

Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria

MARÍA IDOYA ZORROZA*

Revista Cultura Económica

Año XXXI • N° 86

Diciembre 2013: 19-29

Resumen: Este artículo tiene por objeto presentar los supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria. En primer lugar, la autora se dedica a contextualizar y diferenciar el planteamiento económico premoderno y moderno, y sus respectivos principios. Luego, presenta las características de la práctica usuraria en el préstamo de dinero o bienes con interés –según la perspectiva de Vitoria–; para concluir con una acabada definición del acto de “prestar” y sus implicancias en el tejido económico y social.

Palabras clave: Usura; Francisco de Vitoria; préstamo pecuniario; concepción económica medieval; economía moderna

Anthropological Foundations about the Application of Usury According to Francisco de Vitoria

Abstract: This article aims to provide anthropological foundations of the application of usury according to Francisco de Vitoria. In the first place, the author describes and contextualizes both pre-modern and modern economic approaches and principles. Secondly, she presents characteristics of usury practices in loans of money or other goods with charges according to Vitoria. To conclude, the article offers a detailed definition about the meaning of “lend” and its implications in economic and social domains.

Keywords: Usury practices; Francisco de Vitoria; pecuniary loan; medieval economic thought; modern economy

I. Presentación

Uno de los puntos más significativos en que se puede mostrar la diferencia de modelo entre el planteamiento económico premoderno y el moderno es –sin dudarlo– la comprensión del dinero y, especialmente, la valoración del préstamo pecuniario. Analizar estos temas, revela una gran diferencia entre la concepción económica medieval y la propiamente moderna, que supone, entre otros, el cambio de una forma de considerar el dinero como mera unidad de medida para el intercambio y la acumulación

de valor; a otra, como instrumento financiero (Langholm, 1992)¹.

En este contexto, la situación histórica –en que vivieron autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Juan de Lugo, Francisco García, Bartolomé de Albornoz (y tantos otros)– puede ser definida como un momento de clara transición entre ambos modelos: un tiempo que dejaba de ser medieval y podría ser definido cultural y socialmente como “moderno”; por ejemplo, es el momento de la configuración de los estados-naciones con modelos políticos

* Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

centralistas; y en cuestiones económicas, el del avance de una economía de mercado que da origen a modernas herramientas financieras que hoy identificamos como vigentes –banqueros, créditos, sociedades, transacciones internacionales– (Del Vigo Gutiérrez, 1997)².

Estos y otros teólogos españoles, tanto de la Escuela de Salamanca, como –en sentido más amplio– de la “escolástica hispana” (Chafuen, 2009: 35)³,

No escriben en el vacío, no viven en una maravillosa campana de cristal (su cátedra, su propio convento, su condición de clérigos) que los aísla del mundo circundante para no contaminarse ideológica o moralmente de él. Tampoco son sabios de gabinete que construyen un sistema de ideas y de conceptos morales exclusivamente fatto a tavolino, sino que son enteramente hijos de su época. Viven, piensan, predicán, elucubran y enseñan en un contexto histórico-político, ideológico y socio-económico, sobre el cual influyen y del cual reciben a su vez múltiples y muy variadas influencias (Abelardo del Vigo, 1997: 7).

Y, metidos en ese mundo, han de comprender y valorar también el complejo contexto de las interrelaciones económicas que se daban en su momento.

Existiendo una semejanza entre el mundo económico de la “escolástica hispana” y el propiamente moderno, ¿a qué se debe la grave diferencia que hay entre las tesis de los teólogos del siglo XVI y los teóricos posteriores?⁴ ¿Es un problema de creación de un recurso económico, de manera que lo que “entonces se concebía el dinero como mero instrumento de cambio, ahora se emplea como capital”? (Del Vigo, 1997: 15; 211) ¿O es más bien un problema de valoración moral: porque “entonces se buscaba la riqueza como medio de subsistencia, y ahora se la busca en sí y por sí misma, sin trabas ni limitaciones éticas”? (Del Vigo, 1997: 15)⁵; ¿O porque ahora “no se discute la moralidad de la actividad comercial ni la licitud de la adquisición de la riqueza; se trata sólo de saber por qué medios se la puede adquirir” (Del Vigo, 1997: 15)?

Se han dado múltiples respuestas a estas cuestiones; por ejemplo, Max Weber, afirmó la vinculación del origen del capitalismo a una determinada concepción religiosa:

El modo de vida racional sobre la base de la idea de profesión, que es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista, y no sólo de este, sino de la cultura moderna, nació del espíritu del ascetismo cristiano (Weber, 2001: 232)⁶.

Para unos, son cuestiones culturales (Vilar, 2001: 91); para otros, entre ambas épocas, lo que hay es una diferencia entre una aplicación de principios rigurosos y principios más *laxos* sobre la usura, una diferencia entre una consideración valorativa rigorista o más permisiva que termina por justificar un cierto deslizamiento semántico: así, este nombre de “usura”, pasaría de significar toda adquisición de interés en un préstamo, a significar sólo aquella adquisición violenta o excesiva, que iría contra la justicia y supone un abuso al bien particular y un daño al bien común de la comunidad social y política que lo permite (Jiménez Muñoz, 2010: 23; Clavero, 1984: 60-100; González Ferrando, 2012: 1-57).

Sin embargo, es más pertinente hablar de una modificación del horizonte intelectual. Y se ha señalado que la clave de dicha transformación se encuentra en tres factores: a) el cambio en la consideración del dinero como *fecundo de suyo*⁷; b) la consideración sobre si es necesaria la traslación del dominio junto con el uso en el préstamo pecuniario (Gamba, 2003; Zorroza, 2014); c) la incorporación del *tiempo* como bien económico, siendo un bien externo a los agentes. Por ello, puede decirse que entre la definición de préstamo moderna y su precedente –siempre vinculada a una reprobación moral– hay una diferencia conceptual esencial (Berthoud, 2011: 13-30), que permite la transformación de esa práctica (Berthoud, 2011: 20-21)⁸. Sin minimizar ninguno de estos tres factores, quisiera señalar, además, un cambio significativo en la concepción del préstamo que incide en un cambio de signo antropológico: del *prestar* como acto de liberalidad o fraternidad, a su profesionalización.

II. La usura como contraria a la igualdad debida en un préstamo

Los autores del Siglo de Oro se encontraron, en primer lugar, con una clara y tajante condena de toda práctica usuraria en el préstamo de dinero o bienes con interés. Por un lado, los teólogos escolásticos anteriores— Agustín de Hipona, Basilio, Ambrosio, Alberto Magno, Tomás de Aquino o Buenaventura— la habían condenado como ilícita e incluso habían cargado las tintas en su rechazo. Ellos, apoyándose en textos suficientemente explícitos en cuanto al préstamo a interés del Antiguo Testamento, respaldaban una condena absoluta de cualquier práctica usuraria⁹. A la dureza de estas expresiones veterotestamentarias, se suma el que el contenido de dichos preceptos se considerara rebasado incluso por las exigencias de la Nueva Ley que conminaba superar los preceptos de justicia con las normas de la caridad: “Da al que te pide, y no le vuelvas la espalda al que quiere pedirte algo prestado”¹⁰.

En este rechazo, un autor medieval encontraba además respaldo de estas normas de inspiración divina en las conclusiones filosóficas de autores ajenos a esa tradición escriturística¹¹, y que igualmente eran una fuente en la condena de la usura por su ruptura de la igualdad debida por la justicia conmutativa y el perjuicio al bien común al abusar del más débil y dependiente; por ejemplo, además de los testimonios de Platón en las *Leyes* (Platón: v. 742) y Aristóteles en la *Política* (Aristóteles: 1257 b 23; 1258 b 9)¹², las condenas de Cicerón¹³ y la necesidad de imponer limitaciones y restricciones legislativas, según refleja el cuerpo jurídico romano¹⁴.

Vamos a ver, a continuación, apoyándonos fundamentalmente en los textos de Francisco de Vitoria, los elementos que se incluyen en la consideración de la usura para advertir, en ellos, una de las posiciones antropológicas que los sostienen y que —a mi parecer— es significativa para el cambio de signo. Veremos allí, especialmente, que lo que soporta la diferente comprensión del interés llamado *usura*, es el diferenciado asiento antropológico que tiene el *prestar* como práctica realizada en una sociedad, todavía en estos autores.

1) La usura como ruptura de lo justo conmutativo

En Francisco de Vitoria, podemos apreciar una doble consideración de la usura. En primer lugar, dicha práctica se encuentra claramente condenada en cuanto que *esencialmente*¹⁵ la usura atenta de modo directo contra la justicia conmutativa y contra la equidad. Para ello, debe entenderse que al hablar de *usura* en sentido estricto, se considera tan sólo dicho quiebre de la justicia conmutativa, que tiene lugar cuando en un préstamo —o en un contrato de mutuo¹⁶— el prestatario que toma prestada una cantidad determinada de un bien fungible, especialmente dinero, se obliga a devolver al prestamista no sólo lo prestado (en igual especie, cantidad y calidad) sino también *algo más*, un *interés* —que en latín se llama *usura* [*usura*]¹⁷— cuyo título de adquisición es por causa del mismo préstamo.

No se considera usura¹⁷, aunque sí otra forma de quebrar la justicia propia de los contratos, el abuso en la cantidad exigida en otros contratos; si bien, Vitoria afirma que hay contratos en los que, por cuestiones relativas al anticipo o postergación del pago (y sólo por cómputo de tiempo), puede encontrarse escondida una práctica usuraria [*usura palliata*].

Así, la usura es un modo de romper la igualdad debida de la justicia conmutativa por esta obligación que asume el prestatario de *dar más de lo recibido*, porque quien da un préstamo pecuniario, debería esperar lo ya dado y no debe obligar a otro a nada más: “recibir interés por un préstamo monetario es injusto porque implica la venta de lo que no existe; y se produce una desigualdad que es contraria a la justicia”, postulaba Tomás de Aquino, y Vitoria concluía:

Pero puesto que el dinero es del primer género, es decir, de las cosas cuyo uso es su consumo; y porque el consumo del dinero, que es su uso, es darlo a otro, y esto no puede ser a no ser dándole el dominio de aquél haciéndole señor della, entonces recibir un precio por el uso es ilícito y pecado (De Vitoria, 2006: 136).

En este sentido, la usura era condenable porque se suponía:

- a) que lo prestado era dinero, una realidad

no fructífera de suyo por naturaleza (De Vitoria, 2006: 140) –a diferencia, por ejemplo, de un campo, o el ganado– que no quedaba afectada por el tiempo (pues éste no es parte esencial en el contrato ni un elemento vendible). En este caso, una de las causas en que posteriormente se puede modificar la calificación sobre el préstamo a interés, sería la consideración del dinero como *capital*, como algo efectivamente productivo; pues el uso del dinero abre a una utilidad con verdadera virtud productiva, y hace posible la adquisición de bienes, pero también la generación de riqueza (Gómez Camacho, 2007: 103-126).

b) que, además de suyo, el dinero era la *medida* del precio de las cosas (lo que expresaba su *valor* para el cambio entre realidades entre sí inconmensurables), y como medida no podía admitir variación en sí misma, no tenía precio, por cuanto era ella misma el precio por el que se medía lo demás. Para poder mantener la equidad, la medida debía ser fija y no variable, realidad acorde con una sociedad del momento (Gómez Camacho, 2007:103-126)¹⁸. En este sentido, Azpilcueta –como otros teólogos– advierten de la novedad que supone considerar cómo la abundancia o escasez de dinero en una plaza o feria aumenta su valor, con lo que puede afirmarse (Del Vigo Gutiérrez, 1997) la diferencia entre dinero y su valor, convirtiendo a éste también en mercancía. Al respecto, Vitoria afirma que no es lícito devolver trigo nuevo a cambio del préstamo de trigo viejo, que eso esconde una cierta usura; del mismo modo que tampoco lo sería devolver la misma cantidad numeraria pero de diferente valor, un argumento utilizado para expresar el menor valor del dinero esperado en futuro que del presente y justificar así la diferencia.

c) que, como instrumento de cambio, su uso era su consumo; luego, no se podía dar por separado el dominio y el uso del dinero (como sí en otras realidades, separando su uso y usufructo del dominio pleno, y cobrando por ambos títulos y utilidades). En este sentido, Vitoria rechaza la tesis de que se pueda *alquilar* el dinero, salvo en el caso de su uso como ornato –un uso accidental–: “El otro [*uso*] es accidental o contingente, como si se emprestase o diese para hacer ostentación y muestra de mucha riqueza” (García, 2004: 116).

Vitoria añade a ello una consideración: tampoco por el *fin* buscado con dicha actividad

(el préstamo) se justifica el *préstamo a interés*, en cuanto no se consigue un bien común sino “incomodidades” y lesión del bien común “ya que se perdería la república”; así, la usura:

Ha sido prohibida por el derecho natural por razón del fin; esto es, a causa de tantas incomodidades y angustias que se propagarían y se seguirían de ella en la república. Porque si la usura fuera permitida, esto sería arruinar a los pobres, porque los ricos, si les fuera lícito dar a usura, vaciarían todo el patrimonio de los pobres y así los bienes se amontonarían en manos de unos pocos, y las ciudades incurrirían en grandes pérdidas–como por experiencia se ha demostrado en algunas regiones en las que había usureros– (De Vitoria, 2006:143).

En segundo lugar, no esencialmente sino accidentalmente, se mantiene la justicia debida en algunos casos en los que es lícito percibir algo más de lo prestado. Se trata de que *accidentalmente*, a causa de algunas circunstancias, la igualdad debida entre prestatario y prestamista sólo se cumple (sin daño para ambos) cuando se debe retornar la cantidad prestada y un algo más, en virtud de algunos títulos extrínsecos. Estos títulos aceptados habían sido el *daño emergente* que sufría el prestamista por el préstamo, que ya Tomás de Aquino había admitido, y que excepto algunas salvedades para evitar que fuera puerta de entrada de abusos para el prestatario, se consideraba una circunstancia a tener en cuenta en el cómputo de *en qué consiste “devolver lo igual”*. La segunda, el *lucro cesante* consideraba un beneficio que dejaba de tener el prestatario por causa del mismo préstamo; aquí Francisco de Vitoria realiza una interesante distinción entre un beneficio en *pura potencia* y un beneficio que está en potencia *real*, en expectativa –*in spe futurum*, según Vitoria– del mismo modo que el grano es en potencia la espiga de trigo, pero si está ya en tierra está ya en potencia próxima de tener ese fruto que incrementa su valor. La tercera, *el peligro* de no recuperar el capital que podía ser estimado en el cómputo, así como las costas y los cargos ocasionados por la demora en el pago. Elementos que Vitoria

admite, también, según las condiciones y siempre vigilando el encubrimiento de una intención usuraria.

2) La gratuidad del prestar

Un argumento de gran valor antropológico que la discusión sobre la usura podía haber dejado traslucir es la consideración de lo que la persona que presta aporta como un servicio a la comunidad (dicho servicio no reducido a una modificación del objeto mediante un trabajo, o su traslado de un lugar a otro)¹⁹, al igual que es necesaria la aportación de capital para posibilitar el comercio en *contratos de sociedad*, o la profesionalización del cambista (De Vitoria, 2006:171-232).

Ciertamente, este era un argumento esgrimido para la justificación de la existencia del préstamo a usura y que pondría en relación el tema con un argumento por el *fin social* del préstamo²⁰. La consideración del fin no es superflua para Vitoria pues revela, principalmente, la perspectiva moral que tiene su tratamiento de los temas económicos²¹. Así, la *valoración moral*²² no atiende solamente a la concreción fáctica (la cual, por otro lado, es la que la ley considera) y sus consecuencias²³: como se advierte en el rechazo de la *usura mental*, tal como es abordada por Vitoria.

Pero la finalidad social debe ser tenida en cuenta al analizar el cambio y la usura; en cuanto la acción humana es *social*, y no de modo accesorio o complementario sino *esencialmente social*, la actividad económica tiene como fin contribuir a que la persona por su mediación satisfaga una *necesidad* natural propia (su supervivencia individual o familiar), pero, sobre todo –y tan importante como lo anterior–, es *una mediación* por la que la persona busca su bien contribuyendo al bien común de la sociedad en la que vive. Las mediaciones económicas se instituyeron, dice Vitoria, para utilidad común de los agentes que están involucrados en ellas, por ello debe respetarse esa igualdad²⁴; pero además, se encuentran orgánicamente subordinadas a lo que Vitoria llama *el provecho y bien de la república*, para *el sustento de la república*²⁵. Las prácticas contrarias a ese bien son, por decirlo así, un ejercicio individual contra ese bien común que es la vida y convivencia social, con lo que, perjudicada ésta, también se daña particularmente a sus miembros.

Así, por ejemplo, uno de los motivos que ayudarán a calibrar la justicia de una determinada acción es mirar el bien que cumple, tanto particular como socialmente; así no hay inconvenientes para acciones que enriquezcan a un determinado individuo, mucho más si con ellas el individuo garantiza y cumple la satisfacción de las necesidades propias y familiares (como Vitoria afirma respecto del *comercio*); mas debe tenerse en cuenta si con esta acción o acciones se lesiona gravemente el bien debido a otras personas y, en segundo lugar, si lesiona gravemente el bien propio de esa comunidad²⁶.

Por ejemplo, es necesario que existan comerciantes que se lucren con el transporte de mercancías, cambistas que faciliten gestiones económicas sin presencia real de monedas, vendedores que vendan aplazada o anticipadamente las cosas; también es necesario que haya quienes se encarguen de almacenar trigo, comprarlo en el tiempo de la cosecha y puedan guardarlo en los lugares oportunos para después poder venderlo. Todo ello es necesario, es un *servicio* que se ofrece al otro y a la comunidad en su conjunto, y por este servicio es justo un *beneficio*²⁷. Mediante ese *servicio* y ese *beneficio* se consigue, no sólo la subsistencia personal o familiar, sino también la dotación a la comunidad de unos bienes que serían inviables de otro modo. Sin embargo, cuando dicha práctica busca desordenadamente el lucro atentando al bien común, es injusta no sólo por relación con los involucrados en ella, sino porque implica un *mal* y *perjuicio para la comunidad entera* debido a la avaricia y deseo de riqueza rápida de uno o unos pocos de sus miembros²⁸.

De hecho, la argumentación de que sea un bien para la república había sido utilizada por Vitoria para justificar la incorporación de *oficios nuevos* que cobraban sentido en una sociedad que había cambiado el modelo económico, por ejemplo, en cuanto al *cambio de monedas*. Respecto de la profesionalización del *cambista*, refiere que:

Es lícito al cambista recibir algo más. Sobre esto dicen algunos sumistas que por razón del trabajo, de la industria, y del peligro, y por razón de las costas: porque hay un trabajo y un peligro en enviar el dinero a Roma y por razón

de la industria, porque vosotros no sabríais enviarlo y aquél lo envía con su industria; luego etc. (De Vitoria, 2006: 239).

La incorporación de un oficio, la del cambiador, que es necesario para el buen funcionamiento del mercado y el intercambio de bienes, y el que pueda cobrar por lo que, en otras circunstancias, no genera un beneficio, apelando al servicio que se realiza a la república, es una argumentación a tener en cuenta. Al respecto, Vitoria, postula:

Se responde que sí, ¿pero, por qué razón? Digo que por razón del servicio, porque le presta este servicio a aquél: el tener él mismo el dinero en Roma. Y generalmente por cualquier servicio que uno no esté obligado a prestar a otro, puede exigir algo por encima del capital, ya sea porque este beneficio consta por el trabajo y las costas, ya sea porque no, de modo que sea justo aquello que exigió (De Vitoria, 2006: 239).

En este caso, ¿no se puede computar como servicio, igualmente, aquel que *presta a otro un dinero* lo mismo que quien avala o sale fiador de otro? Y ¿no podría pedir por ese servicio, también, una cantidad estimable?

Pregunta Vitoria –siguiendo la línea de la propuesta de Santo Tomás– que a cambio de cualquier beneficio temporal (no espiritual) está permitido recibir algo y exigirlo cuando alguien no está obligado; mejor dicho, así se hace porque nadie es contratado sin salario. Pero prestar un dinero es un gran beneficio temporal. Luego ¿por qué no estará permitido exigir algo por él? [...] cuando no esté obligado a prestar a alguien dinero, ¿por qué si lo presto no me será lícito recibir y exigir usura, esto es, algo por su préstamo? (De Vitoria, 2006: 136)²⁹.

Apelar al servicio ofrecido y no debido es ciertamente una de las argumentaciones utilizadas por quienes justifican un préstamo a interés, eso sí, a un interés moderado y no abusivo (e incluso argumentos que fueron esgrimidos en la cuestión de los montes de piedad).

Sin embargo, aun con estas premisas, la respuesta de Vitoria respecto del préstamo pecuniario es *negativa*³⁰. Ello se debe a que, si bien, el prestar es una acción que, una vez realizada, involucra la justicia conmutativa, no se puede afirmar que sea en sí misma una práctica *de justicia*, pues –como en diversas ocasiones señalaban– se considera un precepto de *caridad* (prestar no es exigible por justicia), y además no cumple –en la mayor parte de los casos– con una situación de igualdad, propia de la justicia. Con independencia de que luego haya de guardarse la igualdad debida entre lo dado y lo recibido, *el prestar* como acción queda fuera de la justicia, ni es exigible, ni está incorporado conceptualmente al ámbito de lo debido. Y en ella, el punto de partida es una situación de clara desigualdad. Y a la acción de prestar, afirma Vitoria, sólo corresponde responder por agradecimiento (además de cumplir con la devolución de lo prestado). Tampoco prospera la argumentación por el bien común:

Supongamos que el usurero sea necesario en la república para socorrer a los pobres. Y sea el caso de que es permitido lícitamente para evitar males mayores que padecerían los pobres, porque por el hecho de que alguien necesite arar, para esto necesita un buey y, para comprarlo, necesita ocho monedas de oro; y sin embargo, si saca paño o trigo fiado perderá mucho más que si toma ocho ducados a usura de un usurero. Y como nadie quiere ejercer la usura, ya porque es obligado a restituir todas las cosas, ya también porque peca mortalmente, entonces se duda si en tal caso el Papa puede darle una dispensa (De Vitoria, 2006: 154).

A lo que responde de manera negativa: “aquél no puede ser excusado de un pecado mortal [y] tampoco puede dispensarle hasta el punto de que no esté obligado a la restitución” (De Vitoria, 2006: 154).

Pretender cobrar un *plus* por el servicio suponía desvirtuar el hecho del prestar como acto de liberalidad y amistad; por eso, siempre será controvertido y rechazado *el poner precio* a ese servicio (De Vitoria, 2006: 239)³¹.

Puede decirse –con expresión de Decock– que en el prestar se encuentra un cruce en los ámbitos de dos virtudes: justicia y caridad (Decock, 2013: 425)³². Como tal, el prestar es exigible y realizado por la virtud de la caridad, no de la justicia; pero una vez realizado, exige la guarda de la igualdad debida. Así se expresa Vitoria: quien consigue la utilidad de mi cosa, puede, “por honestidad y gratitud, darme más del justo precio, pero no de otro modo”. Pues no le es lícito pactar de este modo conmigo que me devuelva más del justo precio, porque no es lícito hacer un contrato [tal] ni tampoco obligar al otro a dar más. Sin embargo, es lícito justamente esperar por gratitud un provecho de aquel que recibe de mí una cosa que le es muy útil, siempre y cuando no se haga de esto un pacto y un contrato (De Vitoria, 2006: 101-102).

En conclusión, prestar se reconoce entre las acciones concretas no debidas por justicia, que pueden realizarse gratuitamente, por caridad: como el donar, regalar o realizar un préstamo (García, 2004: 14-15). Acciones que, si bien son en su inicio gratuitas, conforman después una realidad legal y jurídica, con una serie de derechos y obligaciones, una estructura jurídica y legal determinada. Es decir, una vez realizadas, exigen con obligación igual al caso en que no lo hubieran sido. Así, por caridad estaríamos obligados a *prestar* (García, 2004: 101-102; 276-277.), o a atender la situación de *no pedir* un nuevo préstamo a aquel a quien hicimos un favor prestando (y que se sentiría en la obligación de devolver el favor recibido aun en detrimento de su propio bien); también, a *no reclamar* la devolución de lo prestado antes del tiempo establecido (García, 2004: 102) si por ello surgiese un perjuicio en el otro; estaríamos obligados a *guardar* y preservar del daño a lo prestado como si fuera cosa *propia* (García, 2004: 116-131; 136-137).

La negativa a incorporar el *prestar* al elenco de actividades que conforman el tejido económico resalta el asiento de esta acción en una interrelación no perteneciente al ámbito estricto de la justicia conmutativa (que reclama, por ejemplo, la igualdad, y la libertad de los agentes involucrados en ella) y destaca que el acto de *prestar* pueda ir vinculado a la benevolencia, liberalidad (Zorroza, 2012: 191-204) o caridad, estrechando vínculos de

amistad, y con beneficios más espirituales que materiales y computados en dinero. Es su progresiva incorporación como instrumento financiero la que dio un cambio de signo al *prestar*, anticipado en las justificaciones de los montes de piedad, especialmente en Italia. Vitoria no aprueba dichos argumentos; sí dan un primer y tímido paso Domingo de Soto y Martín de Azpilcueta –el catedrático de cánones–, señalando que podría justificarse un moderado interés por “obligarse a prestar”. De ese modo, podía justificarse también dicho *interés* o *plus cobrado* por el mismo *servicio* que realizan para el funcionamiento de la república, y como pago de ese servicio y de los esfuerzos, trabajos y requisitos que son precisos para ejercerlo³³. A su favor, se posiciona el canonista Azpilcueta (Azpilcueta, 1965: 31), y significará un profundo cambio de signo en la realidad de qué significa el *prestar*.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988), *Política*, Gredos, Madrid.
- Berthoud, A. (2011), “El préstamo y el tipo de interés en la tradición aristotélica: Aristóteles, Tomás de Aquino y Calvino”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 14, N^o 2), pp. 13-30.
- Cicerón, M.T. (1944) *De officiis*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Clavero, B. (1984), *Usura: del uso económico de la religión en la historia*, Tecnos, Madrid.
- Cremona, D. (1990), *Carità e ‘interesse’ in S. Antonino da Firenze*, Aleph, Firenze.
- Chafuen, A. (2009), *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, El Buey mudo, Madrid.
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española*. Madrid.
- Aquino, Tomás de (1990), *Suma de teología*, BAC, Madrid, vol. 3.
- De Azpilcueta, M. (1965), *Comentario resolutorio de cambios*, Consejo Superior de Investigaciones Científica, Madrid
- Decock, W. (2013), *Theologians and Contract Law. The Moral Transformations of the ‘Ius Commune’ (ca. 1500-1650)*, Nijhoff, Leiden.
- De Vitoria, F. (1952), *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca.
- De Vitoria, F. (2006), *Contratos y usura*,

- Eunsa, Pamplona.
- Del Vigo Gutiérrez, A. (1997), *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Del Vigo Gutiérrez, A. (2006), *Economía y ética en el Siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología española*, BAC, Madrid.
- Dempsey, B. (1948), *Interest and Usury*, Dennis Dobson, London.
- Di Giovanni Olivi, P. (1990), *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, Europia, Novara.
- Gamba, C. (2003), *Licita usura. Giuristi e moralisti tra medioevo ed età moderna*, Viella, Roma.
- García, F. (2004), *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos*, Eunsa, Pamplona.
- García del Corral, I. (1889), *Cuerpo del derecho civil romano*, Consejo de Ciento, Barcelona.
- González Ferrando, J.M. (2012), “La idea de ‘usura’ en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, *Pecunia*, vol. 15, pp. 1-57.
- Gómez Camacho, F. (1998), *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico en la escolástica española*, Síntesis, Madrid.
- Gómez Camacho, F. (2007), “La usura en los doctores salmantinos” en De Dios, S., Infante, J., Robledo, R., Torijano, E. (eds.), *Historia de la propiedad. Crédito y garantía*, Servicio de Estudios del Colegio de Registradores-Fundación Registral, Madrid.
- González Ferrando, J.M. (2012), “La idea de ‘usura’ en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, *Pecunia*, pp. 1-57.
- Jiménez Muñoz, F.J. (2010), *La usura: evolución histórica y patología de los intereses*, Colección Monografías del Derecho Civil, II. Obligaciones y contratos, Dykinson, Madrid.
- Kerridge, E. (2002), *Usury, Interest and the Reformation*, Ashgate, Aldershot.
- Langholm, O. (1992), *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition*, Brill, Leiden.
- Platón (1983), *Las leyes, vol. I*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Vilar, P. (2001), “El problema de la formación del capitalismo”, *Crecimiento y desarrollo*, Crítica, Barcelona, pp. 91-101.
- Vismara, P. (2004), *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Rubettino, Milano.
- Weber, M. (2001), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Zorroza, M.I. (2014), “Del precio del uso que llaman usura. El debate sobre el uso en el siglo XVI”, *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Eunsa, Pamplona.
- Zorroza, M.I. (2012), “Dominio y liberalidad según Francisco de Vitoria”, *Justicia y liberalidad*, Eunsa, Pamplona, pp. 191-204.

El artículo es resultado del Proyecto de investigación “Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, del Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento, con el Proyecto titulado FFI2013-45191-P (2014-16).

¹ Odd Langholm señala que con un propósito de dirección teológica y moral, la tradición escolástica había abordado temas propios de la posterior ciencia económica analizando dichos fenómenos con una particular profundidad y detalle; y si bien se cuenta con el aliciente de que el pensamiento escolástico en temática económica aporta las raíces (Langholm, 1992: 2) del análisis moderno, la diferencia de paradigmas es clara. En este sentido, Francisco Gómez Camacho (Gómez Camacho, 2007: 103-126), siguiendo a Keynes, subraya la errónea consideración moderna de que para los autores escolásticos – fundamentalmente teólogos y canonistas del XVI–, la condena de la usura era una posición apriorística y paralizadora de la dinámica comercial, mientras que avanzaron importantes logros para el análisis financiero. Lo mismo subraya Bernard W. Dempsey (Dempsey, 1948: 2177), cuando señala que su aportación es vincular préstamo e interés a una serie de cuestiones que auguran un provechoso inicio para la reflexión en materia económica.

² De hecho, en los autores del siglo XVI no se encuentra la indiferenciada condena de usura que la Patrística, por ejemplo, asociaba al hurto, latrocinio y bandidaje, separando interés y usura, pues buscan responder a la complejidad del momento con la

reafirmación de las propuestas antropológicas – principalmente– aristotélico-tomistas.

³ Esta preocupación no es exclusiva de los autores del siglo XVI, como bien expresa Amleto Spicciani (Olivi, 1990: 25) citando además de a Pedro de Olivi, a Enrique e Gante y a Tomás de Aquino.

⁴ Podríamos extendernos con afirmaciones de estos autores sobre el contraste que manifiesta Diego Cremona (Cremona, 1990: 5-7) entre Benjamín Franklin –en 1748, con sus *Consejos a un joven comerciante*– y San Basilio; aunque, la condena de la usura y del préstamo con intención de ella es unánime en todos ellos.

⁵ Al respecto, lo señalado por Francisco Gómez Camacho, “La usura en los doctores salmantinos” (Gómez Camacho, 2007: 120) remitía a causas eficientes necesarias, y la escolástica a causas finales contingentes; por eso, el pensamiento de los escolásticos hispanos corresponde a la filosofía moral y no a la natural; citando a Keynes que reclamará incorporar la economía al ámbito de la ciencia moral.

⁶ Como señalan Del Vigo (Del Vigo, 2006: 382-449) y Gamba (Gamba, 2003), es la postura de los pensadores protestantes –como Calvino o Du Moulin– ante la usura.

⁷ Tesis de origen aristotélico, común en toda la escolástica; por ejemplo, Gamba (Gamba, 2003) la considera el punto de inflexión de los tratadistas protestantes hacia la modernidad.

⁸ Por ejemplo, el cambio de monedas pasó también de ser una actividad marginal de servicio entre mercaderes, por la que no se podía cobrar un plus, a ser una actividad plenamente justificada por su contribución a la actividad económica (en la dinámica de la justicia conmutativa, como una forma de intercambio) que exigía un lucro para sostenimiento de cambista y los gastos derivados del servicio que ofrecía.

⁹ “No obligues a tu hermano a pagar interés, ya se trate de un préstamo de dinero, de víveres, o de cualquier otra cosa que pueda producir interés. Podrás prestar a interés al extranjero, pero no a tu compatriota, para que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra de la que vas a tomar posesión” (*Dt.*, 23, 19-21); “Señor, ¿quién habitará en tu santa Montaña? El que procede rectamente y practica la justicia; [...] el que no presta su dinero a usura” (*Sal.*, 14 [15],1-5); “si camina según mis preceptos y observa mis leyes, obrando con fidelidad, ese hombre es justo y seguramente vivirá –oráculo del Señor–. Pero si [...] presta con usura y cobra intereses: este hijo no vivirá. [...] [Si] aparta su mano de la injusticia; no presta con usura ni cobra intereses; cumple mis leyes y camina según mis preceptos: ese hijo no morirá” (*Ez.* 18, 9-17); “Si prestas dinero a un miembro de mi pueblo, al pobre que vive a tu lado, no te comportarás con él como un usurero, no le exigirás interés” (*Ex.*, 22,

25); “reprendí a los nobles y a los oficiales, y les dije: ¿Exigís interés cada uno a vuestros hermanos?” (*Ne.*, 5, 7).

¹⁰ *Mateo*, 5, 42. “Y si prestan a aquellos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tienen? También los pecadores prestan a los pecadores, para recibir de ellos lo mismo”; *Lucas*, 6, 34.

¹¹ Lo cual, a su vez, servía para la justificación de que ella se encontraba en el ámbito de la ley natural y no era sólo ley divina positiva, sino también ley natural humana en la medida en que es una ordenación previa a la explícita revelación, puesto que autores como Platón o Aristóteles– anteriores al pensamiento medieval– revelaban lo que la razón pura podía llegar sin dicha revelación (De Vitoria, 2006).

¹² “Pero jamás los ciudadanos estarán unidos allí donde haya muchos litigios y se cometan muchas injusticias [...]. Por esta razón no queremos que haya entre nosotros nadie [que] quiera enriquecerse por medio de oficios mecánicos, ni con la usura” (Platón, *Leyes*: v. 742).

¹³ Cicerón llega a decir: “Y como instase el que le preguntaba diciendo: ¿Y el dar su dinero a usura?, replicó Catón: ¿Y el matar a un hombre?” (Cicerón, 1944: 118).

¹⁴ Así, queda el legado a los pensadores medievales a través, por ejemplo, de los textos jurídicos romanos que componen el *Corpus iuris civilis*, como *Instituta*, *Digesto* y *Codex* en la que se condena la práctica usuraria; en el *Codex*, 4, 32. (García del Corral: 1889). No deben ser olvidados los abusos y opresiones a los que se sometía a quienes acudían a usureros, o las distintas figuras donde podía ocultarse un préstamo a interés, como los estudiados por José M^a González Ferrando (González Ferrando, 2012: 1-57).

¹⁵ La *esencia* del “empréstito mutuo es colación o dádiva de una cosa, hecha graciosamente y sin interés alguno, para que de ella se aprovechen y sirvan en aquel uso que consiste en consumirla y gastarla” [...] “En la donación se da lo uno y lo otro: la substancia y el uso de la cosa, de su primera y principal intención; de suerte que quien hace donación pretende igualmente dar la substancia y el uso de la cosa donada; y por eso no queda obligado el donatario en manera alguna a restituir la cosa donada, ni la misma en número, ni la misma en especie. Pero en el empréstito mutuo, la intención principal y primaria del que empresta es tan solamente conceder el uso de la cosa así prestada; y si se concede la substancia de ella, es consecutivamente y de secundaria intención, por causa que no se puede conceder el uso de las tales cosas, sin que se conceda la substancia de aquéllas, en cuya consumición y gasto, el dicho uso consiste. De suerte que, si fuera posible conceder el uso sin conceder la substancia, como se hace en el empréstito comodato, nunca por este contrato ella se concediera; y de allí viene quedar obligado el

mutuatario a restituir la cosa prestada, ella misma en especie ya que no se puede restituir ella misma en singular. De esta misma materia se hará mención adelante, en la segunda obligación del mutuatario” (Francisco García, 2004: 115-116).

¹⁶ Como, todavía, recoge el derecho, el contrato de *mutuo* es aquél “contrato real en que se da dinero, aceite, granos u otra cosa fungible, de suerte que la haga suya quien la recibe, obligándose a restituir la misma cantidad de igual género en día señalado” (RAE, 2001).

¹⁷ Tampoco se considera usura, ni el préstamo de un bien no consumible con el uso, ni cuando lo dado de más lo es por gratitud, o cuando se presta para ostentación (para un uso del dinero no propio o accidental), o cuando hay una entrega del dinero sin cesión del dominio (como en los contratos de sociedad, donde uno pone el capital y otro el trabajo). (Del Vigo, 2006: 450-45; De Vitoria, 2006).

¹⁸ En referencia al esfuerzo de los doctores escolásticos del siglo XVI por encontrar los instrumentos conceptuales que permitan utilizar el dinero no sólo como una “vara fija” –instrumento estable de medida– sino también como un instrumento capaz de medir elementos variables de suyo.

¹⁹ Vitoria considera como un elemento principal también el *arte* del comerciante en *saber comprar* y *vender* (siempre que se guarde la justicia), que incluye el conocimiento, la pericia, la experiencia y no solamente un efecto externo ocasionado por el trabajo. (De Vitoria, 2006:122).

²⁰ Un argumento esgrimido en la defensa del préstamo favorecido por los *Montes de Piedad*, que se dieron fundamentalmente en Italia; extensamente tratado por –por ejemplo– Cayetano, no es objeto de estudio para Vitoria. Sí lo es en la justificación realizada por los franciscanos de los siglos XIV y XV.

²¹ Esta perspectiva moral es destacada, en primer lugar, al exigir que las acciones, realidades y actividades económicas se consideren en el marco más amplio y comprensivo de la *acción* de la persona y, naturalmente, de ella como una *acción social*. La perspectiva moral es clara, por cuanto Vitoria, para calibrar la acción concreta, no se contenta con estudiar el *hecho concreto* que conforma esa acción, sino que también ha de considerar *las circunstancias* en las que se realiza y, especialmente, la *intención*.

²² La razón práctica considera una acción completa que tiene en cuenta la intención o fin que se busca con ella, las distintas acciones involucradas, y las circunstancias que pueden modificar la cualidad moral de esa acción. Vitoria plantea también en varias ocasiones lo propio de la certeza *moral* a la que se llega: “que aunque esta opinión pueda ser sostenida en rigor, sin embargo, en los temas morales no es necesario que las opiniones sean escrupulosas, y ha de ser elegido lo más seguro” (De Vitoria, 2006:

223-224); Gómez Camacho dirá que la recta razón práctica tiene como notas el ser falible, práctica –relativa a la acción humana y sus decisiones–, referida a situaciones y circunstancias, controvertida y paradigmática –pues tiene una perspectiva ontológica y antropológica determinada– (Gómez Camacho, 1998: 79-80).

²³ Ciertamente, la necesaria valoración de si una acción concreta cumple o contradice una determinada ley, no puede tomar en cuenta de modo decisivo esa *intención*; pero la intención sí es necesaria para *comprender la moralidad de la acción*. Así, la intención, sin variar la imputabilidad legal de una acción (el que esté obligado o no a la restitución) puede hacer que una acción que de suyo por su objeto sea indiferente o buena, se convierta en una acción injusta o mala, y si es susceptible de serle imputado un pecado que éste sea o leve o grave. Por otro lado, puede hacer que una falta sea más grave: “dicha negociación [que no se ordena a un fin honesto] no es pecado mortal, sino venial *con tal que el negociador no tenga en la intención el hacer injuria*” (De Vitoria, 2006: 124).

²⁴ “Lo que ha sido introducido [en este caso, el contrato de compraventa] para una utilidad común, no ha de ser más en perjuicio de uno que del otro” (De Vitoria, 2006: 84).

²⁵ “Además, porque esto es necesario para el bien y la provisión de la república. De otro modo, pues, si no les fuera lícito vender más caro, entonces no podría sustentarse la república, porque no hay ninguna ciudad que tenga todas las cosas que son necesarias para las utilidades humanas. Por lo cual, si los que transportan las mercancías no se beneficiaran algo, nadie las transportaría” (De Vitoria, 2006: 125).

²⁶ La lesión del *bien común* supone la anulación, también, en algún momento del *bien propio*. Ésta afirmación diferencia la antropología de Vitoria y los autores de la Escuela de Salamanca respecto de la que hay tras el liberalismo económico: el sujeto en su actuar no actúa como un individuo aislado que entra de modo extrínseco en un juego social sino como un sujeto para quien la acción –también la económica– tiene sentido en un ámbito social, que marca no sólo los medios de resolución de esas necesidades que pueden ser incluso individuales, sino también da razón de otras necesidades propiamente humanas; supuesto el que la dinámica de realización y cumplimiento del propio fin no es meramente individual sino esencialmente social.

²⁷ El *servicio* prestado a otro y, por extensión, a la república a través de una actividad comercial concreta es justificativo, a decir de Vitoria del poder obtener un beneficio. En este punto hay, en Vitoria, una defensa del comercio e incluso una valoración de que el comerciante aporta, ante todo, un *arte* en guardar el propio patrimonio y el que le es encomendado, un *saber* que es en sí un servicio y por el que justamente

recibe su pago (De Vitoria, 2006: 235-240).

²⁸ En ejemplos derivados de la compraventa: “no está permitido hacer acumulación de mercancías de modo que uno después se enriquezca cuando de ello viniera un perjuicio para la república” (De Vitoria, 2006: 95). Entre otros lugares, se refiere, además de la Carta de Francisco de Vitoria a Miguel Arcos de 1546, al encarecimiento del trigo: “Y esto no puede proceder en los particulares, que se hacen ricos a costa de los pobres, sin provecho ninguno común” (De Vitoria, 2006: 265-267).

²⁹ “Por cualquier otro bien temporal, como porque lea a alguien una lección, o porque rece por aquél o porque hable al emperador a favor de él, me está permitido recibir y exigir un dinero. Luego, es lícita esta negociación y permuta de un dinero por otro ganando lo que es justo, como se hace habitualmente, es decir, *en un ducado un maravedí*, porque esto es necesario y útil para la república. Luego es lícito al cambista, por causa del trabajo, de la industria, del oficio, recibir algo *por el cambiar*. Comprende esto con tal que no se hagan extorsiones graves y violentas” (De Vitoria, 2006: 233).

³⁰ Podía haber utilizado la misma argumentación: el servicio que realiza para la república, profesionalizar el préstamo, dado que con él se permite la iniciativa

profesional de mercaderes. Su negativa es, a mi modo de ver, significativa.

³¹ “Generalmente por cualquier servicio que uno no esté obligado a prestar a otro, puede exigir algo por encima del capital, ya sea porque este beneficio consta por el trabajo y las costas, ya sea porque no, de modo que sea justo aquello que exigió” (De Vitoria, 2006: 154). Sin embargo Vitoria no favorece sino un beneficio “espiritual”, de amistad.

³² Decock se centra en el problema específico de aquellos acuerdos que, incluso siendo nulos por la inmoralidad de su objeto, producen efectos legales. El cambio realizado en los intérpretes es incorporar plenamente una aproximación jurídica al tema a su tratamiento teológico. En esta cuestión lo que se discute es una ilegítima recepción –del interés no justificado y exigido, del que no hay una causa que legitime la apropiación– o la recepción de algo que se apoya en una causa ilegítima o inmoral. Vitoria lo cuestiona en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* (De Vitoria, 2006: 192).

³³ No tenemos en consideración ahora los detalles con que se plantean la posibilidad de recibir algo por agradecimiento y reconocimiento del favor prestado; en el texto de Azpilcueta, es objeto de un minucioso análisis.