

# Históricas Digital

Juan A. Ortega y Medina

*Reforma y modernidad*

Alicia Mayer González (edición y presentación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

1999

224 p.

(Serie Historia General, 19)

ISBN 968-36-74-03-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de abril de 2018

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/reforma\\_modernidad/365.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/reforma_modernidad/365.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## LA REFORMA Y LAS IDEAS ECONÓMICAS TRADICIONALES

### *El concepto de riqueza en el catolicismo y en el protestantismo*

La riqueza cumplía dentro del marco de la economía medioeval un papel importante; su objeto era proveer lo necesario para poder subsistir, un medio y no un fin. El provecho individual desde san Agustín a santo Tomás siempre fue considerado anticristiano.<sup>190</sup> El ideal económico de la Edad Media se encuentra reflejado en la política de abastos y en la economía consuntiva; el mercado interno señala su máxima aspiración. La riqueza de los poderosos significaba la seguridad para todos, la confianza en el mañana; la conducta económica, como piensa Tawney, poseía una intencionalidad ética profunda, la satisfacción de las necesidades humanas más perentorias y dignas. Este ideal económico a partir del siglo XVI es cuando definitivamente cambia de dirección, se proyecta a ras del suelo y se olvida del interés de salvación en que estaba enmarcada la vida durante el medioevo.

Mientras para la Edad Media —escribe Laski— la idea de adquirir riqueza estaba limitada por un conjunto de reglas morales impuestas por la autoridad religiosa, de 1500 en adelante tales reglas, y las instituciones, hábitos e ideas de ellas dimanadas, se juzgan improcedentes.<sup>191</sup>

En esencia los principios medioevales se sustentaban en preceptos ético-religiosos que excluían las funciones económicas basadas en el principio de la ganancia, supuesto que el fin único del hombre era ultraterreno. La riqueza era también para el hombre

<sup>190</sup> Vid. Helen y Louis Norton Hacker, *The Shaping of the American Tradition*, New York, Columbia University Press, 1947, p. 5. de la "Introduction".

<sup>191</sup> Cfr. Harold J. Laski, *op. cit.*, p. 15.



medieval un legado, un fideicomiso social que excluía cualquier sentido de estricta posesión individual. Pero la riqueza no daba, según el mandato divino, seguridad de salvación: el rico y poderoso estaba más próximo a la condenación que el humilde y pobre. La búsqueda de riquezas o los medios empleados para acrecentarlas no concedía, como entre los protestantes, el título de benefactor para el que las poseía (aunque en la práctica pudiera ser bastante diferente), antes bien el tenerlas era un compromiso, una pesada carga y responsabilidad tremendas; el comerciante nunca podía encontrar una clara justificación a sus ganancias. Los actos económicos no se juzgaban de acuerdo con la realidad utilitaria, sino desde el punto de vista del espíritu moral de la época. Los actos económicos se consideraban buenos o malos con relación a su valor trascendente y no en relación con el factor práctico: economía regida por la virtud y no por la necesidad. El ideal económico no retea hacia las alturas y su máxima aspiración será el uso de todas las cosas entre todos los hombres, el comunismo total: *Communism enim, usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*.<sup>192</sup> Con todo, ante la imposibilidad de cumplirlo se recurre como mal menor al concepto y aceptación de la propiedad privada, con lo que no se hace otra cosa sino admitir indulgentemente la triste condición de la imperfección humana. No se alienta al hombre para que las adquiera o las ansíe; pero los hombres, ésto lo sabía muy bien santo Tomás, trabajan más y disputan menos cuando los bienes son privados. El catolicismo quiso así disimular las contradicciones inherentes al egoísmo y al altruismo del hombre. Consciente de la fragilidad humana elaboró una complicada red de máximas legales que tendía a frenar y armonizar los intereses económicos de todos los ciudadanos: regimiento, en suma, de la economía con razones que éranle ajenas.

Para H. Laski ni la *vocación* ni el correlativo espíritu del ascetismo intramundano dieron paso al del capitalismo, tal como lo piensa Weber, el creador de esta teoría. Si se ha seguido con

<sup>192</sup> Gratianus (El Canonista), *Decretum d. Gratiani, universi iuris canonici pontificias constitutiones, et canonicas brevis compendio complectens Venetiis* (ex typographia Nicolai Bevilacqua), MDLXVII, P. Parte II, Causa XII, Q., Y. c. II, ss.1.



detenimiento nuestra exposición se habrá visto que no aceptamos como únicas las ideas del profesor de Erfurt; pero no negamos, como lo hace Laski, la influencia que el credo calvinista tuvo sobre la modernidad. Está en lo justo Laski cuando afirma que cualquiera de los dos grandes reformadores habría rehusado francamente los principios de la sociedad liberal posterior fundada en la economía individualista (anuladora de la teoría medioeval sobre el justo precio, la usura, etcétera) y en el afán de lucro y ganancia constantes.<sup>193</sup> Los remilgos de Laski son naturalmente lógicos pues él parte de una visión exclusivamente británica; así puede explicar la reforma inglesa gracias al nacionalismo centralizador sentido como una necesidad patriótica en Inglaterra, y merced también a la ambición natural del rey, de los grandes señores y de la clase burguesa para despojar a la Iglesia de sus bienes para engrosar los propios. La situación económica y política de la Gran Bretaña coadyuva a la Reforma y ésta se vierte con el andar del tiempo en los principios individuales del liberalismo. La Reforma es, pues, para Laski, una forma de ayuda indirecta para la propagación de las ideas liberales.<sup>194</sup> Todo cuanto el historiador y político inglés expresa del liberalismo lo hace teniendo presente, en primer lugar, la evolución política y económica de Inglaterra, y secundariamente la de Holanda y Francia. Pero, cabría preguntarle ¿en dónde encajan dentro de este sistema la original y neomedioevalísima postura histórica de España? Obviando este inconveniente recurre Laski al escamoteo; a un truco no por cierto original, sino ya carísimo a la historiografía científicista y positivista del pasado siglo y parte del presente, excluir la contradicción, ignorarla y quedarse tan campantes. Ante el obstáculo que presentaba y presenta España para una filosofía de la historia fundada en la idea de progreso (España según se veía no sólo no había cumplido con la ley sino que había retrocedido la decadencia

<sup>193</sup> Si con respecto a Calvino, se pueden poner algunos reparos no ocurre lo mismo con Lutero, que expresaba que a Dios le interesaban las almas y no la política o la economía: *Christus non curat politian aut oeconomian sed rex est ad destruendum Diaboli regnum et ad salvandos homines* [T. "Cristo no cura al gobierno de una ciudad o a la economía, pero es rey para destruir el reino del Diablo y para salvar a los hombres"] (H. Kohn, *op. cit.*, p. 124).

<sup>194</sup> *Op. cit.*, p. 47.



como excepción, anomalía difícilísima de explicar ante el optimismo científicista de la escuela) se decretó infaliblemente que el África comenzaba en los Pirineos. Los cabezotas de la ciencia se quedaron satisfechísimos después de su descubrimiento y la tranquilidad volvió a reinar en las altas esferas: la dificultad que los pusiera en aprietos había sido salvada. Empero, el subterfugio transpirenaico no puede explicar el lento proceso de saturación y de reconciliación con la modernidad por parte de la filosofía y teología hispanoescolásticas (en aquellos puntos en que no peligraba la dogmática fundamental o esencial) sustentadas en el ámbito cultural del imperio español. El eclecticismo con que se tradujo la modernidad en España y sus colonias<sup>195</sup> y la aparición del *sabio católico* y del *católico liberal* no encontrarían su puesto bajo el sol de la Historia Universal de aceptarse el exclusivismo que Laski prohija. No basta, como lo hace el socialista inglés, con subrayar generosamente la aportación del principio moral hecha por los jesuitas (Vitoria y Suárez) al derecho internacional más tarde fundado por Grocio,<sup>196</sup> sino ¿desde qué principios parten para poder arribar a tal donación? O bien podría haberse planteado Laski el porqué de la resistencia española al movimiento de Reforma. Por este camino hubiera llegado fácilmente a descubrir que las diferencias radican en algo más profundo que la simple determinación de lo político y de lo económico; lo que no quiere decir por nuestra parte que los consideremos excluyentes o desdeñables.

El calvinismo fue consciente, como el catolicismo, del contraste establecido entre las vitales necesidades económicas de la sociedad y los fundamentos teológicos sobre los que se basaba ésta. Estamos por lo mismo de acuerdo con Laski en admitir que los reformadores no añadieran nada nuevo a las ideas de los últimos canonistas medioevales sobre el comercio y la industria, y que tampoco modificaron la reglamentación teológico-moral que obstaculizaba el desarrollo del uno y el desenvolvimiento de la otra, si bien removieron en las relaciones de propiedad los estor-

<sup>195</sup> Vid. Pablo González Casanova, *El misonerismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, p. 221 y ss.

<sup>196</sup> Laski, *op. cit.*, p. 66-67.



bos teológicos excesivamente asfixiantes;<sup>197</sup> pero no se puede desdenar tan a la ligera como él lo hace, el papel que presentó la predestinación protestante en el complicado proceso de secularización social.<sup>198</sup> Las causas de la prosperidad y éxito de los países protestantes sólo podrían explicarse adscribiendo a éstos unas condiciones y capacidad peculiares. A menos de no hacerlos ejecutores de un designio mesiánico, como por otra parte ellos mismos se sienten,<sup>199</sup> no encontramos otro modo de admitir la realidad indiscutible de su preponderancia material, de su civili-

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 71-76.

<sup>198</sup> El descubrimiento de la importancia de esta doctrina es un mérito que por completo pertenece a Max Weber. Esto precisamente es lo que habíamos escrito, y por lo mismo quisimos dejarlo así, antes de conocer el libro de Leopoldo Zea; pero después de haberlo leído con singular cuidado y provecho, tenemos que cambiar de opinión. El chileno Lastarria había escrito, al igual que su compatriota Francisco Bilbao, que la dificultad espiritual y política de los hispanoamericanos radicaba en su raíz católica: sin el libre examen, añadía Bilbao, no era posible establecer la base dogmática de la libertad política (*vid.* Leopoldo Zea, *Dos Etapas...*, p. 90, 61 y 107). Adelantándose a los alemanes los hispanoamericanos habían descubierto, pues, en la Reforma la causa del éxito anglosajón. Se dieron cuenta que para la revolución económica liberal y para las nuevas doctrinas políticas secularizadoras se hacía previamente necesaria la revolución espiritual del siglo XVI. Es claro que siguiendo la tradición cultural hispánica no se encuentra sistematizada dicha observación: pero esto sería más bien una cuestión de método, no caprichoso por cierto, que en nada invalide la primicia de los hispanoamericanos. Ellos observaron que el atraso y la decadencia de Hispanoamérica en relación con el adelanto de las potencias anglosajonas (Inglaterra y los Estados Unidos) se debía precisamente a que España y su imperio se habían preservado incontaminados, contrarios a los vientos reformistas, renovadores y revolucionarios. El eclecticismo de rumbo liberal e ilustrado de los hispanoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX tuvo que ser, sin duda, una postura filosófica en constante desequilibrio y crisis, un verdadero atolladero. Mora, Lastarria, Sarmiento, Bilbao, etcétera, son ejemplos de una contradicción dolorosa, de una dificultad espiritual desgarrante. La guerra de Independencia fue todavía más cruel y luchó aún más cruentas batallas en el alma de estos idealistas que en campo abierto (*vid.* Leopoldo Zea, *op. cit.*, *passim*; y Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 219-226).

No estaría demás añadir que también Daniel Webster (1782-1852), procurador de la Suprema Corte de los Estados Unidos, vio en la Reforma el resorte que puso en libertad las energías individuales, nuevos hábitos de pensamiento antes desconocidos. La libertad religiosa se había traducido en libertad civil; el espíritu comercial había encontrado en la revolución religiosa el mayor estímulo para desenvolverse (*vid.* Edwin P. Whipple, *The Great Speech and Orations of Daniel Webster*, Boston, Little Brown & Co., 1879, p. 143).

<sup>199</sup> El nacionalismo inglés es de tradición menos clásica que el europeo; es decir, más bíblico, más inspirado en los modelos hebraicos. Como escribe H. Kohn, "la idea del pueblo escogido, la del pacto y de la expectación mesiánica" fue extraída por el puritanismo inglés del modelo judío (*op. cit.*, p. 150). El Destino Manifiesto será la mejor herencia británica recibida por los norteamericanos. Esta herencia, este aliento o ideal profético se constituirá en el eje de toda la historia de los Estados Unidos.



zación en todos los órdenes, si no es considerando primordialmente los efectos promovidos por la Reforma. Y esto nos explica también por qué España, que no la tuvo, es el reverso de la medalla tan optimistamente descrita líneas arriba. A lo largo del proceso histórico desarrollado por el imperio español se pueden observar una contumaz cadena de errores políticos y económicos que contrastan extraordinariamente con los aciertos de su acérrimo antagonista, el imperio inglés. A fines del siglo XVIII comprobaba un economista irlandés al servicio de España la insensatez de la política imperial obstinada en hacer prevalecer unos principios económicos descabezados y absurdos que más parecían ayudar a los enemigos que favorecer a la nación española.<sup>200</sup> España, al decir de Ward, decretaba en función de favorecer a sus enemigos.

#### *El comercio y la usura en los dos credos*

Una brevísima reseña de los principios económicos medievales nos llevará a ver con claridad la tajante diferencia que se estableció entre los países reformados y los que permanecieron católicos. España, sobre todo, no modificará esencialmente los preceptos canonistas relativos a la economía, y se puede decir sin temor a errar que las ideas escolásticas, referentes a dicha ciencia, imperantes en tiempos de santo Tomás son las mismas que, sin mayores cambios, utilizaría a lo largo de su historia moderna.<sup>201</sup>

Según san Antonio, obispo de Florencia, la propiedad debería ser legítimamente adquirida y debería estar repartida entre el mayor número posible de personas. El afán de riqueza había de

<sup>200</sup> “Tantos y tan graves errores se fueron acumulando a nuestro sistema colonial que no parece sino que la España estaba gobernada según el consejo de sus mayores enemigos”. Este párrafo que acotamos de la obra de Manuel Colmeiro (*Historia de la Economía Política en España*, Madrid, Imprenta de Cipriano López, 1863, t. II, p. 413) está a su vez recogido de la de don Bernardo Ward, el *Proyecto Económico* (1762). Ward fue un economista irlandés al servicio de España (Fernando VI) como ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda. Véase también la reseña que nos da Colmeiro, de Ward, en la *Biblioteca de los Economistas Españoles del siglo XVI, XVII y XVIII* (sin referencia bibliográfica, Biblioteca Nacional de México: K-II-6-1).

<sup>201</sup> Consúltese, por ejemplo, la obra del padre Joaquín Azpiazu, S. J., (Madrid, Editorial Razón y Fe, S. A., 1949) que a pesar de ser contemporánea resulta de pura y clara estirpe tomista.



tener por mira superior la caridad. La tendencia correcta debía encauzar al hombre a hacer de las riquezas algo común, repartible y compartible entre el prójimo, el menesteroso con especialidad. Solamente teniendo en cuenta estos propósitos superiores era permisible la propiedad; pero esto no debe entenderse a rajatabla, sino más bien como un deber ser, como una teoría que abarcaba todas las manifestaciones económicas suavizándolas y humanizándolas; con lo cual aun las operaciones más egoístas y alejadas del ideal propuesto se sentían influenciadas y obligadas por él. Toda otra manera de obrar económico era considerada fuente de pecado y condenación.

El trabajo de cualquier hombre era necesario y honroso. El propio san Pablo había declarado fulminantemente que nadie tenía derecho a comer sin trabajar. A pesar de ser el trabajo el cumplimiento de una ley natural ineludible no dejaba de traslucir su íntima y nefanda esencia condenatoria. Se le podía representar ennoblecido por dos causas: 1) por la orden de Dios que lo prescribía; 2) por el fin del cual tomaba su dignidad, que era el mantenimiento y desarrollo de la vida física y moral del hombre;<sup>202</sup> mas esto no removía ni con mucho la reminiscencia de la caída. La concepción del trabajo era esencialmente jerárquica, y por eso se le clasificaba según su contribución mayor o menor al bienestar general; de aquí que el escolasticismo, teniendo asido de la mano a Aristóteles, distinguiera dos clases de trabajos o artes: *posesivae, vel acquisitivae* y *pecuniativae*. Entre las primeras estaban comprendidos los trabajos agrícolas, industriales y administrativos. Esta división del trabajo implicaba la aceptación plena de la institución de la propiedad privada directamente y por fuerza de la producción. Las segundas abarcaban todo lo referente al dinero y cambio, a la usura y al interés. De plano caían estas últimas dentro de la condenación que los primeros canonistas habían extraído de las enseñanzas de Cristo. San Jerónimo las reprobaba sin contemplaciones: *Dives aut iniquus aut inicui haeres*.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Cfr. René Gonnard, *Historia de las doctrinas económicas*, Madrid, Editor M. Aguilar, 1938, p. 41.

<sup>203</sup> Cfr. Eric Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, v. I, p. 47.





El comercio fue también condenado al eliminar el hombre la codicia, motor eficaz del espíritu de lucro. En los primeros tiempos del cristianismo el comercio se miró con gran recelo por los padres de la Iglesia. San Agustín insistía en que el comercio alejaba a los hombres de Dios; por eso fue común en la Iglesia de los primeros años medioevales la doctrina de que *nullus christianus debe [bat] esse mercator*, trasunta Eric Roll citando de Brentano.<sup>204</sup> En suma la tarea del comerciante era mirada con recelo; la ganancia que él obtenía en sus transacciones se veía con disgusto y desconfianza, sin justificación alguna posible. Mas con santo Tomás el comercio pierde algo de su natural y diabólico ser y se convierte en imprescindible, aunque sin librarse del estigma condenatorio e inmoral, ya que gracias a él se establece y se acepta el trueque de los productos artesanales y agrícolas sobrantes entre las diversas provincias y regiones económicas y se contribuye así a una sana política local de abastecimientos. Duns Escoto mantenía un punto de vista similar y aconsejaba al gobernante que donde no hubiera comerciantes o escaseasen procurar promoverlos aceptando las ganancias como legítimas, y considerando para ello no sólo la necesidad del comercio sino también el trabajo, la habilidad y el riesgo sufrido por el mismo:

Sed si esse bonus legislator in patria indigente, deberet locare pro pretio magno hitus modi mercatores ... et non tantum eis et familiae sustentationem necessariam, sed etiam industriam puritiam, et pericula omnia locare; ergo etiam hoc possunt ipsi in vendendo.<sup>205</sup>

Que la ganancia, empero, deje de considerarse ilegal no significa que cese de ser *turpe lucrum*, sino que ha pasado a la categoría

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> Citado por R. H. Tawney de la obra del doctor Edmund Schreiber, *Die Volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin (Las ideas económicas y políticas del escolasticismo desde santo Tomás de Aquino, Jena, G. Fisher, 1913), op. cit.*, p. 33. [T. "Pero si hubiese un buen legislador en una patria indigente, debería favorecer a los comerciantes por un precio mayor que el de esta manera... y no sólo [favorecer] al sustento necesario para ellos y para su familia, sino también a la laboriosidad, así como allanar todos los peligros; por lo tanto, también ellos mismos pueden hacer esto en relación con la venta".]



de salario o paga. El salario justo determina la doctrina del *iustum pretium*, todo aumento injustificado de un producto va contra la ley de Dios. El precio depende de la labor y costo de la producción, mas se cuida de que no esté sometido a las fluctuaciones de la oferta y la demanda gracias a una acertada distribución de los productos entre los mercados rarificados. El salario es el justo; es decir el suficiente, según el esfuerzo y la categoría social, para subvenir a las necesidades, cumpliéndose así el objetivo ideal, y que por lo mismo resulta casi supratemporal, de procurar para todos lo necesario. El espíritu de ganancia si no ha desaparecido por lo menos ha encontrado una cortapisa eficaz a sus pretensiones.

La legislación canónica medioeval también condenó el préstamo a interés; su punto de partida estaba en el concepto de la esterilidad del dinero. Santo Tomás consideraba que el interés obtenido por un préstamo monetario no procedía del dinero en sí, sino del trabajo ajeno; de aquí la distinción entre cosas cuyo uso se diferencia entre ellas mismas, y cosas cuyo uso solamente puede consistir en la consumación.<sup>206</sup> Se temía, pues, que de ge-

<sup>206</sup> Santo Tomás examina la licitud de la usura desde cuatro puntos de vista, y después de estudiarlos acuciosamente declara que tomar usura por dinero que se presta es injusto a causa de que esto es vender lo que no existe; y que ello conduce a la desigualdad evidentemente, lo cual es contrario a la justicia (*Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur* [T. “Respondo que debe decirse que el recibir interés por dinero prestado es, según él, injusto; porque se vende lo que no existe, por lo que claramente constituye una inequidad, la cual es contraria a la justicia”.] (*Sec. Sdae.*, Quaest. LXXVIII, Art. Y, p. 268). Continúa santo Tomás y hace observar con evidencia suma que hay ciertas cosas el uso de las cuales consiste en su consumación, como el vino o el trigo. En casos semejantes el uso de la cosa no debe ser computada aparte de la cosa misma, sino que cualquiera cosa que se acuerde al uso de la cosa se conduce a la cosa misma; y por esta razón presentar cosas de este género es transferir la propiedad. De acuerdo con esto si un hombre quiere vender vino separadamente del uso del mismo, vendería la misma cosa dos veces, o estaría vendiendo lo que no existe, con lo cual él cometería evidentemente un pecado de injusticia. Del mismo modo comete una injusticia el que presta vino o trigo y demanda doble pago; a saber, uno, el retorno de la cosa en medida igual; otro, el precio del uso, lo cual se denomina usura (*Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, & triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Vnde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sedcicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominum. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est.*

neralizarse la usura la pobreza se abatiría sobre el mundo, porque se consideraría más fácil vivir por el interés que por el trabajo. A pesar de esta condena de la usura la Iglesia tuvo forzosamente que admitir ciertas indemnizaciones siempre que no poseyeran el carácter de interés: el *damnum emergens* (pérdida sufrida), el *lucrum*

*Vnde manifeste per iniustitiam peccaret. Et similiratione iniustitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens sibi duas recompensationes: vnam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium vsus, quod usura dicitur* [T. "Para cuya evidencia debe conocerse que existen algunas cosas cuyo uso es el empleo de las mismas, así como consumimos el vino, usándolo como bebida, y consumimos el trigo usándolo como alimento. De donde en tales casos no debe contarse el uso de la cosa separadamente del de la cosa misma, sino que el uso se concede a cualquiera; por esto mismo se concede la cosa y por eso en tales casos se transfiere al dueño a través del mutuo (palabra técnica = préstamo). Por lo tanto, si alguien quiere vender vino separadamente y quiere vender el uso del vino por separado, vendería la misma cosa dos veces, o vendería lo que no existe. De donde claramente pecaría por injusticia. Y por razón similar comete una injusticia el que cambia el vino o el trigo, si pide para sí dos pagos: en efecto, una restitución de cosa igual, otra, el precio del uso, lo cual se denomina usura".] (*Ibidem*). En paralelo con lo anterior, añade el de Aquino que hay también cosas de uso de las cuales no consiste en su consumición; así el usar una cosa para vivir en ella, no para destruirla. Por lo que en tales cosas pueden ser acordados ambos aspectos; por ejemplo un hombre puede otorgar a otro la propiedad de su casa en tanto que él mismo se reserva para sí el uso de ella por cierto tiempo; o viceversa, él puede conceder el uso de la casa, pero reteniendo la propiedad de la misma. Por esta razón un hombre puede legalmente hacerse pagar el uso de su casa, y además de esto puede reivindicarla de la persona a que él ha alquilado su uso, tal como acontece al arrendar y alquilar una cosa (*Quaedam vero sunt quorum vsus non est ipsa rei consumptio, sicut vsus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrunque cecedi, puta cu aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi vsu ad aliquod tempus: vel econverso, cum quis concedit alicui vsum domus reservate sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro vsu domus & praeter hoc petedoum accommodatum, sicut patet in conductione & locatione domus. Pecunia autem secundum Philosophum in quinto Ethic. (Nicomaco, Ética, v. 5) in primo Politic. (3) principaliter est inuenta ad commutationes faciendas. Et ita propius & principalis pecuniae vsus est ipsius consumptio siue distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro vsu pecuniae mutuatae pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam, quam per usuram accepit* [T. "Ciertamente hay algunas cosas cuyo uso no es el mismo consumo de la cosa, como por ejemplo, el uso de una casa es la habitación, no la destrucción. Y por eso en tales casos se puede conceder separadamente a cada quien, como por ejemplo, cuando alguien cambia a otro la propiedad de su casa, habiendo reservado para sí el uso para otro momento: o por el contrario, cuando alguien concede a otro el uso de su casa, habiendo reservado para sí la propiedad de ella Y por eso lícitamente puede el hombre tomar el precio por el uso de la casa y además de esto, puede pedir el comodato (palabra técnica — préstamo de uso), como es evidente en el arrendamiento de una casa. En cambio, según el filósofo Aristóteles en el libro quinto de su *Ética a Nicómaco*, v. 5, y en el libro primero de la *Política* (3) el dinero se inventó principalmente para efectuar cambios (conmutaciones). Y así el uso propio y principal del dinero es el consumo o la venta del mismo, según lo que se gasta en los cambios (conmutaciones). Y por esto, según él, el precio por el uso del dinero prestado es ilícito, lo cual se llama usura.



*cessans* (ganancia frustrada) y el *periculum sortis* (riesgo sufrido).<sup>207</sup> Todo basado en que el *mutuum* (préstamo) no fuera para el prestador dañoso.<sup>208</sup>

Fray Tomás Mercado, que como buen sabueso no se apartaba del rastro escolástico, había escrito que la usura es, de acuerdo con la doctrina de los teólogos y jurisconsultos, ganar sin causa, y que quien esto hace usurpa la hacienda ajena, cosa en verdad reprobada por la ley natural y divina.<sup>209</sup> Como puede verse con tal definición se imposibilitaba ciertamente la operación económica más inocente: el comprar al fiado, el vender por encima del precio justo, el adelantamiento en los arriendos, los beneficios en los cambios, y en general cualesquiera maniobras u operaciones económicas caían de plano bajo la consideración de ser usurarias. Incluso el préstamo quedaba en España, según aspiración de los moralistas de carácter liberal y generoso, al margen del más insignificante deseo de ganancia.<sup>210</sup> El dinero, dentro de la ideal pero absurda ortodoxia económica defendida por el ingenio fraile español, era “esterilísimo, negocio de espanto”.<sup>211</sup>

Y así como el hombre está obligado a restituir otras cosas injustamente adquiridas, así también el dinero que recibió por usura”.] (*Ibidem*) De acuerdo con el filósofo, escribe santo Tomás, el dinero fue inventado principalmente con el propósito de facilitar el cambio, y consecuentemente el propio y principal uso de la moneda en su consumo o traspaso, y secundariamente lo que en los cambios se paga. De aquí que por su verdadera naturaleza sea muy ilegal aceptar un pago por el préstamo de dinero, el cual pago se le conoce como usura, y justamente lo mismo que un hombre está obligado a restituir los bienes mal adquiridos, así está obligado a devolver ese dinero que ha tomado en usura (*vid.* Santo Tomás de Aquino, *Summa Sacrae Theologiae*, v. II., *Secunda Secundae*), comentado e ilustrado por Tomás del Vio (cardenal Cayetano), *apud* haeredes Jacobi Iuntae, Lugdvni, MDLXII).

<sup>207</sup> Fray Tomás Mercado, a quien de inmediato citamos (*infra*, nota 209), traduce más apegado al texto de santo Tomás, *Daño emergente y lucro cesante* (lib. V, cap. X, p. 117-121).

<sup>208</sup> Para esta exposición hemos seguido en parte a R. Gonnard, *op. cit.*, p. 40-44.

<sup>209</sup> *Cfr.* Fray Tomás Mercado, *Summa de Tratos y Contratos de Mercaderes*, Sevilla, H. Díaz Impresor, 1571, lib. V, cap. VI, p. 101 (la primera edición es la de Salamanca, 1569).

<sup>210</sup> Por supuesto que esto siempre ha sido un ideal jamás cumplido. Desde los tiempos de Fernán González con su famoso “gallerín doblado”, hasta la plenitud del siglo XVII el prestar ha sido, contra toda etimología, como lo criticara el buido Zabaleta, la negación de toda caridad (*vid.* Juan de Zabaleta, *El Día de Fiesta*, colección Literatura Clásica, Edit. Molina, Barcelona-Buenos Aires, 1941, p. 89). Hablar de caridad desde el siglo XVIII a nuestros días no es sino un modo eufemístico para nombrar algo que todos sabemos que no existe, o que por lo menos, hasta escasea.

<sup>211</sup> *Cfr.* fray Tomás Mercado, *op. cit.*, p. 102. “Vicio es contra natura, escribe nuestro buen fraile, y ley natural hazer fructificar lo que de suyo es esterilísimo, y todos los sabios



Enfocando ahora el problema desde el lado de la Reforma nos encontramos con que Lutero al encararse con el nudo gordiano de la usura pretendió desatarlo, que no cortarlo, echando mano del pensamiento económico del cristianismo primitivo comunizante; de aquí que su rechazo no fuera sólo de las prácticas usurarias, sino que inclusive lo fue asimismo del préstamo a interés y de la renta por inversiones. Su medioevalismo respecto a este punto fue absoluto. En su conocido opúsculo intitulado *De Usura y Comercio* (1524) rechaza la piedra clave de la economía liberal: comprar lo más barato que se pueda y vender lo más caro que también se pueda. Además, Lutero condenaba al prestamista, al fiador, a los vendedores a crédito, por vender más alto que si vendieran al contado; al acaparador, al usurero y al monopolista; a las compañías monopolizadoras; a los corredores y a los intermediarios; a los adulteradores de las mercancías; a los sisadores y a los falseadores del peso.<sup>212</sup> Lutero tuvo dos santos horrores y odios durante toda su vida; la curia romana y la nueva civilización mercantilista que estaba en pleno crecimiento. Su ideal económico descansaba en la explotación de la tierra y la distribución o conservación de ésta entre los grandes dominios señoriales. El peor individuo es, por consiguiente, según el reformador, el comerciante. Peor que un bandolero, escribe acerca de aquél, pues mientras éste roba “a uno o dos solamente una vez o dos al año”, el comerciante “roba todos los días al mundo entero”.<sup>213</sup>

En 1540 insistía de nuevo el ex agustino en un opúsculo, intitulado *A los Párrocos para Predicar contra la Usura*, en el que combatía violentamente a los usureros devoradores de la riqueza producida por los demás sin que ellos hicieran ningún esfuerzo por

dize que no ay cosa mas esteril que el dinero, que no da fructo ninguno” (*Ibidem*). Y contra la usura, siguiendo de cerca a santo Tomás, escribe: “No hay delicto (fuera del nefando) mas abominable entre las gentes que la usura la cual procura siempre encubrirse con la ropa y títulos de otros contratos”. “Vicio de usura es llevar interes por prestar lo que se onsume sirviendo como trigo, vino, o dineros” (*Ibidem*, p. 86-87).

<sup>212</sup> Cfr. Martín Lutero, *De Usura y Comercio* (1524) (*apud* Justus Buchler y otros, *op. cit.*, p. 374-379).

<sup>213</sup> Cita de Carlos Marx, “Apéndice” a *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, t. III, p. 399 y 494. Véase también, publicada por el Fondo de Cultura Económica, la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, del mismo autor, con apéndices sobre el concepto de la usura en Lutero.



merecerla: “Y todo esto —escribe— sin exponerse a ningún peligro, ni en el cuerpo ni en la hacienda, sin trabajar, sentados junto al horno comiendo manzanas y como grandes bandoleros”.<sup>214</sup> Pero si Lutero no miraba a la realidad económico-social no ocurría lo mismo con su principal teólogo, Melancthon, pues éste defendía la tesis del interés moderado en prestaciones hechas a los ricos, y establecía además una sutilísima diferencia entre el interés que no podía extraer de un hombre pobre y el que se debía sacar de un comerciante opulento.

El calvinismo, según demostrara Weber, no creó un cuerpo teórico de principios económicos ni desarrolló una determinada ciencia económica; pero en lo relativo al préstamo a interés, como afirma Henry See, estuvo “en abierta oposición con la doctrina de la Iglesia católica”.<sup>215</sup> Calvino, como a su debido tiempo vimos, resulta más radical que Lutero en lo referente a los principios religiosos; mas en lo relativo a la usura no experimenta el mismo temor y odio que hacia la misma sintiera el ex monje alemán. Como es bien conocido, por lo traído y llevado, Calvino, en una celebérrima carta, aceptaba la licitud del préstamo a interés: *Quid igitur ex negotiatione plus lucri percipi possit quam ex fundi cuiusvis proventu? Unde vero mercatoris lucrum? Ex ipsiusinquiries diligentia et industria.*<sup>216</sup>

Para Laski este documento no resulta ni original ni convincente. ¿Qué viene a decir Calvino en este texto? Simplemente, se responde asimismo Laski, que las palabras de la Escritura contra el préstamo a interés usurario no son del todo concluyentes. Rechaza también Laski la teoría patrística de que el dinero no debía engendrar dinero, y considera que este problema debe juzgarse con vista a las condiciones actuales de la vida humana, muy diferentes hoy de las que existían en los tiempos bíblicos.<sup>217</sup> Aunque a Laski le parece bien poca cosa el rechazar la teoría patrística

<sup>214</sup> *Op. cit.*, p. 429 y 720.

<sup>215</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>216</sup> Cfr. E. Troeltsch, *The Social Teaching*, *op. cit.*, p. 702. [T. “Así pues, ¿que si por un negocio cualquiera pudiera percibir mayor lucro que por el producto de un fundo? Pero, ¿de dónde viene el lucro del comerciante? De la inquietud del mismo, de su diligencia y de su laboriosidad”.]

<sup>217</sup> *Op. cit.*, p. 33.



relativa a la esterilidad del dinero, a nosotros nos parece demasiado. Compárese la doctrina calvinista con la de fray Tomás Mercado y dígase si no son profundas las diferencias. Es cierto que Calvino en su *Sermón sobre la Usura* efectivamente la condena, pero bueno será añadir que lo hace por medio de una reglamentación tan complicada y embarazosa que más que proteger al pobre contra ella sirve para facilitar al comerciante o al prestamista las argucias legales para ejercerla.<sup>218</sup> El punto de vista de Calvino relativo al préstamo a interés da entrada, aunque con reserva, a la secularización de la vida; el de fray Mercado, por contra, refuerza la postura tomística, medioeval; la expresa casi a gritos. No hay más que asomarse a los textos para percibir la diferencia establecida ya para siempre entre los dos semimundos, y para darse cuenta de la batimetría espiritual alcanzada por las dos posiciones. Desde Calvino al puritano Baxter el camino a recorrer ha sido largo; a veces lleno de obstáculos, como lo fueron los truenos y trenos del segundo contra la usura, si bien con poco éxito; mas la bifurcación salvaba a aquellos y permitía ésta, porque es bien fácil como asegura Henry See, trocar las virtudes morales en económicas,<sup>219</sup> o añadamos, incardinar las segundas en las primeras. Pero en nuestro españolísimo fraile no hay no digamos ya caminos, ni siquiera sendero de cabras, mas puritito monte cerrado.

Entre católicos y protestantes no veía alguien mayor diferencia sino la discrepante que en punto a la condena inquisitorial le hacía a los primeros quemar al hereje con leña seca, y a los segundos ejecutar lo propio, mas con la verde. Empero en el cáustico y mordaz Engels, de quien es la citada ironía, había mucha incompreensión para con el problema de la Reforma, justificada por lo demás dada la altura del conocimiento histórico en su época. La caridad católica exigía que el condenado fuese purificado en un

<sup>218</sup> En la *Carta a Ocolampio* y en el *Sermón* lo que hace Calvino es centrar el problema del interés en el círculo de las circunstancias, con cuyo objeto da una solución y explicación utilitaria de cara a la realidad. No hay condena ni negación, solamente la aceptación lisa y llana de las prácticas comerciales de su tiempo. Aparte de la carta ya reseñada, Calvino adopta un vocabulario condenatorio contra la ganancia y el espíritu de codicia que un canonista rabiosamente ortodoxo no hubiera titubeado en hacer suyo (*vid. Institution, 3º, III, 2, p. 570; y 3º, XX, 44, p. 625; y 2º, II, 46, p. 261*). Tras la mera apariencia fraseológica subyace, sin embargo, una profunda oposición conceptual.

<sup>219</sup> *Op. cit.*, p. 64.



fuego vivo y simbólico; la calvinista requería, sin duda, cual en el suplicio del infeliz Servet o en los de las pobres brujas de Massachusetts la doble muerte por el humo azulenco y espeso de la pira, y por las llamas trémulas y rojivinas de la leña. Al fin y a la postre, se nos dirá, muertes horrorosas ambas. Sin duda, y si los condenados hubieran podido relatarnos sus horrorosos sufrimientos, su tremenda tragedia, no habrían tenido preferencia por uno o por otro estilo de socarramiento. Pero una distinción al parecer trivial nos está diciendo que hasta para escoger los suplicios el sadismo humano responde a los refinamientos de la actitud doctrinal. Y a los que dudaren los remitimos a la última guerra tolerada y sufrida por la humanidad; referente a tormentos hay bastante en ella donde poder espulgar.