamente este es uno de los puntos en que nos apoyábamos al tratar de su afán degenerativo: hace ver la felicidad falsa y pasajera como absoluta.

Estas son, al menos, las dos notas características que señala Santo Tomás cada vez que trae a colación la astucia satánica. De todas formas, deja clara una cosa: hablar de la astucia del demonio —tener noticia de ella— es un tema bien distinto a conocer en qué consiste precisamente, y desenmascarar las tretas que tiende, algo imposible dado que el hombre no alcanza el grado de perspicacia y entendimiento que posee el demonio. Así lo comenta al glosar una de las retóricas preguntas que Yavé dirige a Job:

«Dice: *¿Quién descubrirá la faz de su vestido?*, como si dijera: *¿qué hombre puede llegarse hasta el Leviatán de forma que pueda desvelarnos su rostro?*. Con esto se da a entender que ningún hombre es capaz de descubrir las astucias del diablo»⁵³.

Muy lacónico el Angélico, pero, a la vez, muy claro si se tiene en cuenta que siempre da al demonio un primacía de poder por su naturaleza espiritual pura, superior a la humana.

Santo Tomás deja ver las dos facetas que antes señalábamos sobre el rodeo o, en definitiva, las dos componentes de toda tentación: o persistencia o engaño, o ambas a la vez. En este caso, tomando una parte por el todo, afirma categóricamente:

«El diablo (se traga a los hombres) como por dos puertas a saber: la violencia y la astucia»⁵⁴.

a) *Violencia y engaño*

Estas son las dos armas de las que se sirve el demonio, y resulta bien comprensible: van dirigidas contra la razón —el

53. «*Dicit quis revelabit faciem indumenti eius?*, idet quis homo potest accedere ita prope cetum ut a praedictis operculis possit faciem eius detegere? Per quod datur intelligi quod astutias diaboli nullus homo sufficit aperire». In *Iob* 41, 4; *ed. c.*, 56, 222 b.

54. «*Quos absorbet quasi duabus portis, scilicet violentia et astutia*». In *Iob* 41, 5; *ed. c.*, 76, 223 a.

engaño— y contra la voluntad —la violencia—, salvaguardada siempre la condición de personal y voluntario que debe tener todo pecado para que sea tal. Tema este que, conocido por el demonio, es también objeto de su astucia: sus armas casi nunca llegarán a anular la inteligencia o la voluntad de un hombre, porque sabe que así como Dios quiere la adoración voluntaria y libre, tampoco puede darse verdadera aversión a Dios sin libertad.

A pesar de que Santo Tomás afirmara que los recursos astutos del demonio son parcialmente desconocidos para el hombre, basado sin embargo en lo revelado en el libro sagrado —tanto por las palabras de Yavé como por las de Satán— descubre algunos rasgos sobre dicha astucia.

b) *Intermediarios*

En un primer paso, el Angélico se fija en la táctica que emplea con Job buscando su desesperación, y señala dos detalles. El primero resalta cómo el Adversario consiguió la ruina de Job en todo: bienes materiales, honra, prole, etc., y sólo le deja a su mujer, viendo en ella a una especie de Eva que cooperaría, sin saberlo, contra su marido:

«Las palabras de consuelo logran de ordinario aliviar las dolencias de los hombres. Pero al doliente Job sólo le dirigen palabras exasperantes, y tanto más irritadoras cuanto es mayor la intimidad de quien las dice; y su mujer fue la única persona a la que dejó indemne el diablo como medio para probar el corazón del varón justo, como se valió de la mujer para perder al primer hombre⁵⁵»-⁵⁶.

El segundo detalle que señala es un añadido al primero: no sólo una mujer, sino también los únicos amigos que van a visitarle son medio de prueba:

55. Cfr. *Génesis* 3, 1.

56. «Solent etiam afflictiones hominum verbis consolatoriis relevari, sed afflictio Iob verba exasperantia dicuntur, tanto magis provocantia quanto a persona magis coniuncta proferuntur, sequitur enim *Dixit autem illi uxor sua, quam solam diabolus reliquerat ut per eam viri iusti mentem pulsaret qui per feminam primum hominem deiecerat.*» In *Iob* 2, 9; *ed. c.*, 147, 17b - 18a.

«El diablo se empeña en desesperar al santo Job, no sólo valiéndose de su mujer, sino también de sus amigos, quienes, no obstante haber venido a consolarlo, sin embargo comenzaron a increparle»⁵⁷.

Unos capítulos más adelante señala de nuevo este aspecto de una manera más clara:

«Todo se le atribuye al diablo como instigador. Y se le llama hablador de falsedades, que se presenta cara a cara, porque al llamarlo instigador, se está refiriendo a sus amigos, que le llevan la contraria»⁵⁸

En este sentido, es de experiencia cotidiana que el demonio se sirve de personas que, ignorantes de la transcendencia de sus actos, cooperan, sin saberlo, con la labor del adversario. Un comentario de Lamparter sobre los anteriores pasajes de la *Expositio* aclara lo que queremos decir:

«Los amigos vienen con la laudable intención de consolar a Job; le hablan uno tras otro, y se mudan rápidamente en perseguidores, remueven el hierro en la herida. Al desgraciado Job y a sus lamentos se oponen con sus consideraciones sobre la justicia de Dios (...). Quieren hacer el bien, sus palabras reflejan una fe inquebrantable, sus argumentos concuerdan con la tradición teológica de Israel, su lógica es irreprochable. Sin embargo, sin darse cuenta, favorecen los planes satánicos y mientras más se encarnizan sobre Job para inducirle a reconsiderar su justicia, más le harán entrar en tentación»⁵⁹.

c) *Convertir en «tierra»*

Si en los pasajes anteriores señala las ocasiones en que, por sugestión, se ponen ante Job como prueba, ahora en cam-

57. «Non solum per uxorem diabolus mentem beati Iob exasperare nitebatur sed etiam per amicos, qui quamvis ad consolandum venerint tamen ad verba increpationis processerunt». In *Iob* 2, 11; *ed. c.*, 192, 18 b.

58. «Totum hoc diabolo attribuit quasi instiganti: ipsum ergo vocat falsiloquum contra suam faciem suscitatum quia intelligebat instigante diabolo amicos suos contradicentes ei.» In *Iob* 16, 10; *ed. c.*, 96, 102 a.

59. H. LAMPARTER, *o. c.*, 18.

bio, se fija Santo Tomás en aquello que el demonio pone sin intermediarios. En varias ocasiones apunta dos de las tácticas que el adversario empleó contra Job, e indica que, en este personaje, está representada la totalidad de los hombres. A este respecto, no podemos olvidar que las tentaciones del demonio que aparecen en este libro de la Escritura, apuntan a la desesperación, acompañada de falta de fe, etc.; como más adelante veremos, el Angélico señala otras tácticas de Satán para otros pecados.

Santo Tomás analiza primero por qué la Escritura llama con el nombre genérico de «tierra» al grupo de los malos, cogidos por la astucia diabólica:

«La acción del justo no se aparta ni de su principio, que es la voluntad de Dios, ni del fin que se propone; luego justamente se les atribuye la rectitud. Sin embargo, es propio de los astutos aparentar una cosa, pero intentar otra distinta; así, cuanto hacen ver con sus obras, se sale de los extremos, porque no concuerda ni con la voluntad ni con el fin. Lógicamente, pues, se dice que los astutos rodean, y por esta razón está escrito en el salmo 11, 9, que *los astutos andan alrededor*. Pero, aunque el diablo use el ardid de su astucia para con todos, tanto buenos como malos, sin embargo, tan sólo consigue los efectos con los malos, que con propiedad se llaman 'tierra'. Porque estando el hombre compuesto de naturaleza espiritual y de carne terrena, su mal consiste en que dejando los bienes espirituales a los que le guía su razón, se apegue a los bienes terrenos que le corresponden según su carne terrena; consecuentemente los malos, por secundar la naturaleza terrena, son justamente llamados *tierra*»⁶⁰.

60. «Igitur actio iusti a suo principio quod est voluntas et fine intento non discrepat, convenienter iustis ascribitur rectitudo; callidorum autem est aliud praetendere et aliud intendere, et sic id quod demonstrant ex suo opere exit ab extremis dum nec voluntati concordat nec fini: unde recte callidi circuire dicuntur, propter quod scriptum est '*In circuitu impii ambulant*'. Sciendum vero est quod etsi diabolus erga cunctos tam bonos quam malos calliditatis suae studio utatur, effectum tamen calliditatis suae in solis malis consequitur; qui recte terra nominantur: cum enim homo compositus sit ex natura spirituali et carne terrena, malum hominis in hoc consistit quod, derelictis spiritualibus bonis ad

El comentario de Santo Tomás es, de por sí, suficientemente explicativo; pero si a él le añadimos lo visto en «malicia» y «afán de degenerar», se llega a comprender con más claridad la astucia diabólica⁶¹.

d) *Tácticas*

El Aquinatense descubre igualmente otro detalle de astucia en el modo como el diablo ronda y tienta a Job. Según se leerá luego en la cita textual, se advierte que una de las constantes de la acción satánica en el mundo es, por decirlo de alguna manera, una estudiada táctica; es una experiencia comprobable siempre y en todas partes, que el hombre que llega a poder llamarse con toda propiedad «perverso», no alcanza este estado de aversión a Dios sino de un modo progresivo. La labor que el demonio emprende para desequilibrar la balanza entre las dos fuerzas señaladas por Santo Tomás —la naturaleza espiritual y la carne terrena, la luz de la razón y el instinto animal— es muy elaborada y paulatina; el demonio, para ganarse con afianzamiento un alma, debe actuar siempre con la táctica de «menor a mayor»; es decir, por astuto, por viejo —«más sabe el diablo por viejo que por diablo»— conoce que la corrupción de un alma gozará de más probabilidades de éxito si la descomposición se inicia por lo pequeño; conoce que sus grandes victorias deben venir precedidas de otras más pequeñas. Es una táctica de anestesia, de ir inhibiendo a las almas respecto a la gracia o la penitencia, de ir haciéndolas insensibles al bien espiritual.

Aunque las siguientes palabras del Aquinatense se refieran al pecado propuesto por el libro de Job —la desesperación—, se advierte que guardan un paralelismo perfecto respecto a otros pecados:

quae secundum rationalem mentem ordinatur, terrenis bonis inhaeret quae sibi competunt secundum carnem terrenam: et ideo mali inquantum naturam terrenam sequuntur recte terra dicuntur.» In *Iob* 1, 7; *ed. c.* 372, 9 b.

61. En este sentido, es altamente ilustrativa una somera pero contundente exposición de Auer sobre Satanás y su eficacia en la historia de la destrucción del mundo. Cfr. J. AUER, *o. c.*, 598-616.

«Para que Job sintiera la propia aflicción por cada una de sus desgracias y se excitara así todavía más a la desesperación, comenzó Satanás a afligirlo por una desgracia menor y poco a poco fue pasando a mayores»⁶².

Aquí puede parecer que nos contradecemos. Si antes hemos indicado que Satán pretende ir embotando las almas y hacerlas insensibles con una paulatina corrupción y endurecimiento, ¿cómo ahora el demonio pretende que se sienta una progresiva sensibilización?. La explicación es bien sencilla y guarda relación con aquellas dos fuerzas antes señaladas: naturaleza espiritual y carne terrena. Satanás persigue la atrofia para los bienes de la primera y la hipersensibilidad para los de la segunda, de tal manera —no hay más que conocer un punto este aspecto de la teología paulina— que el afán de los bienes de la carne es el mismo que embota el de los bienes del espíritu y entorpece la luz de la recta razón.

e) *El fraude satánico*

En la *Expositio*, el Aquinatense se permite señalar dos modos por los que la astucia del diablo prueba a vencer en las almas, y son estos: el terror y el engaño.

En uno de los pasajes del discurso de Yavé en que señala la superioridad neta del Leviatán, le dirige a Job unas preguntas con la respuesta pagada:

«¿Por ventura multiplicará ruegos para contigo? ¿O te dirá palabras blandas? ¿Por ventura hará pacto contigo? ¿O le recibirás como siervo?»⁶³.

Santo Tomás aclara y glosa la respuesta negativa; pero advierte que a pesar de que el demonio, como ser superior, jamás será superado ni doblegado por el hombre para servirse

62. «Et ideo ut a singulis adversitatibus Iob propriam afflictionem sentiret et sic magis ad impatientiam commoveretur, incepit Satan a minori adversitate Iob affligere et paulatim processit ad maiora.» In *Iob* 1, 12; *ed. c.*, 625, 12b.

63. «Numquid multiplicabit ad te preces, aut loquetur tibi mollia? Numquid feriet tecum pactum, et accipies eum servum sempiternum?» *Job* 40, 22-23.

de él como de un esclavo, sin embargo puede aparentar dicho estado de esclavitud como fraude y engaño, pues en el fondo, el demonio, si el hombre se aviniera a pactar con él, sería realmente el que tuviera el papel de dueño, aunque aparentara el de servidor.

«Se da a entender que el diablo no teme al hombre como para presentarle, por temor, súplicas en calidad de superior o más fuerte, o halagos o pacto o servidumbre; pero si aparentemente lo hace, es con el fin de engañar al hombre y sojuzgarlo»⁶⁴.

El Aquinatense, cuando trata del fraude satánico, tiene claro que es el engaño más terrible y mortífero de los existentes. Señala que el demonio suele engañar con promesas de prosperidad y placer terreno, pero el fraude no está en que luego Satanás no cumple lo pactado, sino en algo bastante más grave; es decir, si engañar es ocultar la verdad o parte de la verdad, el demonio no engaña sobre la verdad de sus promesas —y aún esto, relativamente— sino sobre algo más radical: sobre la verdad misma⁶⁵.

f) *El terror*

Ya dijimos que la violencia y el terror son el segundo aspecto en que se manifiesta la astucia diabólica para las tentaciones: un aspecto quizá más burdo y no tan delicado como el engaño, pero, a la postre, también efectivo. Por un lado, quedó ya vista la persistencia y continuidad de la tentación como arma para ir evitando y rindiendo toda posible resistencia, e ir inyectando desaliento. Respecto al terror, lo extrae Santo Tomás al interpretar una frase que Yavé dirige a Job:

«Alrededor de sus dientes hay espanto»⁶⁶.

64. «Per quae omnia datur intelligi quod diabolus non timet hominem ut ei quasi superiori aut fortiori preces ex timore aut blanditias aut pactum aut servitutem exhibeat; et si huiusmodi simulet facit ad hominum deceptiones, ut potius eos sibi subiciat quam eis subiciatur.» In *Iob* 40, 23; *ed. c.*, 581, 220 a.

65. Cfr. in *Iob* 41, 9; *ed. c.*, 158, 224 a.

66. «Per girum dentium eius formido.» *Job* 41, 5.

Como ya vimos en el capítulo I al considerar el sentido de lo que la Escritura llama «*dentes demonii*», el Angélico señala una doble faceta al respecto. Por una parte, el miedo al demonio —no en cuanto que induce al pecado, pues miedo sano es éste, sino miedo en cuanto a su poder— empuja y facilita el pecado. Por otra parte, también por «dientes del demonio» se entienden aquellas personas que con su fuerza y sus medios cooperan al mal:

«significa el terror que el diablo infunde aquí a los hombres para, mediante él, inducirles al pecado; y puede afirmarse que sus dientes son los demás demonios y los hombres perversos que emplean su fuerza de terror para inducir al mal a otros»⁶⁷.

Una vez considerados estos dos apoyos de la intención del diablo, acercándonos un poco más a su acción sobre el hombre, es hora de considerar a qué objetivos inmediatos apunta.

4.3. Selección de personas y medios

Santo Tomás, en estos retazos de demonología, deja una notable marca de carácter, diríamos, vitalista o existencialista —sin incluir en estos conceptos las connotaciones filosóficas—; es decir, aborda continuamente la temática del demonio desde un plano práctico y no tanto teórico. Capta perfectamente que el estudio sobre el Adversario carecería de sentido si se desligara de la riquísima e inabarcable experiencia de la vida misma.

Es por esto por lo que en los pasajes que nosotros agrupamos en este epígrafe, aparece siempre claro el matiz «experencial» y deja de lado la problemática teórica.

El Aquinatense parte de la descripción de Leviatán y Vehemot⁶⁸ para comentar cuáles son aquellos tipos de personas y objetos de los que se sirve Satán para tentar.

67. «Significatur terror quem daemon hominibus incutit ut per hoc eos impellat ad peccandum; et potest dici quod dentes eius sunt ceteri daemones, vel etiam mali homines qui potentia sua alios terrendo ad malum inducunt.»
In Job 41, 5; ed.c, 86, 223 a.

68. Cfr. *Job*, capítulos 40 y 41.

a) *Explotar el «fomes peccati»*

Su punto de partida coincide, aunque Santo Tomás no lo mencione expresamente, con aquel de la doctrina de San Juan: todo proviene de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la soberbia de la vida. Efectivamente, a poco de iniciar Yavé la descripción de Vehemot, ya comenta:

«El diablo realiza principalmente su obra en estas tres clases de hombres: en los soberbios, en los sensuales y en los volubles o entregados a las preocupaciones de este siglo»⁶⁹.

La explicación a esta tesis es bastante patente: conseguir que el fin último objetivo del hombre sea suplantado por otro subjetivo y falso: el yo, el placer, o los bienes materiales.

Al llegar el turno a Leviatán, un capítulo más adelante, Santo Tomás vuelve a remarcar la misma idea aunque con distintas palabras. El contexto del comentario es el pasaje en que el Señor dice a Job que el estornudo del Leviatán origina un resplandor como de fuego⁷⁰. Anteriormente, Santo Tomás ya interpretó que dicho estornudo son las tentaciones del demonio; ahora comenta en qué consiste el resplandor:

«Se da a entender con esto que a causa (del estornudo) de la agitación de la cabeza del diablo, es decir, de sus tentaciones, se emite un resplandor de fuego, a saber: de ira, o de concupiscencia, o de vanagloria»⁷¹.

De todas formas, si bien coloca este triple aspecto en el origen de todo pecado, hay un momento en el comentario donde señala una distinción acertada. Se refiere a este mismo tipo de pecados pero cometidos internamente, y advierte que también a este ámbito alcanza el demonio mediante sus sugerencias. Es decir, incluye aquí la afirmación de que el hombre

69. «Tribus generibus hominum maxime gladius diaboli habet effectum, scilicet in superbis, voluptuosis et instabilibus seu curis saeculi deditis.» In *Iob* 40, 18; *ed. c.*, 470, 218 b.

70. Cfr. *Iob* 41, 9.

71. «Significatur autem per hoc quod per commotionem capitis diaboli, idest per tentationes ipsius, emicat splendor ignis, scilicet irae aut concupiscentiae aut etiam inanis gloriae.» In *Iob* 41, 9; *ed. c.*, 156, 223 b.

no es un simple coto cerrado a cuyo interior el demonio no tiene acceso. Indudablemente, si todo conocimiento empieza por los sentidos, toda tentación se inicia también por ellos, pero la actividad diabólica no es meramente pasiva; es decir, el adversario no se limita a presentar una ocasión externa y esperar pacientemente que el hombre reaccione sino que, de alguna manera, también llega al interior mediante sus sugerencias y sirviéndose del principio de oposición que ya hay dentro del mismo hombre. El problema viene cuando se trata de calibrar hasta qué punto el inclinarse a la sugestión mala es producto de las pasiones de una naturaleza herida o de la tentación del demonio. La solución viene de la clásica y tradicional doctrina: ambos puntos de arranque no son alternativas excluyentes entre sí, sino más bien son dos piezas de la misma maquinaria.

Volviendo al contexto del pasaje tomista, Santo Tomás se refiere a este tipo de pecado —el interno, al que parece designar con el nombre de «en la sombra»— para hacer alusión a otros aspectos:

«La espada del demonio no sólo actúa en los montes, es decir, en los soberbios que hasta proporcionan alimento y mantienen a otras bestias del campo; sino que también en los hombres que viven como en la sombra del ocio que ellos mismos se procuran y hacen fomentar de forma que las sombras cubran a sus sombras; e, igualmente, en los hombres que se alimentan entre delicias»⁷².

Cuando se refiere al «ocio» lo hace Santo Tomás o bien en el sentido con que normalmente se entiende, o en cuanto a la carencia de acto externo no necesario para el pecado. Ambas acepciones son válidas. Al mismo tiempo indica en el mismo texto cuatro tipos de personajes a los que afecta la espada del demonio: los poderosos soberbios, los que son «alimentados» por ellos, los ociosos y los hedonistas.

72. «Gladius diaboli non solum effectum habet in montibus, idest in superbis, qui ei et ipsi herbas ferunt et bestias agri ludentes sustinent, sed etiam in hominibus qui in otio quasi in umbra vivunt, quam sibi multiplici studio continuare procurant ut sic umbrae protegant umbras, et qui in deliciis quasi in locis humentibus nutriuntur.» In *Iob* 40, 17; ed. c., 443, 218 b.

b) *La lujuria*

Santo Tomás, como teólogo y como santo era un gran conecedor de la naturaleza y del alma humana con toda su grandeza y toda su miseria; por eso acentúa muy intencionadamente otros rasgos de esa labor de captación del demonio. En concreto, se fija en uno al que da cierto realce. Es el siguiente: advierte que la lujuria, a la par que la soberbia, es el flanco que más intenta atacar el demonio.

En breves líneas expresa el Angélico, intercalando numerosas citas de San Agustín, todo un tratado de cómo se sirve el adversario de dicha inclinación lujuriosa para atenazar al hombre:

«Como dice Agustín ⁷³: *muchas veces, se dijo, algunos demonios se echaron sobre mujeres malvadas y apetecieron y realizaron concúbito con ellas; sin embargo, los demonios no hacen esto para deleitarse con el placer; su plan radica en inducir a todo los hombres a tales pecados, a los que mayormente se sienten inclinados; por eso, dice Agustín: ¿Quién no comprende el empeño enorme del espíritu maligno en autorizar con su ejemplo el crimen?* ⁷⁴, y por eso, él mismo dice en otro pasaje: *tales espíritus se deleitan con las obscenidades de la lujuria* ⁷⁵. Ahora bien, este deleite está expresado metafóricamente (...). A los que lanza a este pecado los tiene casi definitivamente amarrados por el gusto del placer (...) y si alguno atrapado en este vicio trata de escabullirse, reiteradamente viene a ser atrapado en diversas ocasiones» ⁷⁶.

73. Cfr. SAN AGUSTIN, *III De Civitate Dei*, 23 (PL.-41, 468).

74. Cfr. *Ibidem*, 25 (PL.-41, 73).

75. Cfr. *ibidem*, 4 (PL.-41, 50).

76. «Etsi enim, ut Augustinus dicit in XV De civitate Dei, quidam 'incubi saepe dicantur extitisse mulieribus improbi et earum appetisse ac peregissee concubitum', non tamen hoc agunt quasi coitu delectati, sed delectantur ad hoc quod homines ad peccata talia inducunt ad quae maxime sunt proni; unde Augustinus dicit in II De civitate dei 'Quis non intelligat quantum moliantur maligni spiritus exemplo suo auctoritatem praebere sceleribus?', et propter hoc, ut ipse in eodem libro alibi dicit, 'huiusmodi spiritus luxuriae obscenitibus delectantur', quae quidem eorum delectatio metaphoricè in verbis praemisissis exprimitur. (...) Quia quos in hoc peccatum deicit dulcedine voluptatis

Respecto a la lujuria y la soberbia, pecados que trata el Aquinatense en la *Expositio* como los anzuelos más usados por Satán, establece los pasos previos a la obra pecaminosa, y señala —referente a la lujuria— cinco. Para ello, se basa en una cita de Lombardo en su comentario a los salmos⁷⁷, y S. Tomás comenta:

«La lujuria es uno de los pecados más continuos y un peligro inminente, de forma que si uno no vence en los primeros momentos difícilmente podrá frenarse después; lo primero en este pecado es la mirada; lo segundo, el pensamiento, la imaginación; lo tercero, el deleite; lo cuarto el consentimiento; lo quinto, la obra»⁷⁸.

Todos estos factores que S. Tomás hace notar que juegan a favor del demonio, y que este mismo se encarga de secundar y favorecer, se pueden resumir en la doctrina ya conocida: las tres fuentes de las que arranca el pecado, que ya se revelaron en la carta primera de S. Juan, son las tres catapultas de las que se sirve el demonio que, al mismo tiempo procura ocultarse sirviéndose de otros hombres para inducir al pecado.

c) *Cooperaciones*

Hemos mencionado unas líneas más arriba ese «servirse de otros» porque es otra de las características que el Angélico pone como de importancia capital dentro del engranaje selectivo del demonio en lo que se refiere personas y medios. Ya contemplamos en un epígrafe anterior lo referente al «cuerpo del demonio»; aquí, nuevamente se debe resaltar la idea, pues no se entendería sin ella gran parte del satanismo en el mundo. Santo Tomás da de nuevo la idea de organización de las fuer-

finaliter ligatos tenet (...), quia si aliquis in hoc vitium delectus evadere nititur, diversis occasionibus iterato irretitur.» In *Iob* 40, 12; *ed. c.*, 348, 217 a.

77. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Glossa super Psalmos*, 34, 6 (PL.-191, 348).

78. «Quod quidem peccatum in lubrico positum est, ut nisi aliquis principia vitet vix a posterioribus possit pedem retrahere; primum autem in hoc peccato est aspectus oculorum quo mulier pulcra aspicitur et praecipue virgo, secundum autem est cogitatio, tertium delectatio, quartum consensus, quintum opus.» In *Iob* 31, 1; *ed. c.*, 12, 165 a.

zas del mal, pero una organización que califica de intencionada por parte de los hombres que se avienen, hasta socialmente, para la difusión del mal. El comentario del Aquinatense no necesita de posteriores explicaciones:

«*Su cuerpo es como escudos fundidos, que forman un cuerpo compacto. Es comparado el diablo a los hombres malos como la cabeza al cuerpo*⁷⁹, porque los pecadores se protegen unos a otros en su malicia, y vienen a ser como escudos del cuerpo diabólico. Y estos escudos como escamas no sólo son grandes sino hasta unidas: *Apiñado cómo escamas que se aprietan*, significando así el gran número de los malos. Y patentiza seguidamente cómo se ayudan perversamente para el mal: *la una se junta con la otra*, y es que, así como en los peces no se une cualquier escama con cualquier otra, sino ordenadamente, así también en los malos»⁸⁰.

d) *El demonio antes, durante y después de la tentación*

Ante todo este panorama del ataque del demonio al hombre, el Aquinatense se fija en tres momentos: un antes, un durante, y un después de la tentación, siempre desde la perspectiva del demonio. Los traza muy someramente, pero creemos que vale la pena reseñarlos.

El *antes* viene referido a la presunción diabólica de conseguir la aversión a Dios por parte de la criatura. El motivo es bien claro: si supusiera la imposibilidad de pecar, no tentaría.

79. Cfr. SAN AGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 39, 5 (PL.-37, 1807).

80. «*Corpus eius quasi scuta fusilia, quae quidem sunt continua, comparatur autem diabolus ad omnes malos sicut caput ad corpus, unde peccatores qui alios in malitia defendunt sunt quasi scuta corporis diaboli. Ostendit autem consequenter quod squamae aius non solum sunt magnae sed etiam compressae ad modum piscium multas squamas habentium, et hoc est quod subdit compactum squamis sese prementibus, per quod designatur multitudo malorum. Et perversa eorum concordia in malo ostenditur consequenter cum subditur una uni coniungitur, quia scilicet sicut in corpore alicuius piscis non quaelibet squama coniungitur cuilibet sed una uni per ordinem, ita etiam in multitudine malorum*». In *Iob* 41, 6-7; ed. c., 96, 223 a.

Lo comenta Santo Tomás tomando unas palabras del discurso de Yavé sobre Vehemot:

*«He aquí que sorberá un río y no se maravillará, y se promete que el río Jordán entrará por su boca. Todo esto se dice hiperbólicamente con relación al elefante; pero con relación al diablo, bajo cuya imagen se dice esto, viene a significarse la presunción por la que Satanás confía fácilmente en ganarse el consentimiento de todos los hombres volubles, aun cuando tengan algún conocimiento de Dios»*⁸¹.

Remarca claramente el 'aun cuando tengan algún conocimiento de Dios' que hace sobrar comentarios.

El *durante* se refiere a la sugestión. El Angélico, de la mano de la Escritura, la compara a la llama, que enciende e hierde, y le da unos calificativos muy elevantes: intensa, ardorosa, cálida, etc... Con razón comenta este aspecto en el momento en que el discurso de Yavé sobre el Leviatán versa sobre el alimento y la boca del monstruo. Al mismo tiempo, se establece un doble tipo de sugestión: la oculta y la manifiesta, que bien pueden aludir a la ignorancia del hombre respecto a si la sugestión es claramente diabólica o no, o bien se refiere a que sea una tentación vehemente y fuerte o a que lo sea de forma ladina y solapada.

*«Su aliento hace arder carbones, es decir, es tan caliente e intenso que basta para quemar (...) Y de su boca sale llama, porque el hálito que sale de su boca es tan cálido y ardoroso, que con razón puede compararse a la llama. Se da a entender con todo esto que el diablo enciende en el hombre el fuego del apetito perverso, bien con sugestiones ocultas, bien con sugestiones manifiestas»*⁸².

81. «*Obsorbebit fluvium et non mirabitur... habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius. Et haec quidem hyperbolice dicuntur secundum quod referuntur ad elephantem; secundum autem quod referuntur ad diabolum, in cuius figura haec dicuntur, significatur eius praesumptio qua se confidit de facili sibi incorporare per consensum omnes homines instabiles, etiam si habeant aliquam Dei cognitionem*». In *Iob* 41, 18; *ed. c.*, 460, 218 b.

82. «*Halitus eius prunas ardere facit, idest tan calidus et vehemens est quod sufficere ad prunas accendas (...) et flamma de ore eius egreditur, quia*

Por último, el *después* de la tentación, lo refiere a las secuelas que deja el pecado; es decir, que la actuación del demonio no es algo fugaz y esporádico, sino que deja marca, tanto en el alma como en la naturaleza:

«*Detrás de él lucirá su senda (...). Todo ello quiere decir que el efecto perturbador que el demonio ejerce no desaparece al momento, sino que dura mucho tiempo*»⁸³.

Precisamente estas secuelas que deja son las que hacen que cada vez más el hombre que le secunda se encuentre más anclado en el cuerpo perverso, más inclinado a otros pecados o al mismo, más impenitente, más esclavo y menos libre.

Pero aquí hay que hacer una pequeña salvedad; y es que también su efecto perturbador puede acarrear secuelas beneficiosas. En sentido inverso al hombre que cae en la tentación, quien no lo hace y resiste, se encuentra más anclado en el cuerpo místico, más capaz de bien, menos esclavo y más libre. De ahí que la tentación tiene siempre dos caras; no la podemos contemplar nunca sólo desde su vertiente peyorativa, sino siempre con su carácter ambivalente, «*nam virtus in infirmitate perficitur*».

Es por esto por lo que Santo Tomás hace ver en Job un prototipo de hombre religioso, de hombre que demuestra con su vida la falibilidad que, en sí, posee toda tentación.

4.4. Falibilidad

Sto. Tomás ve en las escenas de Job con su mujer, con sus amigos y consigo mismo, una prueba irrefutable de que a pesar de la notable superioridad del demonio, el hombre, con la gracia, puede resistirle y hacer falible la tentación. Con otras pala-

scilicet tam calidus et ignitus est vapor de ore eius egrediens quod merito potest flammae comparari. Per haec autem omnia designatur quod diabolus sua occulta vel manifesta suggestionem perversae cupiditatis ignem in homine accendit». In *Iob* 41, 12; *ed. c.*, 189, 224 a-b.

83. «*Post eum lucebit semita (...)* per hoc autem significatur quod effectus perturbationis quam diabolus in mundo concitat non statim aboletur sed quandoque diutius durat.» In *Iob* 41, 23; *ed. c.*, 406, 227 a.

bras, es uno de los puntos claves de la doctrina cristiana: ninguna tentación, por fuerte que sea, anula la libertad; no hay compaginación —y sería absurdo afirmarlo— entre los conceptos 'pecado' e 'involuntario', son irreconciliables desde el punto de vista de la imputabilidad.

Santo Tomás trata este tema centrándose en la figura, reacciones y respuestas del protagonista del libro sagrado. Va poco a poco mostrando cómo todas las pruebas puestas por el demonio van fracasando, y advierte la otra cara de la moneda: constituyen un éxito divino-humano.

En primer lugar lo muestra llamando la atención hacia la petición de permiso que hace Satán a Dios para ir agudizando las desgracias: hacienda destruida, prole muerta, cuerpo enfermo, honra perdida, etc., y Job sigue sin renegar de Dios⁸⁴.

En un segundo momento, el Aquinatense se fija en que, una vez que Job está desposeído de todo, no sólo no desespera, sino que se acerca aún más a Dios. Es muy significativo cómo comenta el versículo 8 del capítulo 2:

«De ordinario, las dolencias de los enfermos se alivian con empleo de remedios exteriores y con pruebas de cariño. Job, en cambio, no tuvo ninguno de esos alivios; por ello se dice: *con un casco de teja se raía la padre (...) sentado en un estercolero*, lo que prueba que no encontraba descanso ni en la amenidad del lugar, ni en el deleite de perfumes, sino más bien todo lo contrario. (...) Porque, herido por el Señor, él mismo espontáneamente se atormentaba y humillaba aún más para alcanzar con mayor facilidad la misericordia»⁸⁵.

Veladamente se arroja aquí un punto importante de consideración: el vencer la tentación y sacarle su aspecto positivo no depende de remedios exteriores exclusivamente, y, aun cuando

84. Cfr. *Job*, 2.

85. «Solent autem aegrotantium afflictiones remediis exterius adhibitis et deliciis alleviari, sed Iob sic alleviatus non fuit, sequitur enim *Qui testa saniem radebat, (...) sedens in sterquilinio*, ex quo ostenditur quod non recreabatur neque loci amoenitate neque stramentorum mollitie neque alicuius suavitatis odore, sed magis contrariis utebatur. (...) qui percussus a Domino ipse etiam se magis sponte affligebat et humiliabat ut misericordiam facilius obtineret» in *Iob* 2, 8; *ed. c.*, 124, 17 b.

todo lo exterior le resulte adverso, el interior del hombre es, en definitiva, quien decide, y puede suplir la absoluta carencia de circunstancias externas favorables con la fuerza interna de la gracia.

El tercer paso que estudia Santo Tomás, es cuando ya lo único externo en que puede apoyarse Job es su mujer; e incluso ésta le abandona, pulverizando así el último asidero externo contra la tentación.

«El santo varón que aguantaba pacientemente a su incómoda mujer no injurió a Dios, y le contestó: *como una de las mujeres necias has hablado*. Justamente le reprocha su necedad por hablar contra la divina sabiduría»⁸⁶.

El arma que el diablo usa contra los hombres, es susceptible de que la libertad la emplee contra el demonio mismo. Como aclara varias veces Santo Tomás en su comentario,

«si, a veces, los buenos se ven probados por Dios con adversidades temporales puede ello redundar en glorificación de los santos, y en mayor condenación del diablo y los impíos»⁸⁷.

La razón de todo esto la coloca el Angélico en la ayuda de la gracia; y, a la vez, va intercalando ideas de todo el tratado de la Redención y de la victoria definitiva sobre el demonio que principalmente compete a Cristo⁸⁸. De una manera clara, una vez pasados los capítulos en que se describen las desgracias de Job, afirma que el santo varón superó la prueba, y lo hace con unas palabras que encierran un gran contenido. Dice que todo ocurrió así y Job venció,

«porque el Espíritu Santo le hizo entender»⁸⁹.

86. «Sanctus autem vir qui sua incommoda patienter tulerat, iniuriam Dei ferre non potuit, sequitur enim *qui ait ad illam: quasi una de stultis mulieribus locuta es*. Recte eam stultitiae arguit quae contra divinam sapientiam loquebatur.» In *Iob* 2, 10; *ed. c.*, 171, 18 a.

87. «Nam si quandoque boni per temporales adversitates flagellantur a Deo, hoc tamen cedit in glorificationem sanctorum et in maiorem damnationem diaboli et impiorum.» In *Iob* 41, 14; *ed. c.*, 261, 225 a.

88. Cfr. capítulo 2.

89. «Potest dici quod Iob intellexit per Spiritum Sanctum» in *Iob* 16, 10; *ed. c.*, 90, 102 a.

Por último, Santo Tomás da otra nota de la falibilidad del fin del demonio. Esta vez no la refiere a la acción concreta sobre alguien concreto; es decir, no sólo es falible la tentación en cuanto tal, sino que también, como consecuencia, es falible toda la empresa diabólica, y ésta no tanto como posibilidad de falibilidad —pues, ciertamente, hay veces que no falla, o mejor, que acierta— sino como seguridad de fracaso final:

«*Y a vista de todos será precipitado; porque al verle así los hombres, acuden a todas partes a matarlo. Se da a entender así que la esperanza que abraza el diablo de derrocar lo santo, se verá irremisiblemente pulverizada*»⁹⁰.

5. *Invocaciones y apariciones*

Ciertamente se puede considerar como colateral lo expresado en el título de este epígrafe. De todas formas, aunque no deje de ser un hecho bastante raro y extraordinario, la práctica del satanismo o las apariciones del demonio en forma sensible, son hechos que realmente se han dado y demostrado incluso hoy en día.

Santo Tomás, en la *Summa*, trata de los nigrománticos o cultistas del demonio desde diversos aspectos: moral, teológico, etc. En la *Expositio* son muy breves las referencias que hace al respecto, cosa que explica la brevedad de este apartado.

Respecto al trato que permite el demonio que el hombre le tribute, S. Tomás señala distintas cualidades o notas características en la *Summa*:

No está permitido tener familiaridad con los demonios ni tratos para averiguar por medio de ellos la verdad, para conocer cosas ocultas; o sea, aquello que excede el conocimiento humano, ni implorar su auxilio, porque todo eso es, según S. Agustín, pecado de apostasía⁹¹

90. «*Et videntibus cunctis praecipitabitur, quia undique homines eum videntes concurrunt ad eum occidendum. Per quod significatur quod spes diaboli quam habet de subversione sanctorum frustrabitur*» in *Iob* 40, 28; *ed. c.*, 670, 221 b.

91. Cfr. *S. Th.*, I, q. 114, a. 4; II-II, q. 90, aa. 3-2; *ibidem*, qq. 95-96.

A veces ante esos ruegos el demonio puede esclarecer la verdad y decirla, pero con un fin malo ⁹².

Los demonios cometen algunas faltas leves para hacerse familiares a los hombres, a quienes intentan engañar ⁹³.

En este contexto, en la *Expositio*, partiendo de una opinión de S. Isidoro ⁹⁴, afirma el Angélico que es falsa la postura de los nigromáticos, quienes afirman que el demonio puede someterse al poder humano. Santo Tomás niega esa opinión y comenta que si se da tal sometimiento es aparente, engañoso, debido a la astucia diabólica:

«El diablo no puede ser abarcado por el poder humano, como algunos nigromáticos se creen; todo esto proveniría de su astucia, de la que se vale para engañar a los hombres. Teniendo esto presente, parece que (Dios en su discurso a Job) refuta la presunción nigromática que se empeña en pactar con el diablo y aun someterlo o forzarlo de cualquier manera» ⁹⁵.

Es lícito para la utilidad común, interrogar algo al demonio cuando espontáneamente aparece; mucho más cuando por el poder divino se le puede obligar a decir la verdad, como hizo Cristo. Pero no es lícito invocar al demonio en provecho propio para adquirir conocimiento de las cosas ocultas ⁹⁶.

Quienes invocan al demonio pecan mortalmente y apostatan de la fe, a causa del pacto tratado entre ellos y el demonio, tácito o expreso ya de palabra si mediare alguna invocación, ya de algún hecho aunque falten sacrificios en su honor ⁹⁷

92. Cfr. *S. Th.*, I, q. 64, a. 2 ad 5.

93. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 4 ad 3.

94. Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *VIII Etymologiae*, 29 (PL.-82, 312 A).

95. «Diabolus virtute humana includi non potest, sicut quidam nigromantici se eum posse includere opinantur, sed hoc totum provenit ex eius astutia qua utitur ad homines decipiendos; et si quis recte consideret, omnia praemissa videntur pertinere ad praesumptionem nigromanticorum confutandam, qui nituntur cum daemonibus pactum inire aut eos sibi subicere vel qualitercumque constringere.» In *Iob* 40, 26; *ed. c.*, 645, 221 a.

96. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 95, a. 4 ad 1 y ad 3; q. 90, aa. 2 y 3, y q. 96, a. 2 ad 3.

97. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 96, a. 2 ad 3.

En la *Expositio* Sto. Tomás coloca el acento en el hecho de que el demonio siempre exige un precio en los pactos y un precio absolutamente desproporcionado. Cuando, en Job, Dios está hablando del elefante, del Vehemot, y poniendo de manifiesto su superioridad y gran poderío, pregunta: «¿lo harán trozos tus amigos? ¿lo dividirán los mercaderes?» (Iob 40, 25), lo interpreta el Aquinatense haciendo notar que el hombre puede aprovecharse de las carnes y ayudas de animales salvajes para su propio sustento o comercio pero en el caso de Vehemot, al ser superior, debe pagarle siempre el precio requerido pues no se somete nunca desinteresadamente:

«el hombre jamás puede conseguir gratis la ayuda del demonio, ni venderla a otros o trasvasarla»⁹⁸.

Todas estas ideas anteriormente expuestas adquieren su sentido con la razón última de Santo Tomás, explicando por qué el demonio a veces, se somete aparentemente a la voluntad humana, cobrando su precio, y por qué de ello se deriva la apostasía, etc, y es la razón siguiente:

El demonio desea ardentísimamente que se le tribute culto, y sobre todo culto divino⁹⁹.

6. Superior al hombre

Entramos ya en el último apartado del capítulo y del trabajo, pero no es el último por carecer de categoría o importancia. Ocupa este lugar por compilarse aquí todas las ideas expuestas a lo largo de este estudio sobre la demonología de la *Expositio super Iob ad litteram*. Es ahora cuando se dan cita conjunta todo aquello de Satán como adversario frente a Dios y frente al hombre.

«El terrible mal que vemos con frecuencia desencadenarse en el mundo, una maldad, una malicia que supera toda posibilidad

97. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 96, a. 2 ad 3.

98. «Homo non potest auxilium daemolis vel alteri gratis communicare vel etiam vendere.» In *Iob* 40, 25; *ed. c.*, 618, 220 b.

99. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 85, a. 2 ad 3.

individual, nos lleva a preguntarnos: ¿qué fuerza es esta que actúa aquí? ¿Es una potencia solamente humana?»¹⁰⁰.

En las páginas que siguen recogemos aquellos comentarios a Job en los que Santo Tomás muestra la superioridad de Satán frente al hombre, tanto por ser una naturaleza más perfecta como por tener, consecuentemente, un poder superior. Pero ya desde ahora hemos de establecer una diferencia en esa superioridad que, a la postre, será con la que concluyamos este capítulo, y es la siguiente: Satán supera al hombre en el poderío, pero sólo respecto al mal; respecto al bien el hombre es superior; y esto por una razón muy sencilla: porque mientras todo viador es libre, o al menos, tiene la facultad de ejercer la libertad, Satanás ni es libre ni goza de ese privilegio de posibilidad: está determinado irrevocablemente al mal. Por eso, concluiremos al final, la superioridad diabólica es cierta, pero relativa.

La superioridad de Satán la muestra el Aquinatense continuamente, al comentar el discurso de Yavé sobre el Vehemot y el Leviatán. El mismo Dios quiere poner de relieve la inferioridad del hombre, para acabar concluyendo que este handicap puede y debe ser subsanado tendiendo un puente desde el hombre a Dios. Es decir, en el fondo, el tema que se debate es el de la gracia, que permite y hace al hombre elevarse por encima de lo natural. Y aquí estriba precisamente el que Satán sea superior en el plano meramente natural, pero no en el sobrenatural. Dios en cambio sí es superior, e infinitamente, en ambos planos.

6.1. *Ser y poder superior*

«Dios ha dotado de inteligencia y voluntad a seres invisibles. Algunos de esos seres se revelaron contra Dios y llegaron a ser malos. La Iglesia tiene la convicción de que esos espíritus malos ejercen una poderosa influencia negativa sobre el mundo y los hombres. Y esto se manifiesta de muchos modos»¹⁰¹.

100. Declaración de la Comisión Cardenalicia sobre el «Nuevo Catecismo Holandés». Declaración «*Cum in Neerlandia*», del 15.X.1968. AAS, 60, 1968, 685-691.

101. Cardenal HOEFFNEER, «*La Iglesia y el diablo*». Declaración del 28.IV.1978. Traducción francesa en *La Documentation Catholique*, 75 (1978) 544.

Aunque es patente la inferioridad natural del hombre respecto al demonio, hay algunos comentarios en la *Expositio* en los que Santo Tomás es muy explícito y llega a clasificar acciones que el hombre *no puede* hacer frente al demonio.

Todas estas clasificaciones se extraen del discurso de Dios sobre su providencia, mostrando cómo una parte de ella recae sobre el hombre, enfrentado a los monstruos terrestre y marino, que a pesar de ser muy superiores a la criatura humana, ésta será intacta si recurre a Dios.

Conviene señalar que el Doctor Angélico, en ningún momento se cuestiona la realidad personal del demonio. Afirmaciones tan rotundas como las suyas contrastan con determinamos tonos ambiguos. Sería ilustrativa su opinión sobre algunas cuestiones demonológicas actuales ¹⁰².

Santo Tomás muestra que Dios describe los dos animales más grandes precisamente para dar razón de su superioridad de condiciones frente al hombre. Y este tamaño lo expresa así:

«No hay en la tierra animales tan grandes como el cetáceo del mar. Y esto significa que ningún poder corporal puede igualarse al poder del diablo, que es un poder de naturaleza espiritual» ¹⁰³.

Cuando el discurso de Yavé se centra en el Leviatán y comienza a hacer una serie de preguntas retóricas sobre quién puede domar o someter al monstruo, es cuando el Angélico en su comentario expone varias imposibilidades del hombre ante el demonio. En el fondo es un mostrar a las claras la superioridad de la naturaleza angélica. En las cuatro glosas a las preguntas del Señor, Santo Tomás hace un reparto: una se refiere al entendimiento dos se refieren a la voluntad, y una cuarta a la operación conjunta de ambas potencias.

102. Por ejemplo: «Sería signo de poco rigor teológico ver en el diablo y en los demonios una especie de espíritus o de fantasmas que merodean por el mundo. Mucho más exacto es decir que se trata propiamente de potencias del mundo, en cuanto que este mundo es repudio de Dios y tentaciones para el hombre... (guerra, tiranía, etc.)». K. RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Friburgo, 1961; *Dizionario di Teologia*, Brescia, 1968, 181-182.

103. «Non enim est in terra aliquod animal tam magnum sicut cetus mari (...); per hoc autem significatur quod nulla virtus corporalis potest adaequari potestati daemone quae est potestas spiritualis naturae». In *Iob* 41, 24; ed. c. 422, 227 a.

«Para que nadie crea que el hombre puede vencer al demonio con su propio poder, el Señor en su discurso comienza a aclararlo tomando la imagen del Leviatán bajo la figura de la caza del elefante»¹⁰⁴.

a) *Naturaleza superior*

El Angélico señala como primera imposibilidad para vencerlo el hecho de que Satán está anclado en el mal. En este caso se refiere a la operación conjunta entre el entendimiento y la voluntad diabólicas. Santo Tomás, como siempre en la *Expositio*, toma literalmente las palabras de la Escritura como referidas a la ballena y luego cuadra el comentario centrándolo sobre la figura del demonio. Así, ahora comenta:

«Lo primero que el Señor afirma de Leviatán es que no puede ser vencido al modo como son capturados los peces; por eso dice: *¿por ventura podrás sacar fuera —de las aguas— al Leviatán con anzuelo?*. Esto no puede hacerse por dos razones: primera porque es de tal magnitud que no puede ser levantado hacia arriba con ningún instrumento o poder humano; segunda porque tiene tal fuerza que no puede ser retenido por el anzuelo»¹⁰⁵.

Ahora es cuando viene la exégesis tomista referida a que el entendimiento y la voluntad de Satán son tan perfectos que con un sólo acto ya se determinaron al mal:

«Todo ello da a entender que ningún hombre puede ni

104. «Et quia superius victoriam hominis contra diabolum expresserat sub figura venationis elephantis ne credatur quod homo sua virtute diabolum possit superare, hoc incipit excludere sub figura Leviathan.» In *Iob* 40, 20; *ed. c.*, 527, 219 b.

105. «De quo primo ostendit quod non potest superari per modum quo capiuntur pisces, unde dicit *An extrahere poteris, scilicet de aquis, Leviathan hamo?* Quod quidem fieri non potest duplici ratione: primo quia tantae est magnitudinis quod nulla hominis virtute aut instrumento sursum elevari possit, secundo quia tantae est fortitudinis quod hamo retineri non possit» *ibidem*. 531.

arrancar al diablo de su malicia ni tampoco amarrarlo para que no prosiga en su malicia»¹⁰⁶.

b) *Voluntad poderosa*

En segundo lugar, se refiere a la voluntad misma del demonio, a la que califica de muy superior y más fuerte, en sí, que la del hombre, por lo que éste se ve muy limitado e imposibilitado por sí solo para coaccionarlo o impedirle sus acciones. Del mismo modo que antes, a la exégesis demonológica precede otra literal.

«El Señor muestra en segundo lugar que tampoco el Leviatán puede ser vencido por el hombre al modo como son vencidos algunos animales terrestres grandes. Porque el búfalo es atrapado por el hombre por un anillo de hierro que sujeta en su morro, y así lo guía a donde quiere; y para descartar esto dice: *¿por ventura pondrás anillo en sus narices?*. También el hombre domeña al caballo, al asno, al camello, poniéndole el freno en la boca y para descartar ésto añade: *¿O le oradarás la quijada con una armella?*. Pues con el freno o armella puesto en las quijadas, puede el hombre dirigir al caballo. Consecuentemente, todo ello significa que nadie puede llevar al diablo donde le plazca ni guiarlo según su propia voluntad»¹⁰⁷.

106. «Per quod significatur quod nullus homo potest diabolum neque a malitia sua extrahere neque etiam eum ligare ut in sua malitia non procedat.» *Ibidem*, 541.

107. «Secundo ostendit quod non potest superari ab homine per modum quo quaedam animalia terrestria magna superantur: retinetur enim bubalus ab homine per anulum ferreum qui naribus eius imponitur, per quem homo ducit ipsum quo vult, et ad hoc excludendum subdit *Numquid pones circulum in naribus eius?* Subicit etiam homo sibi equum aut asinum vel camelum imponendo frenum vel camum in ore eius, et ad hoc excludendum subdit *aut armilla perforabis maxillas eius?* Praedictorum enim animalium quasi perforantur maxillae armilla, idest ferro quod ponitur in ore ipsorum: sicut autem circulo naribus imposito ducitur bubalus, ita etiam freno vel camo maxillis equi imposito regitur gressus equi ut hominem convenienter ferat. Per hoc ergo datur intelligi quod nullus potest diabolum ducere quod vult nec eum dirigere ut suae voluntati deserviat.» In *Iob* 40, 22; *ed. c.*, 545, 219 b.

Posteriormente señala la tercera de las características que indicábamos al principio al referirse de nuevo a la voluntad del diablo, que ni por miedo, ni respeto ni engaño se doblega ante la humana.

En los dos pasajes anteriores, Santo Tomás venía usando el símil primero de la pesca, y luego de la caza. En este caso ya no versan las palabras del Señor, ni las del comentarista, sobre la caza o la pesca de animales; ahora hay un paso más y se usa el símil del hombre frente al hombre, de la forma de someterse unos a otros, demostrando la superioridad del demonio en el hecho de que supera toda la escala de seres inferiores al hombre e incluso al hombre mismo, como indicando que ocupa un lugar superior.

Como se puede ver, el Aquinatense, para establecer estas jerarquizaciones de poderío, el último punto en que se basa —además de las consideraciones sobre la naturaleza angélica— no es otro que las palabras de Dios.

Como decíamos, el tercer aspecto que se subraya es que tampoco el demonio puede ser sometido por el hombre del modo como éste somete a otros hombres. El comentario del Angélico lo dice así:

«Enseña, en tercer lugar, que Leviatán no puede ser vencido al modo con que el hombre se somete al hombre, a base de dos recursos: uno, por medio de la simple palabra, como cuando uno se humilla ante otro hasta llegar a suplicarle; y esto lo indica al decir: *¿Por ventura multiplicará ruegos para contigo?*, o cuando añade palabras de halago, a lo que alude ahora: *¿O te dirá palabras blandas?*, es decir: suaves, para aplacarle, según dice Proverbios: *la respuesta suave quebranta la ira* (Prv 15, 1). Segundo recurso: el compromiso de alguna obligación hecha por algún pacto, por lo que dice: *¿Por ventura hará pacto contigo?* o hecha por servidumbre perpetua, a lo que alude al decir: *¿Y le recibirás por tu siervo para siempre?»*¹⁰⁸.

108. «Tertio ostendit quod Leviatan superari non potest per modum quo homo subicitur homini, quod quidem fit dupliciter: uno modo per simplex verbum, puta cum aliquis intantum alteri humiliatur quod eum rogat, et hoc tangit cum dicit *Numquid multiplicabit ad te preces?*; vel etiam cum addit blanditia-

Una vez que ha analizado y comentado cada una de las frases de Yavé, el Angélico las reúne todas ahora ordenadamente, y muestra cómo por este sistema es imposible sojuzgar al demonio:

«Estas cuatro frases se relacionan directa y ordenadamente entre sí; pues a veces, lo primero que uno hace es presentar sus súplicas al vencedor, movido por el temor; luego, le halaga; en tercer lugar se acoge a un pacto, y por último, se le somete a servidumbre perpetua»¹⁰⁹.

c) *Entendimiento superior*

Por último, en cuarto lugar, Santo Tomás muestra que tampoco el diablo puede ser sujetado por vía de engaño. Es decir, una vez advertido que el hombre no puede coaccionar directamente su voluntad, tampoco puede hacerlo de manera indirecta engañándolo. En esta ocasión se refiere al único tipo de animales que quedan: las aves.

Santo Tomás cierra así el círculo de posibilidades que ofrece la criatura espiritual. Efectivamente si hay alguna manera de sojuzgar a un espíritu puro, ésta debe referirse o a su entendimiento o a su voluntad únicamente, pues carece de materia, y una vez mostrado que es imposible para el hombre coaccionar directamente la voluntad diabólica, en sí misma, el Angélico se vuelve ahora hacia su entendimiento:

«En cuarto lugar, (Yavé) hace ver que el diablo no puede ser vencido al modo como son sometidas por el hombre las aves. Porque éstas, conviene observarlo, son capturadas mediante engaño por las redes, por la liga o

rum verba, et ad hoc pertinet quod subditur *aut loquetur tibi mollia?*, idest blanda verba ad te placandum, secundum illud Prov. 15, 1 «*responsio mollis frangit iram*». Alio modo accedente aliqua obligatione, quae fit vel per aliquod particulare pactum, ad quod pertinet quod dicit *Numquid feriet tecum pactum?*; vel per servitutum perpetuam, ad quod pertinet quod dicit *et accipies eum servum sempiternum?*» *ibidem*, 563, 219 b - 220 a.

109. «Et ista quatuor quandoque per ordinem se habent = nam quandoque aliquis primo quidem propter timorem preces porrigit victori, secundo blanditur, tertio ad pactum suscipitur, quarto per pactum servituti perpetuo subiugatur». *Ibidem*, 577.

por algo similar. Y excluyendo todo esto dice: *¿Por ventura jugarás con él como con un pájaro?*, como si una vez cogido lo sometieras a tu poder. Seguidamente, capturadas las aves, se las ata para que no vuelen, y se exhiben a niños y niñas para su entretenimiento; a esto alude cuando dice: *¿O le atarás para tus siervos?* Todo esto viene a significar que el hombre, por propia industria, no puede vencer con engaños al diablo ni manejarlo para que otros le engañen» ¹¹⁰.

Todos estos comentarios sobre la imposibilidad de superar al diablo vierten luz sobre dos puntos concretos: todo intento o hecho de servirse del demonio para algo, procurando a la vez no apartarse de Dios, es imposible. Además, todo culto o coalición con el diablo, que aparentemente puede parecer ventajoso, resulta a la larga —que es en definitiva lo que cuenta— absolutamente nefasto. El segundo punto es que si el demonio no puede ser capitidismuido ni coaccionado, la alternativa de defensa sólo aparece por un punto: hacerse superiores; ¿cómo?: con la gracia.

d) *Invulnerable*

Más adelante, Santo Tomás sigue mostrando, al compás del discurso del Señor, la superioridad del demonio, y viene a señalar ahora cómo Satán no se puede resentir ni se resiente de los posibles ataques que provengan del hombre. Y cuando decimos que no se resiente nos referimos al diablo en sí mismo, porque otra cosa es que el mayor o menor entorpecimiento de su trabajo, le afecte, como de hecho le afecta. Pero volvemos a repetir que los comentarios al respecto se centran sobre el

110. «Quarto ostendit quod non potest superari per modum quo aves ab homine superantur, circa quas considerandum est quod aves primo quidem aliqua deceptione capiuntur per retia vel viscum vel aliquid huiusmodi, et hoc excludens subdit *Numquid illudes ei sicut avi*, ut scilicet decipiendo ipsum in tuam redigas potestatem? Secundo postquam iam captae fuerint ligantur ne avolare possint, et exhibentur pueris et ancillis ad ludum, et hoc significatur cum subditur *aut ligabis eum ancillis tuis*? Per quae datur intelligi quod homo non potest sua industria decipiendo diabolum superare, nec eum aliis despiciendum exponere.» *In Iob 40, 24; ed. c., 587, 220 a.*

demonio en cuanto tal, como persona y no sobre el sistema diabólico.

«El Señor narra ahora cuanto atañe a la postura que toma el demonio frente al ataque del hombre»¹¹¹.

El Angélico, como de costumbre, desglosa la cuestión en una doble vertiente. Divide ese posible ataque del hombre en dos posibles maneras, que él llama «ataque de cerca» y «ataque de lejos». Por lo que luego expondremos de cada una de estas alternativas, lo que Santo Tomás parece querer decir es que mientras el ataque de cerca simboliza la imposibilidad de resistir al diablo sin la gracia, el ataque desde lejos viene a significar otra imposibilidad: la de desactivar la labor diabólica. Una sería la lucha en la misma tentación, y otra la labor de prevención o de búsqueda de cercanía con Dios y alejamiento del Adversario.

Santo Tomás no comenta la actividad humana en esta situación sino la diabólica, y viene a concluir sencillamente que al demonio no le afecta lo más mínimo el grado de santidad de las personas, sino que persistentemente golpea sin importarle la capacidad de resistencia del hombre, y jamás se da por vencido antes de la prueba, ni nunca abandona el cerco de un alma por muy santa que sea; es más, en este caso, con más frecuencia la merodea. La conclusión que viene a sacar Santo Tomás es que lo único —lo único en principio— que hace cejar al demonio es el paso de estado de viador al de bienaventurado o condenado eterno.

1. Desde cerca

Veamos ahora el ataque que el Angélico llama «de cerca»:

«El hombre ataca de cerca armado de espada y lanza para atacar y de coraza como defensa; con relación a ello dice: *Aun cuando le alcanzare* —a Leviatán— *la espada* —del hombre— *no podrá prevalecer* —es decir se quebrará la espada del hombre por la dureza de su

111. «Ostendit, qualiter se habeat ad impugnationem hominis». In *Iob* 41, 16; ed. c., 310, 225 b.

cuerpo— *ni la lanza* —para subsistir— *ni la coraza*. Y ahora da la razón: *porque el hierro lo reputará como pajas* porque está claro que así como el hombre no puede ser lesionado por la paja tampoco Leviatán puede ser dañado por el hierro. Y paralelamente dice: *y al bronce* —de la coraza— *como madero podrido*, que, evidentemente, no aguanta el golpe. Con todo esto se da entender que ningún poder humano por sí sólo tiene fuerza para lesionar al diablo o para resistirle. Antes bien, todo poder humano es una nadería para Satán» ¹¹².

Hay que tener presente que las frases escriturísticas puestas en boca del Señor, para entenderlas es preciso aclarar que Dios las dirige a Job en un contexto en el que viene a recriminar, sobre todo a los amigos del varón husita, la falta de confianza en Dios; viene como a decirles: si hay un ser muy superior a vosotros, pero muy inferior a Dios, ¿qué posibilidad de salvación os queda si os separáis precisamente del único que os puede salvar del monstruo?. De ahí que el Señor se entretenga en su discurso al mostrar, con todo lujo de detalles, la magnífica superioridad del Vehemot y del Leviatán; precisamente como para indicar más claramente la absoluta necesidad de la gracia para la salvación, para aguantar los ataques del Adversario.

2. Desde «lejos»

Pasa luego Santo Tomás a comentar el llamado ataque de lejos, ante el que igualmente permanece impasible el demonio.

112. «De propinquo quidem munitus gladio et hasta ad percussione[m], et thorace ad sui munitionem, et quantum ad hoc dicit *Cum apprehenderit eum*, scilicet Leviathan, *gladius*, scilicet hominis, *subsistere non poterit*, scilicet gladius, quin frangatur propter duritiem corporis eius, *neque hasta*, scilicet subsistere poterit, *neque thorax*, quo scilicet munitur pectus, subsistere poterit contra Leviathan. Et huius rationem assignat subdens *Reputabit enim ferrum quasi paleas*, quia scilicet sicut homo non potest laedi a paleis et de facili eas frangit, it Leviathan non potest laedi a ferro gladii vel hastae, sed de facili huiusmodi frangit; et similiter reputabit *aes*, scilicet thoracis, *quasi lignum putridum*, quod scilicet thoracis, *quasi lignum putridum*, quod scilicet resistere non potest percussioni. Per hoc autem significatur quod nulla virtus humana efficax est ad diabolum laedendum vel ad resistendum ei, sed omnis virtus humana pro nihilo a diabolo reputatur.» In *Iob* 41, 16-17; ed. c., 313, 225 b.

«El hombre ataca también desde lejos, valiéndose de saetas y piedras de honda; pero ni siquiera estas pueden contra el monstruo; por eso dice: *no le hará huir hombre flechero*, es decir no teme al lanzamiento de saetas, incapaz de ser herido por ellas. Y tampoco puede ser herido por las piedras, por eso dice: *en aristas se le tornaron las piedras de la honda*, pues es claro que la arista, por su ligereza no puede golpear. Con esto se da a entender que tampoco la previsión del hombre, con golpes como desde lejos, puede hacer desistir al diablo»¹¹³.

Al final el Aquinatense se refiere al caso de que el hombre intensifique los medios de defensa frente al diablo y los de acercamiento a Dios, y comenta:

«También de cerca se puede golpear algo con el martillo, pero ni aun así se puede lesionar al monstruo, por lo que se añade: *Como de una arista hará aprecio del martillo*, pues el golpe del martillo es más contundente; y por esto se da a entender que aun cuando se intensifique la fuerza del empeño del hombre, vendrá a ser despreciada por el diablo»¹¹⁴.

Hasta ahora hemos visto que Santo Tomás se ha referido a

113. «Impugnat etiam homo a remotis per sagittas et lapides fundae, sed nec ista contracetum valent, unde subdit *Non fugabit eum vir sagittarius*, scilicet emissionem sagittarum, quas non timet utpote ab eis laedi non valens. Sicut autem sagittae de longinquo emissae laedunt interius vulnerando, ita lapides fundae laedunt exterius atterendo; sed cetus sicut non potest perforari sagittis, ita non potest conteri lapidibus in eum proiectis, unde subdit *in stipulam versi sunt ei lapides fundae*, quia scilicet sicut stipula propter suam levitatem nullum contere potest, ita nec cetus potest lapidibus fundae aliquod nocumentum pati. Per hoc autem significatur quod sicut diabolus non potest laedi virtute humana quasi quadam percussione propinqua, ita etiam non potest laedi hominis astutia quasi quadam percussione a longinquo.» In *Iob* 41, 19; *ed. c.*, 332, 226 a.

114. «Sicut autem per lapides fundae aliquis atteritur a remotis, ita etiam per malleum aliquid atteritur de propinquo, sed nec sic etiam cetus ab homine laedi potest, unde subdit *Quasi stipulam aestimabit malleum*, quod etiam referri potest ad eandem significationem cum praemissis, nisi quod mallei est gravior percussura quam lapidum fundae: unde potest significari quod quantumcumque intendatur hominis fortitudo et conatus, a diabolo contemnitur». In *Iob* 41, 20; *ed. c.*, 348, 226 a.

dos parcelas de la superioridad del demonio: a su superioridad como naturaleza espiritual pura frente a la naturaleza del hombre; y, por tanto, a que su actividad no puede ser coaccionada, herida o suspendida por el hombre. En este momento el comentario tomista da un paso más y versa sobre el poder con que une su cuerpo perverso. Indudablemente en este aspecto se puede encontrar una cierta gradación, pero está en la mente de Santo Tomás el advertir que tampoco es cosa de juego, pues ningún poder humano es capaz de separar dicho cuerpo, y, a más obstinación, más rechazo de la gracia como único medio de liberación. Así, en pocas palabras comenta:

*«Y asidas entre sí, de ninguna manera se separarán porque por la obstinación en el consentimiento para el mal, las escamas del Leviatán no pueden separarse unas de otras por ningún poder humano»*¹¹⁵.

Y, con la misma referencia tanto a la propia obstinación como a la ayuda mutua de los miembros del cuerpo perverso, sigue comentando que los que se le incorporan

*«no es capaz de disociarlos pesuasión espiritual o inspiración interior alguna. Da a entender su consentimiento obstinado en la maldad porque se ayudan mutuamente»*¹¹⁶.

6.2. *Relativa superioridad: victoria del hombre*

Tras las páginas anteriores, en las que todo fue mostrar la superioridad diabólica respecto a la humana, se hacen necesarios unos matices con que Santo Tomás señala la relatividad de dicho poder superior.

Efectivamente, al principio del epígrafe anterior citábamos unas palabras de Santo Tomás en las que categóricamente afirmaba que

115. *«Una alteri adhaerebit, per mutuum favorem et consensum, et tenentes se nequaquam separabuntur, propter obstinatum scilicet consensum eorum in malum, sicut nec squamae Leviathan humana virtute possunt ab invicem disiungi.»* In *Iob* 41, 8; *ed. c.*, 127, 223 b.

116. *«Non disiunguntur per aliquam spiritualem persuasionem aut inspirationem internam. Et ideo ad obstinayi, eorum consensum in malitia per mutuum favorem et consensum...»* in *Iob* 41, 7; *ed. c.*, 123, 223 b.

«ningún poder corporal puede igualarse al poder del diablo que es un poder de naturaleza espiritual»¹¹⁷, pero, al mismo tiempo, quiere subrayar la gracia divina como elemento imprescindible de poder espiritual. Hemos de recordar también aquel otro pasaje en que el Angélico compara a los malos con los brutos y a los buenos con los ángeles:

«Al hombre que cae por el pecado de su puesto de dignidad y, obrando contra razón, se le compara a los animales brutos»¹¹⁸.

Es la diferencia existente entre el hombre en pecado y el hombre en gracia, una diferencia muy transcendental y raíz de otras consecuencias; pues la gracia es la que consigue que el hombre, que, de por sí, sólo tendría un poder natural, posea un poder espiritual superior al del demonio.

a) *Necesidad de la gracia*

Esta es la idea que Santo Tomás expone en el contexto de la victoria sobre el demonio que compete principalmente a Cristo. En un pasaje afirma expresamente cómo el hombre sin la ayuda divina es incapaz de resistir al diablo, pero dicha ayuda, aceptada libremente, es el aval de la victoria. En el mismo discurso de Yavé es Este quien hace ver la absoluta necesidad de su ayuda para la salvación. Así lo comenta el Aquinatense después de la descripción de todas las maravillosas obras de la Providencia divina que escapan a cualquier poder creado:

«Tales obras las había descrito el Señor como propias. Y propio es de El no necesitar ayuda ajena, lo cual en absoluto puede aplicarse al hombre; por eso dice: *y Yo confesaré que podrá salvarte tu derecha*, como diciendo: si puedes realizar tales obras, puedes con razón atribuirte que no necesitas de la ayuda divina para tu

117. Cfr. in *Iob* 41, 24; ed. c., 425, 227 a.

118. «Homo per peccatum decidit a dignitate rationis et contra rationem agens irrationabilibus comparatur.» In *Iob* 40, 10; ed. c., 230, 215 b.

salvación; ahora bien, como aquello no lo puedes, tampoco esto»¹¹⁹.

El mismo discurso escriturístico de Yavé recalca esta idea fundamental; cuando va describiendo las obras que han salido de sus manos, el culmen de perfección de dichas obras lo coloca en las figuras de Leviatan y Vehemot, pero es este el único caso en que se detiene a reafirmar una y otra vez que el hombre no se puede sentir inferior a ellos, porque es la única criatura —el hombre— que dispone de la ayuda necesaria para vencerlos.

«Para mostrar la excelencia divina se vale de dos efectos que Dios obra en las criaturas racionales, efectos que pueden considerarse bajo dos aspectos. Dice *si tienes brazo como Dios*, ya que el brazo significa la fuerza, el poder de Dios, del que se vale tanto para la sustentación de los buenos, según aquello de Isaías 40, 11: *con su brazo recogerá los corderos*, como para castigo de los malos»¹²⁰.

No le importa al Angélico remachar bastante esta idea de la necesidad absoluta de la ayuda divina para superar y resistir al diablo, pues es consciente que ésta es una de las razones de, ni más ni menos, la misma Encarnación, Redención y de la Iglesia, y que el desprecio y olvido de ellas no es sino el desprecio u olvido del hombre mismo.

Cuando tratamos de que la victoria sobre el Adversario corresponde propiamente a Cristo por su Pasión, traíamos a

119. «Haec autem Dominus praemiseraat quasi propria sua opera; eius autem proprium est ut non egeat alieno auxilio, quod homini convenire non potest sicut nec potest praedicta opera exercere, unde subdit. *Et ego confitebor quod salvare te possit dextera tua*, quasi dicat: si praedicta opera facere potes quae sunt Dei solius, potest tibi rationabiliter attribuere quod divino auxilio non egeas ad salutem; sed sicut illud non potes, ita nec hoc; unde non debes de tua iustitia gloriari.» In *Iob* 40, 9; *ed. c.*, 211, 215 b.

120. «Ideo ad ostendendum divinam excellentiam accipit effectus quos Deus operatur in rationabilibus creaturis, qui quidem effectus secundum duo considerari possunt: uno modo secundum virtutis suae operationem, et quantum ad hoc dicit *Si habes brachium sicut Deus*: per brachium enim potentia divinae virtutis exprimitur, quo quidem brachio utitur et ad sustentationem bonorum, secundum illud Is. XL «In brachio suo congregabit agnos», et ad punitionem malorum,» in *Iob* 40, 4; *ed. c.*, 48, 213 b.

colación el comentario que Santo Tomás hacía sobre la caza del elefante como símbolo de dicha victoria. En este mismo contexto vuelve a repetir la idea de la necesidad de la gracia, que nos viene por Cristo.

«Hay algunos que han logrado no ser vencidos por el diablo, antes bien lograron vencer contra él, pero esta prerrogativa cuadra principalmente a Cristo»¹²¹.

Y añade la idea de la misericordia divina en cuanto que por los méritos de Jesucristo somos liberados todos los hombres:

«pero puede cuadrar a otros como efecto de la gracia de Dios, según aquello de 1 Corintios 15, 57: *Mas, gracias a Dios que nos dió la victoria por medio de Nuestro Señor Jesucristo*»¹²².

Como se puede observar, está implícita en tales palabras una de las características principales de la gracia: su gratuidad. No hay razón que explique la necesidad de que Dios nos de la gracia, sólo los méritos que el mismo Dios, encarnándose consiguió para los hombres.

El ejemplo vivo que contempla Santo Tomás es el del mismo Job, que, perdiéndolo todo, fue capaz de aguantar con la sola ayuda de la gracia; y, por aguantar, merecer el premio de las retribuciones posteriores, temporales y eternas¹²³.

De todo esto se desprende la doble distinción que apuntábamos al principio. Se da una superioridad natural del demonio respecto al hombre; pero, en el plano sobrenatural, que no puede ser desligado del natural, el hombre es superior por efecto de la gracia; de ahí que el hombre que prescindiera de este segundo elemento, en el orden práctico de su vida, sea efectivamente inferior al demonio. Es decir, la relatividad de ese poder superior no tiene como fundamento la potencia o fuerza del diablo mismo; la razón última en la que estriba la

121. «Aliqui autem sunt qui a diabolo non superantur sed potius contra ipsum victoriam obtinent, quod quidem principaliter competit Christo» in *Iob* 40, 19; ed. c., 475, 218 b.

122. «Consequenter autem convenit aliis per gratiam Christi, secundum illud I ad Cor. 15, 57: *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum Nostrum Iesum Christum*». *Ibidem*, 478, 218 b - 219 a.

123. Cfr. *Job* 42.

superioridad-inferioridad del poder diabólico sobre el hombre no es —en su sentido más profundo, en cuanto referido al mundo sobrenatural— sino el mismo hombre, su libertad con la gracia. Porque es éste quien tiene en su propio poder —inferior pero libre— el permiso y la clave para permitir que Satán pueda, o no, serle superior, si acepta, o no, la gracia. El punto flaco que el demonio ve en el hombre para vencerlo es el mismo que puede, en el mismo acto, vencer al mismo tentador; se trata de ese don que da sentido a toda vida humana y que, en este caso de nuestro trabajo, cremos que es el que alimenta, como pozo artesiano, todo el libro de Job y toda la *Expositio* tomista: el don de la libertad del hombre.

III. CONCLUSIONES

1. *Respecto al comentario*

a) *Exégesis*

Según Santo Tomás, en la Sagrada Escritura se encuentran dos sentidos principales: el literal y el espiritual. En los textos de los primeros capítulos del libro de Job, que comentan la figura de Satán, Santo Tomás emplea una exégesis literal. En cuanto a los textos referentes a los monstruos —Vehemot y Leviatán—, la exégesis es más espiritual, pero no en cuanto que se aparta de la letra, sino en cuanto a su sentido parabólico: es decir, en el mismo sentido literal está el sentido parabólico, porque por las palabras se significa algo con propiedad y algo figuradamente, siendo el sentido literal no la misma figura, sino lo figurado.

Usando de estos dos tipos de exégesis, Santo Tomás encuentra, en muchas pericopas, referencias al demonio, unas veces muy claras y literales, otras, más tácitas y figuradas, pero igualmente exactas. Así, hay textos —por ejemplo, en la descripción de los monstruos— cuyos versículos unas veces sólo pueden aplicarse literalmente a dichos animales y metafóricamente a Satán; otros versículos cuadran literalmente al demonio y sólo en manera figurada a las bestias, etc. En este punto, se atiene a una venerable tradición que se remonta a S. Jerónimo,

S. Agustín, Teodoreto, S. Gregorio, etc. que han visto prefigurado al demonio en Leviatán y Vehemot. De todas formas, la exégesis de Santo Tomás es de una época determinada que, vista desde nuestro tiempo, quizá adolece de rigor en el análisis lingüístico de los términos principales. Sin embargo, el Doctor Angélico cumple su propósito expresado en el *Prologum*, de comenta «ad litteram» el texto, sin adentrarse en la exégesis alegorística, y apoyándose en la analogía de la fe.

b) *Planteamiento*

El tratamiento del demonio en esta obra tomista cabalga entre el matiz estrictamente teológico y el ascético. Muchas veces Santo Tomás no se contenta con una visión abstracta del demonio, sino que pasa a un plano vital —cómo tienta, vicios que explota, métodos y tácticas, etc.

De todas formas, sin apartarse ni un momento del rigor teológico, la demonología que aquí expone Santo Tomás está vista *desde* el demonio, no *desde* el hombre; es decir, aborda abundantemente la figura del demonio en sí misma considerada, abstrayendo de Dios y del hombre. No obstante, señala constantemente que tal abstracción sólo se da en la razón, pues objetivamente, el demonio siempre está ligado —en cuanto a su ser, su vida y su actuar— a Dios, y pendiente de los hombres. Precisamente el Angélico apunta que gran parte de la condenación eterna del demonio consistirá en no poder seguir maquinando contra Dios ni contra los hombres. Así, Santo Tomás se plantea la demonología desde el triple aspecto que recogemos en los tres capítulos de la tesis: Satán en sí mismo considerado, Satán ante Dios y contra Dios, y Satán contra los hombres.

En relación con lo anterior, la *Expositio* pone de relieve que el tema de fondo del libro de Job no es tanto la paciencia de este santo varón cuanto una exposición de la libertad humana, acotada entre la maquinación diabólica y la providencia divina.

c) *Obra precursora*

La figura del demonio, tal y como aparece contemplada en la *Expositio*, aunque no constituye una presentación sistemá-

tica, le sirvió a Santo Tomás para preparar sus dos síntesis demonológicas posteriores de la *Summa Theologiae* y de las *QQ. Disputatae De Malo*.

2. Respecto a la demonología del comentario

a) *El demonio en cuanto ser personal*

En su estudio del Adversario, el Aquinatense parte siempre del dato revelado y lo toma como instrumento de investigación, haciendo ver que si se careciera de este fundamento, no se podría hablar del demonio o, por lo menos, no llegar a conclusiones ciertas.

Santo Tomás —según Dondaine, autor de la edición crítica y de la introducción a la *Expositio* tomista— se acoge y toma el dato revelado, por la Sagrada Escritura y la tradición, según la interpretación magisterial de las *Decretales* de Gregorio IX cuando trata sobre el demonio, y ese dato es que ‘existe’, descartando así la concepción del diablo como mera personificación del mal en general. Por consiguiente Santo Tomás siempre trata la figura del demonio, no como algo simbólico o una mera abstracción del mal, sino como una persona —entendiendo este concepto con todo su contenido filosófico—, es decir, con entendimiento, voluntad, individualidad y moviéndose por unos fines. Es contrario a la fe y teológicamente absurdo sostener que el demonio no es sino el elemento sombrío, inquietante y opresor de los actos de la cólera divina; o simplemente un ángel bueno al que corresponden unos roles de castigo; o un ente de razón en el que se engloban todos los males —ya sean objetivos o subjetivos.

b) *El pecado del demonio*

La caída de los ángeles que no permanecieron fieles resulta, como diría Santo Tomás, verdaderamente sorprendente por dos razones: por la fuerza de su contemplación —pues a más conocimiento del bien mismo, hay más adhesión por parte de la voluntad— y por la potencia de su acción —pues Dios no sólo les dió una naturaleza casi perfecta para mayor gloria, sino

también porque quería servirse de ellos como de intermediarios para su Gobierno.

El pecado de los demonios fue de soberbia. Santo Tomás, distinguiendo entre los llamados soberbios y los llamados arrogantes —aquéllos son los que se vanaglorían de lo que poseen, y éstos los que arrojan lo que está sobre ellos— señala cinco castigos que merecen en justicia: la discordia, propia de los soberbios, y en los demonios, efectivamente, se verifica, pues aunque están unidos para hacer el mal, no se aman mutuamente. La humillación, propia de los arrogantes, pues quien se ensalza será humillado. La confusión, en cuanto decepción absoluta. La destrucción, no en cuanto aniquilación, sino como despojar de los bienes de que se gloriaron y de los que ambicionaron. Y, por último, la pérdida de la fama, como olvido y desprecio.

Gran parte del pecado satánico consistió en ambicionar ser como Dios, pero no porque considerase dicho estado como un fin, sino porque lo ambicionó como medio. En este sentido resulta que puso su último fin más allá de Dios, y consideró a Este como mero eslabón para poseer otras cosas, consideradas —subjetivamente, por el demonio— como sus últimos fines. El Aquinatense reseña esto como «apartarse del respeto a Dios».

La inconsideración del último fin no fue, en el pecado angélico, anterior a dicho pecado, sino que formó parte de él. La inconsideración del fin último fue primero en el orden de la causa formal, ya que el juicio de la razón es la norma de la elección; pero en el orden de la causalidad eficiente y final, la elección de sí mismos fue lo primero, ya que la voluntad libre mueve al entendimiento.

c) *La condenación*

A la naturaleza libre angélica le correspondía un fin que fuera elegido libremente, merecido por esfuerzos personales; pero éstos, aun producidos por una naturaleza tan perfecta como la angélica, serían completamente inútiles por sí mismos: el fin sobrepasaba su naturaleza. Por este motivo, los ángeles también necesitaron la gracia y las virtudes sobrenaturales antes de la prueba.

Desde el punto de vista gnoseológico la vida de todo ángel consta de tres momentos, que Santo Tomás enfoca metafóricamente. El primer momento es comparado a la tarde: el ángel centra su conocimiento natural sobre él mismo y, en este punto es impecable, pues ni se adhiere a Dios ni lo rechaza. El segundo momento lo compara a la mañana: la luz penetra cuando conocen a Dios y comprueban sus naturalezas distintas. Entonces se verifica el tercer momento: la conversión hacia Dios o la aversión. El orden de estos tres momentos no es temporal sino causal. Desde el punto de vista volitivo, el primer momento es aquel en que Dios los crea y, como los crea ya elevados al orden sobrenatural, les infunde la gracia, les imprime su primer impulso, del que sólo Dios es responsable, y es, por tanto, un impulso bueno de amor a Dios, que sale espontáneo y natural. No es libre, sino una inclinación propia de la naturaleza. El segundo momento es el de la prueba. Este movimiento es libre e instantáneo. El tercer momento es consecuencia del segundo: o la visión beatífica o la condenación eterna.

La ofuscación perversa del demonio viene delimitada por dos líneas de actuación: su determinación al mal y su crueldad, por la que no cesa de dañar al hombre. Ambas cosas tanto desde el punto de vista natural como desde el sobrenatural; desde aquél se explica por las características del entendimiento angélico, y, desde éste, porque ni en justicia se les puede otorgar la gracia gratuita, ni ellos, caso de otorgársele, la aceptarían.

La gloria accidental que los ángeles tributaban a Dios no sufrió menoscabo con la condenación de los malos, porque si a éstos se les quitaron los dones, a los buenos se les añadieron en compensación.

La origeniana doctrina de la apocatástasis no tiene sentido, tanto porque el acto electivo angélico fué instantáneo y eterno, cuanto porque los castigos merecidos por los ángeles infieles son de estricta justicia divina. Por ello, dice Santo Tomás que la eviternidad angélica hace que la negativa diabólica ante la prueba no haya pasado, sino que perdure eternamente.

d) El demonio en su relación con Dios

El Aquinatense afirma que el Libro de Job acude a la figura de los monstruos para dejar claro un doble aspecto refe-

rido al diablo: por una parte, su supremacía —la del demonio— respecto al hombre, por ser una criatura más excelente; por otra, que Dios tiene poder infinitamente superior al de los animales descritos y, por lo tanto, también sobre el diablo.

En el «diálogo» que entablan Dios y el Adversario (Cfr. Job c. 1 y 2), cuando Aquél se dirige a éste, proporciona al demonio alguna noticia; pero el que Dios permita que el diablo se relacione con El, no es para enriquecerse con algún saber que antes no poseía, sino sólo para mostrarle que todas sus obras están bajo Su mirada.

La comunicación de Dios con el diablo se entabla, no mediante sonidos corporales o visiones imaginarias —con que a veces se comunica con los hombres— sino por medio de expresiones inteligibles.

La actitud de Dios al tolerar al diablo y sus actos no puede ser considerada ni como cruel ni como injusta, por un triple motivo: a) porque el demonio no puede hacer uso de su poder sino según el beneplácito divino, y la voluntad de Este no tiende a la perdición de los hombres sino a su salvación; b) porque la largueza de su bondad distribuye sus bienes gratuitamente a todos, y todo es suyo, y a todo lo que ha creado, lo conserva y gobierna; y c) porque en nada colabora con Satán.

En algún sentido se podría decir que el demonio es hijo de Dios en cuanto que es una criatura salida de sus manos; pero en manera alguna se le puede aplicar dicho título desde el momento en que Santo Tomás, refiriéndose a la gracia, afirma que el ser hijo de Dios es a causa de asemejarse a El por la participación de su gloria.

e) *El demonio y la Providencia*

El demonio no escapa a la providencia divina. Dios también está presente en él por esencia, por presencia y por potencia; como a cualquier criatura, la conserva en el ser. Toda la actividad de Satán debe ir precedida del permiso divino; permiso que Dios concede en consonancia con la concesión del don de la libertad a los hombres. De tal manera que ante un mismo hecho, en sí considerado, convergen tanto la voluntad divina como la diabólica, pero divergen las intenciones.

Para mejor comprender la acción del diablo en el mundo, es preciso distinguir muy netamente entre el mal moral —pecado— y otros males, como los físicos, que pueden no provenir de la acción diabólica, sino que hasta pueden venir de la mano de Dios. Por eso, Santo Tomás tiene muy presente que para comprender la acción maléfica de Satán, hay que encuadrarla dentro de la economía de la salvación, y contemplarla como una parte de los planes de Dios. El punto básico en que apoya la doctrina para justificar la acción diabólica es que Dios sólo quiere la salvación de los hombres, no su condenación.

Santo Tomás deja constancia de que toda la problemática del mal, de la providencia divina, de la libertad y de la condena de Satán —conjuntamente consideradas— no se comprenderá totalmente hasta que no se llegue a la otra vida. Y fijándose en la realidad tangible del mal en el mundo, aporta una triple solución para coordinarlo con la inteligencia divina y su bondad: para que resplandezca más el bien; para salvaguardar las exigencias del querido don de la libertad; y para comprender mejor la vida futura como solución definitiva.

Dios ha renunciado a imponer su señorío por la fuerza. Quiere una adoración libre y voluntaria. Satán dirige su ariete hacia la obra de Dios, precisamente hacia el único punto donde la creación ofrece un flanco, hacia el único campo donde la lucha del Adversario guarda su sentido, allí donde Dios, con toda libertad, ha previsto el juego de la libertad humana.

f) *Relativa superioridad frente al hombre*

Al comentar el versículo 40, 14 —«él es el principio de los caminos de Dios»—, Santo Tomás pone de manifiesto que se refiere a un triple principio que delinea la primacía del demonio sobre el hombre: primacía en el tiempo, por ser la primera criatura; primacía en la naturaleza, por ser la más excelente; y primacía en la providencia, por ser la primera que recibió el castigo según se mereció.

El hombre, de por sí, por sus solas fuerzas, no puede ni vencer ni resistir al diablo, por tener éste una voluntad y un entendimiento muy superiores; necesita de la gracia. El hombre no puede doblegar la voluntad del demonio, ni puede engañarlo, ni dañarlo. El Aquinatense va comparando la superioridad del

hombre respecto a las aves, a los peces, a los mamíferos, e incluso respecto a otros hombres y concluye que ninguna de estas formas de superioridad se verifica respecto al demonio.

La inteligencia y la voluntad de los demonios son considerablemente superiores a las humanas, pero sólo en el orden natural, porque aquéllos carecen de la luz de la fe y de la fuerza de la gracia.

g) *El cuerpo perverso*

Paralelamente al Cuerpo Místico de Cristo, existe un cuerpo perverso cuya cabeza es el diablo. Las relaciones de los miembros de este cuerpo no pueden trascender los límites de espacio ni de tiempo, por carecer de lo que en el Cuerpo Místico es la gracia. Así como en el Cuerpo Místico se le asigna el papel de «cuello» a la Santísima Virgen María, en el cuerpo perverso esta función la desempeñan personas influyentes —en general— de las que se sirve el diablo, como cooperadores, para ejercer su malicia sobre otros.

Santo Tomás indica también que el elemento que une a los miembros del cuerpo del diablo no es otra cosa que la obcecación (*spissitudo*), el acuerdo o consenso en el mal, y esto, como resultante inmediata de la falta de fe. De aquí también se puede comprobar y deducir que existen grados de pertenencia, más o menos intensos, a dicho cuerpo perverso.

Respecto a la Providencia de Dios con los pecadores, pues indudablemente es menor que la que tiene con los que secundan la gracia, Santo Tomás se define por la postura de que si algún hombre no guarda el orden como criatura racional, la providencia recae sobre él del mismo modo que como recae sobre los animales brutos, de ahí que el Aquinatense compare a los demonios y a los pecadores con el género de las bestias.

h) *Invocaciones*

La invocación positiva del diablo es un pecado de apostasía total.

El hombre jamás puede conseguir gratuitamente la ayuda del diablo, y lo mismo, ni venderla ni trasvasarla a otros.

i) *Las tentaciones*

Es de justicia divina que, al permitir las tentaciones, Dios conceda la gracia necesaria para vencerlas.

Satanás, en su rebelión, no tiene más que un camino o medio para atacar a Dios: a través de sus criaturas libres. El fin último subjetivo del demonio es agredir lo sublime, lo divino, pero al conocer la imposibilidad de la acción directa contra Dios, se centra en restar gloria ganándose almas; de tal manera que, las tentaciones y demás actos del demonio, no son sino un medio de ir contra Dios; de lo cual se deduce que es el Adversario de Dios, y, como consecuencia, de los hombres.

Considerando la doctrina aristotélica del triple bien del hombre, se ve cómo el demonio —según el ejemplo mostrado por el libro de Job— apunta hacia el bien máximo que se posee, de ahí que su acción esté marcada con las características de su afán de dañar: voluntad de dañar y buscar la carencia de virtudes. Efectivamente, el triple bien del hombre es: el bien del alma, el bien del cuerpo, y el bien de las cosas exteriores. Satán apunta hacia el primero, hacia el bien del alma; a este respecto, el ejemplo de Job es evidente: perdidos los bienes de las cosas exteriores y el bien del cuerpo, no se deja arrebatar el bien del alma —las virtudes sobrenaturales y dones— y hace fracasar el intento diabólico.

Al estar el hombre compuesto de naturaleza espiritual y carne terrena, el demonio se empeña en potenciar la hipersensibilización sobre los bienes que corresponden a la segunda, y, consecuentemente, la inhibición respecto a los que corresponden a la primera, guardando estas disposiciones una relación de causa-efecto. Santo Tomás indica esto diciendo que Satán pretende apartar al hombre de los bienes espirituales a los que le guía su razón y acercarlo a los bienes terrenos a los que le guía su carne.

Respecto a la carencia de virtudes en que se afana el demonio, las virtudes más atacadas son: la fe, en el entendimiento; y la caridad, en la voluntad, y, luego, las otras sobrenaturales. Pero el demonio también tiene como objetivo las virtudes consideradas menores, que sirven de cortejo y ayuda a las mayores.

Como el demonio ataca al hombre para impedir que éste consiga sus fines, no en cuanto fines del hombre sino como

señalados por Dios, de aquí se deduce una nota esencial de la malicia diabólica: si los fines que Dios ha señalado a la criatura racional no conllevan la anulación de su naturaleza, sino todo lo contrario, y el demonio ataca todo fin impreso en la criatura, la conclusión es que Satán es el adversario no sólo de lo sobrenatural que hay en el hombre, sino también, por inclusión, de lo esencialmente natural.

Las «*vulnera*» de la naturaleza humana herida por el pecado original, permiten al demonio el contar con ‘cómplices’ dentro del mismo hombre. Esto hace que las tentaciones con que actúa sean tanto exteriores como interiores, *per modum suggestionis internae*.

Aunque el demonio abarque y pretenda explotar todo el «*fomes peccati*» de la naturaleza humana, fundamentalmente se centra en potenciar dos vicios: la soberbia y la lujuria, porque son los que más facilitan la destrucción de las virtudes.

Desde la perspectiva del demonio se pueden distinguir tres momentos en la tentación: el primero es la presunción que tiene de conseguir la aversión a Dios en la criatura; si esta presunción no se diera, no tentaría. El segundo es la sugestión, el momento mismo de la tentación. El tercero es posterior a la acción de tentar, y consiste en las secuelas que deja su actuación en el alma, y en la naturaleza; estas secuelas se deben considerar bajo su doble aspecto; es decir, pueden ser negativas si se cae en el pecado, pero pueden ser positivas si se vence. Por eso, toda tentación tiene un carácter ambivalente; no sólo es falible, sino que puede tener efectos contrarios a los pretendidos por el demonio.

Tras la lectura de este trabajo, puede quedar un cierto sabor a que la figura del hombre aparece un tanto instrumentalizada; es decir, se hace referencia al hombre como a un mero objeto por el que se debatirían Dios y su Adversario. Esto requiere una explicación: por un lado, esa idea es cierta, según se pone de manifiesto en el mismo libro de Job, pero parcial. Por otro lado, a esa noción de mera pasividad del hombre, hay que añadir dos más que la completan:

— El papel del hombre es activo desde el momento en que se tiene en cuenta la libertad, y, además, es él mismo quien decide sobre su destino.

Mientras que al demonio le interesan los hombres en la medida en que son su medio para atacar a Dios, a Este, sin embargo, no le interesan como medio contra el diablo; no los utiliza como arma: los ama.

j) *Necesidad de la gracia, ganada por Cristo*

Un comentario de especial consideración es aquel en que Santo Tomás, al comentar Job 40, 19 («por sus ojos, como por anzuelo, lo tomará»), refiriéndose a la caza del elefante, descubre una figura de la Redención. Comenta que Cristo, valiéndose de la naturaleza humana asumida, tendió un anzuelo al demonio —figurado por el elefante— para vencerlo y, además, para consumir la obra redentora.

Si bien el demonio posee una naturaleza superior a la humana, no se puede considerar como absolutamente superior al hombre. Este, en virtud de la libertad y de la gracia, que la refuerza, hace que la superioridad diabólica sea sólo relativa. El demonio es superior en el orden natural, pero inferior en el sobrenatural. Dicha superioridad del demonio, da a la gracia el carácter de *necesaria*. Tomando como prototipo a Job, se muestra cómo aun careciendo de toda circunstancia externa favorable, la gracia —y sólo ella— hace que el hombre pueda resistir y vencer.

Desde la perspectiva del gracia, Santo Tomás señala unas líneas eminentemente cristológicas: hace ver cómo Cristo vence a la muerte y al pecado porque resucita, y apunta ahí la figura de que del reino del pecado y de la muerte se puede pasar al reino de la vida y de la gracia sólo por los medios y méritos proporcionados por Cristo.



INDICE

	<u>Págs.</u>
PRESENTACIÓN	281
ÍNDICE ORIGINAL DE LA TESIS	285
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	289
INTRODUCCIÓN	293
1. El demonio en la «Expositio Super Iob»	293
2. La «Expositio Super Iob» de Santo Tomás	294
3. El trabajo realizado	297
II. SATÁN ANTE EL HOMBRE	300
1. Introducción	300
2. Único camino de atacar a Dios: a través de sus criaturas	301
3. Cabeza de los malos	305
4. Las tentaciones	313
5. Invocaciones y apariciones	339
6. Superior al hombre	341
III. CONCLUSIONES	356
1. Respecto al comentario	356
2. Respecto a la demonología	358