

CAPÍTULO QUINTO

LA PROHIBICIÓN DE LAS USURAS

I. EL POBRE Y EL LOGRERO

A estas alturas de nuestra discusión es indispensable hacer referencia al tema de la *prohibición* de las *usuras*, para comprender por qué y cómo las exigencias de la sociedad mercantil bajo medieval encontraron respuestas adecuadas sobre el plan de la tipicidad negociativa. Al querer profundizar mejor, este sería un argumento ilimitado: nos bastará considerar lo que sirva para poder entender por qué un negocio, que por cierto no era exclusivamente societario en su sustancia, fue traducido en términos societarios. En esta perspectiva nuestro examen del problema de la usura sólo será incidental y, por lo tanto, aproximativo.

Probemos, por un instante, a reformular en sus términos esenciales —en modo aparentemente “neutro”, pero tal vez (y no involuntariamente) “tendencioso”— la situación típica de la cual razonamos en el capítulo anterior. Por una parte había un “sujeto” (*el mercante*) que necesitaba urgentemente dinero (*los capitales indis-*

pensables para el ejercicio de la mercatura); por otra, había alguien dispuesto a dárselo, pero con la condición de obtener utilidades, es decir, de recibir en restitución más de cuanto había prestado (*utilidad consistente en una parte del lucro que el mercante mutuuario habría obtenido de la mercatura financiada en este modo*).

Si esta descripción la leemos por completo, no agregamos nada a aquello que ya se ha dicho; si al leerla saltamos lo escrito en cursiva y entre paréntesis lo que queda no es ni más ni menos que la descripción esencial de la actividad de un logrero. No se trata de un juego de palabras, evidentemente, es sólo la constatación de cómo las dos típicas situaciones de hecho —aquella del financiamiento de la empresa mercantil bajo la condición de una participación del financista en las utilidades de la empresa y aquella de prestar dinero a un interés usurero— fueran entre ellas estrechamente unidas.

Desde siempre la imagen del pobre y de aquel que se aprovecha de su miseria para obtener utilidades en beneficio propio, haciéndola todavía más desesperada, pareció a todos un síntoma intolerable de una situación totalmente inmoral. No es necesario haber leído en las páginas de *Crimen y castigo*, el drama delirante de Rasolnikov para adherir a la repugnancia universal que por todos lados y en todos los tiempos ha acompañado la figura siniestra del logrero.

Dicho esto, no se puede no reconocer que es imposible “hacer de cada hierba un ramillete”, es decir, condenar en bloque como usurarias tantas situaciones que, aunque tienen algunos esenciales caracteres obje-

tivos, sin embargo no se pueden considerar como una unidad indiscriminada. La *diversidad* de los contextos hace, no solamente posible, sino necesaria una diferenciación de los juicios, ya que los perfiles de relevancia cambian en modo a veces decisivo con el mutar de las circunstancias dentro de las cuales son tenidos los comportamientos típicos. El historiador sabe bien —si es un historiador bien preciso— que con mucha frecuencia a aparentes y superficiales continuidades corresponden en realidad diversidades sustanciales que hacen vanas e improponibles ciertas analogías. Es el caso, como veremos, de la *prohibición* de las *usuras*: que *parece* atravesar *inmutable* una muy larga y tan compleja historia y que en cambio —como la situación de ilicitud a la cual tendió a contraponerse— terminó asumiendo muchos y tan diversos caracteres según el contexto social y cultural en los cuales fue afirmado y aplicado.

II. LAS MEDIDAS Y LAS RAZONES DE UNA PROHIBICIÓN

Las *fuentes* de esta prohibición no podían ser más *autorizadas*, en una sociedad como aquella medieval: se trataba, como todos sabemos, de páginas *bíblicas*. En el Antiguo Testamento, en aquel que los exégetas llamaban *Código de la Alianza* —un complejo normativo, al mismo tiempo jurídico y moral, en el cual fueron marcadas las cláusulas del pacto de algún modo constituyente estipulado entre Yahvé y el pueblo conducido desde Egipto a la Tierra prometida— la prohibición de las usuras se encuentra formulado clara y repetida-

mente. Son los textos sobre los cuales las teorías de la usura han sido construidas en vía, al menos formalmente, exegética, y por esto es indispensable leerlos.

El primero pertenece al Éxodo y contiene, junto al enunciado formal de la prohibición, su *motivación*, consistente en la *indigencia del mutuuario*. “Si tú prestas dinero a alguno de mi pueblo, al indigente que está contigo, no te comportarás con él como usurero: ustedes no deben imponerle algún interés. Si le empeñas la manta a tu prójimo se la entregarás al atardecer, porque es su única cubierta, es la manta con la que él cubre su piel; ¿cómo podría cubrirse al dormir? De otro modo cuando invoque mi ayuda yo escucharé su grito porque soy misericordioso”¹.

La base de la norma es evidente: *mutuario* es por definición uno *muy pobre*, cuya pobreza extrema representa el *presupuesto* de hecho típico e infaltable del *préstamo*; se deduce como consecuencia necesaria la prohibición absoluta de imponer una usura cualquiera. Así como de esta pobreza extrema deriva para el mutuante, que haya empeñado la manta del mutuuario como garantía del propio crédito, la obligación de restituírsela cada día al caer el sol, una obligación sancionada muy duramente “en blanco”, ya que el mis-

¹ Exodus, XXII, 24-26. Vale la pena leer lo esencial de esta norma también en la *Vulgata* latina, sobre la cual se desarrolla toda la obra exegética medieval. “Si has dado dinero en préstamo a tu hermano pobre que te lo pidió, no le agobiarás imponiéndole un interés. Después si has recibido como prenda algo semejante a un vestido, se lo restituirás antes del ocaso del sol” (*Si autem argentum mutuum dederis fratri tuo pauperi apud te, non eris eum urgens, non imponens ei usuram. Si autem pignus in pignum acceperis vestimentum proximi, ante solis occasum reddes ei*).

mo Yahvé —que a diferencia del acreedor que recibió la manta en prenda, es y se proclama “misericordioso”— reivindicará la injuria hecha al deudor que sufre el frío².

El segundo de los textos que evidencian la prohibición de las usuras se lee en el *Deuteronomio*³, y efectivamente no es menos claro que el primero: “No harás a tu hermano préstamos con interés ni de dinero, ni de víveres, ni de cualquier cosa que se preste a interés. Al extranjero podrás prestar con interés, pero no a tu hermano”⁴. Respecto a aquel del Éxodo, el texto deuteronomico contiene dos elementos más, uno formal y otro de sustancia.

Aquel *formal* (para nada irrelevante) es la *descripción* de las *cosas* que pueden ser objeto de préstamo de las cuales se impone la gratuidad: son —es verdad— aquellos que nosotros, con base en el derecho romano, definimos de *género* o fungibles, pero es interesante que el texto bíblico destaque entre esas los víveres: su dación en préstamo es signo evidente de la *indigencia* absoluta

² Para entender la “*ratio*” de esta norma, basta pensar en la oscilación térmica, típica de las regiones en las cuales vivía el pueblo hebreo: el pobre podía muy bien prescindir de la manta cuando era de día, pero no de noche.

³ El contenido normativo del *Deuteronomio* pertenece efectivamente al así llamado “Código de Alianza”, también si la redacción de este libro es, en su complejo, menos antigua.

⁴ Deuter., XXIII, 19 (20)-20 (21). También en este caso será útil leer la *Vulgata*: “No prestarás con interés el dinero a tu hermano ni le pedirás un interés por los víveres ni le darás algo en préstamo con algún interés. Prestarás con interés a un extranjero, mientras que no prestarás con interés a tu hermano” (*Non foeneraberis fratri tuo usuram ciborum, et usuram cuiuslibet rei quamcumque dederis mutuum. Alieno foeneraberis, fratri autem tuo non foeneraberis*).

del mutuuario, por lo tanto la percepción de un interés de esta especie de mutuo (interés, presumiblemente, constituido por una mayor cantidad de los productos alimenticios restituidos respecto a aquellos originariamente dadas en préstamo) se clasifica en modo singularmente *reprobable*, bajo el perfil jurídico y –lo que es más importante– bajo el perfil moral.

El elemento *sustancialmente* nuevo de este texto, respecto al primero, está en la reglamentación *diferente* del préstamo contrato con el “hermano” en comparación con aquel estipulado con el extranjero: solamente para el primero vale la regla de la gratuidad, mientras que se puede pretender libremente del extranjero una usura también muy pesada, independientemente de su “objetiva” inaceptabilidad moral.

Esta es una aplicación rigurosa del principio que limitaba al pueblo elegido la alianza con Yahvé y la consiguiente observación de las reglas relativas: el extranjero, excluido del pacto, no tenía ni deberes que observar ni derechos que ejercitar, *no era* –en el ordenamiento creado por la Alianza– ni siquiera un *sujeto*. La norma leída en el Libro del Levítico no era sustancialmente distinta de esta deuteronomica, donde se repetía la alusión a dos posibles objetos de préstamo diferentes –el dinero y los víveres– y confirmada la sanción divina que era aplicada con la prohibición de la usura con conexión explícita a aquella Alianza de la cual la prohibición constituía una cláusula⁵.

⁵ “Si tu hermano [...] cae en miseria y se encuentra privado de medios, ayúdale [...]. No tomes intereses de él, ni utilidades; sino teme a

Sin necesidad de leer otros párrafos del Viejo Testamento, en los cuales a la prohibición de la usura se hacen referencias solamente “de sabios”⁶ (en cuanto tales del todo insignificantes para nosotros), podemos constatar sin duda cómo la prohibición de las usuras encontró en el Antiguo Testamento una *conexión* evidente con la *pobreza* estructural del pueblo de Israel. En una economía agro-pastoril –que es por definición *economía de sobrevivencia*– objeto del préstamo puede ser solamente, o un bien de consumo *indispensable* –los “víveres” a los cuales se refieren los párrafos del Levítico y del Deuteronomio que acabamos de leer–, o el dinero con el cual el mutuuario podrá proveerse de cuanto le faltaba en ese momento para vivir.

La disposición relativa al *empeño* de la *manta*, que se justifica solamente en un contexto de *extrema indigencia*, confirma que ésta fue la realidad sobre la cual se apoyaba la prohibición en el párrafo del Éxodo. Y era agro-pastoral y parte de la economía de sobrevivencia la misma sociedad en la cual la prohibición de las usuras fue formulada en los términos que acabamos de ver; una sociedad que se encontraba en un grado de pobreza extrema, porque solamente uno muy pobre podía recurrir a este tipo de contrato. El nexo presta-

tu Dios y has vivir a tu hermano contigo. No le prestarás dinero con intereses, ni le darás el alimento con usura. Yo soy el Señor vuestro Dios, que les he hecho salir del país de Egipto, para darles el país de Canaan, por ser vuestro Dios” (Levítico, XXV, 35-37).

⁶ Por ejemplo: *Salmos*, XV, 5; *Proverbios*, XXVIII, 8; *Ezequiel*, XVIII, 13 y 17 y XXII, 12.

mo-necesidad, por lo tanto, en aquel contexto, era socialmente *típico* y consecuentemente *infaltable*.

Hemos insistido en la lectura de los textos bíblicos del Antiguo Testamento porque en ellos encontramos la primera y más profunda raíz de la prohibición de las usuras que representó un canon esencial del sistema de las obligaciones vigente durante mucho tiempo en aquel complejo de experiencias jurídicas⁷ al cual también pertenece la nuestra. Pero no solamente en la tradición bíblica encontramos afirmada esta prohibición: lo mismo ocurre en el Corán –nacido tanto después del Código bíblico de la Alianza, pero en contextos en muchos aspectos no tan diferentes–, el cual contiene normas singularmente semejantes con aquellas que acabamos de leer; normas que regularon y aún regulan en simbiosis sustancial con aquellas bíblicas⁸.

Nacida así, y así conectada inseparable y vitalmente a una cierta estructura económica, la prohibición de las usuras fue llamada a atravesar milenios de historia, y a proponerse idéntica a sí misma en situaciones profundamente *diferentes* –estructural y culturalmente– respecto a aquella originaria, pero siempre provista de su “natural” intangibilidad derivada de ser puesta

⁷ No es el caso detenernos ahora sobre este concepto (además esencial) de *complejo de experiencia*. Quien quisiera profundizar el análisis podría ver las páginas magistrales de Orestano, *Introduzione*, 370 ss.

⁸ Para un análisis ya sea de la prohibición coránica de usura ya sea de las consecuencias que aún hoy en día comporta esta prohibición en las (a veces complejas) relaciones entre mundo islámico y experiencia jurídica europea, véase el reciente estudio de Piccinelli, *Banche islamiche*, 17 ss.

en un contexto en el cual ninguno habría osado discutir la *infalibilidad* propia de un precepto “inspirado por la Divinidad”. Sobre este terreno nacieron tantas dificultades interpretativas, la fatiga de muchas de las aplicaciones de las cuales era casi imposible esconder la *artificiosidad* y encontraron el modo de tomar forma algunas *soluciones* que tal vez no es excesivo ni retórico definir de *geniales*.

III. HISTORiar Y NO DESMENTIR

En el afrontar el tema –vasto y complejo– de la prohibición de la usura, como historia *exegética* de aquellos *textos bíblicos* de los que acabamos de hablar y sobre todo como historia de una elaboración *doctrinal* y *práctica* que ha seguido el desarrollo de la sociedad occidental desde la Tarda Antigüedad hasta bien avanzada la Edad Moderna, debemos estar atentos a ciertas *reducciones* tanto *gratuitas* como ampliamente divulgadas.

En efecto, hay una tendencia bastante difundida en la historiografía jurídica y económica, a reducir la historia de aquella prohibición a una suerte de certamen épico entre una praxis negocial ocupada solamente en eludir la prohibición misma por insano amor de ganancia (ayudada en la empresa por una bandada de argumentadores vendidos y sutiles) y una áspera máquina inquisitoria dedicada a descubrir –la mayor parte de la veces con éxito– el antro en el cual una mano sagaz había restablecido la cláusula usuraria. No toda la historiografía, efectivamente, se encerró en este saco

y se pueden citar muchos ejemplos ilustres de reconstrucciones magistrales⁹.

Se puede afirmar, sin embargo, con bastante seguridad, que aquel esquema interpretativo de la lucha sin tregua entre astucia e inquisición ha perjudicado, no poco, también las mejores contribuciones. Se puede agregar que para estar a salvo del peligro de reducir un serio problema científico a una ocasión para amenos comentarios de "tercera página de un cotidiano"¹⁰, puede ser útil tener en la nariz –y, si es posible, actuar con juicio– los lentes del jurista.

Mirando con estos lentes el panorama que la historia nos ofrece, nos damos cuenta bastante rápido que el verdadero problema, que la praxis y la reflexión teórica se encontraban juntas a afrontar, no fue eludir la prohibición o sancionar a sus infractores, sino –mucho más en profundidad– fue descubrir la *conexión* de la prohibición con una cierta *estructura* social y económica (aquella que poco atrás definíamos como sociedad y economía de subsistencia).

Necesitaba, en efecto, constatar el tránsito a una nueva estructura social de tipo *mercantil* y ver cómo y por qué en esta nueva sociedad no había tenido sentido una confirmación rigurosa e indiscriminada de la antigua prohibición, con la finalidad de elaborar los instrumentos analíticos que permitieran distinguir

⁹ Para todo *cfr.* los trabajos célebres de Weber (*L'etica protestante*) y de Nelson (*Usura*). Entre los trabajos más recientes y puntuales, Spicciati, *Capitale e interesse*.

¹⁰ Se alude a ciertas páginas –tanto sabrosas como discutibles– de Le Goff, *La borsa e la vita*.

los casos en los que –permaneciendo una situación de pobreza del mutuuario– la prohibición de las usuras conservaba intacto el propio valor de los casos en los cuales –existiendo la expectativa de ganancia útil divisible entre las partes– la conservación de la prohibición habría sido completamente desprovista de un fundamento adecuado.

En buenas cuentas, si se observa, con las categorías propias del jurista, el problema de las usuras y de su (necesaria o inoportuna) prohibición, se reduce a precisar la *naturaleza* y la *función* del dinero. No se trata de un problema simple o marginal, aunque puede parecer inconsistente a quien no tiene ojos para ver¹¹: a pesar de su aparente uniformidad de "cosa" (*res*), de hecho la *pecunia cambia sustancia* para el jurista en función del uso para el cual es destinada.

Con todo, no existe una "naturaleza" invariable en cuyo gran libro esté registrada, de una vez para todas y en modo "objetivo", la "sustancia" del dinero; ni se puede decir que esta así llamada "sustancia" reciba de un misterioso "*ius naturae*" las reglas inviolables de su empleo. Por el contrario, el uso al cual de vez en vez es destinada, así como la *utilidad* que de ella entienden sacar las partes contrayentes, hacen *cambiar* continuamente la *esencia* del dinero, cambiando en consecuencia también el *estatuto*.

Si seguimos el tránsito de la Edad Feudal –marcada por una economía de tipo "cortesano", fundada sobre

¹¹ Bastaría recordar los trabajos de Ascarelli, *Obbligazioni pecuniarie* y –más recientemente– de Inzitari, *La moneta*.

la producción y el consumo de los bienes y sobre su intercambio tan limitado— a aquella de las Comunes, marcada en cambio por el desarrollo de la economía de mercado y por la hegemonía de la clase mercantil, no podemos no distinguir la *mutación* sustancial que la “*naturaleza*” misma del *dinero* sufrió en el contexto de este tránsito, y de consecuencia cómo no pudo no mutar también profundamente el complejo de las reglas destinadas a gobernar su uso.

Este tránsito desde un modo “feudal” a un modo mercantil de considerar el dinero y la consiguiente renovación de las reglas jurídicas (y morales) de su uso—con todo lo que este tránsito y esta mutación comportaban en el terreno específico de la prohibición de las usuras— fueron facilitados y hechos posibles por la reflexión, por tantos lados nueva y desprejuiciada, de las órdenes “mendicantes”, en primer lugar por los franciscanos.

Es verdad, ellos hicieron de la *pobreza* una *bandera* que profesaban intransigentemente y practicaron esta elección de vida bien conscientes de lo que era el “espíritu del siglo” que había en torno a ellos en la sociedad mercantil: el mismo Francisco era hijo de un mercante y ciertamente quiso tomar radicalmente las distancias de los modelos de vida paternos.

Ni Francisco ni sus hermanos confundieron la pobreza—que practicaron como virtud porque no la tuvieron, en suerte, desde el nacimiento— con la *ignorancia* de la *realidad* mercantil y menos aun con el *desprecio* maniqueo por los instrumentos económicos sobre los cuales se fundaba la vida de la ciudad en la cual habían

nacido y crecido: a moverlos fue más bien un deseo de liberación y de libertad espiritual. Precisamente este esfuerzo de *liberación* hizo posible, sobre el plano teórico, un pensamiento desprejuiciado y una capacidad de nueva elaboración de principios, capaces de aportar soluciones adecuadas para fundar una moderna doctrina del capital.

Como ha sido demostrado en modo convincente¹², en quien había elegido la pobreza como estado de vida radical nace la idea moderna de propiedad privada; así, desde la misma matriz (espiritual, primero que cultural), nació una visión de los traficantes mercantiles articulada en modo libre, real y abierta a los problemas concretos que el mercado ponía diariamente: una visión de la que no podía no derivar una *perspectiva histórica* valiente y clara de la antigua prohibición de las usuras que, sin desmentir en nada su valor o su obligatoriedad, *no* la transformase en un factor de *parálisis* económica.

Es inútil dar aquí muchos nombres y contar tantas biografías (de los franciscanos Alessandro d'Alessandria, Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Erfurt, Astesano d'Asti, Angelo Carletti da Chivazo, Battista di Salis; o de los dominicanos Tommaso d'Aquino, Antonino Pierozzi, Silvestre da Priero o Giovanni da Taggia).

Basta solamente recoger en su conjunto aquella que fue la línea fundamental de la reflexión de estos maes-

¹² Grossi, *Usus facti*.

tros¹³: se trató en sustancia de una confrontación nítida y desprejuiciada entre una *norma absolutamente válida* (porque estaba contenida en un texto del cual nadie discutía la inspiración divina) y una serie de *situaciones concretas típicas*, por constatar a cuál de estas situaciones aquella norma se adecuara precisamente y cuáles en cambio le fueran, por su naturaleza intrínseca, del todo extrañas. Todo esto para evitar, a tiempo, inobservancias indebidas y extensiones arbitrarias¹⁴.

Esta perspectiva histórica de la prohibición, que se había activado en el ápice de la sociedad comunal para responder, en modo adecuado, a las exigencias de la clase de los mercantes, dio sus frutos definitivos y más maduros en el umbral de la Edad Moderna. No por casualidad el último tramo de camino fue recorrido en un momento de gran crisis de la conciencia religiosa europea, en la dramática estación de la Reforma protestante y de aquella católica.

La experiencia personal de *Lutero* puede ser considerada emblemática: de la primera tan dura polémica contra las "extorsiones usurarias" de la Iglesia de Roma, conducida sobre posiciones de extremismo "evangélico", a través de los sucesivos "temperamentos" (impuestos por las interpretaciones demasiado

¹³ Estas reflexiones, de los autores de manuales por confesores, eran propias de moralistas, pero aparecen iluminantes también para el historiador de la experiencia jurídica. Estas obras singulares han sido estudiadas por Grossi, *Somme penitenziali*. Más análisis textuales han confirmado estas opiniones (Boari, *Le auctoritates*).

¹⁴ Ver las páginas tan documentadas de Spicciari, *Capitale e interesse*; cfr. también Nelson, *Usura*, 27 ss.

"explosivas" de Jacob Strauss, predicador en Eisenach y sugeridos autorizadamente por el más "prudente" Melantone, por la intervención decidida de potentes "contrainteresados" y más aún por la violenta revuelta de los campesinos), hasta las últimas afirmaciones seguidas por un largo silencio del grande reformador, la reflexión de Lutero aparece inserta entre rumorosas afirmaciones de principio y "distinciones" sutiles entre ideal y realidad¹⁵.

La aclaración –por lo menos sobre el plano teórico– vino de *Calvino*, padre reconocido de la ética capitalista¹⁶, cuando reivindicó la recíproca autonomía de la conciencia y de la norma bíblica, llegando a través de esta vía a "liberar" los comportamientos concretos de disciplinas consideradas opresivas¹⁷.

Diferente a aquella de *Calvino* fue la vía que, en campo católico, invocaron los teólogos-juristas de la *Segunda Escolástica*¹⁸. Ellos no operaron distinciones al interior del sistema normativo de la usura –que habría sido como trasladarse sobre un terreno particularmente insidioso para quien quería permanecer fiel a la tradición de pensamiento católico–, y no rompieron el nexo (igualmente tradicional) que ligaba la conciencia

¹⁵ Nelson, *Usura*, 55 ss.

¹⁶ Weber, *Ética protestante*, 165 ss.

¹⁷ Nelson, *Usura*, 107 ss.

¹⁸ Para tener una evaluación global de este vasto movimiento de ideas que interesa no solamente a la historia de la experiencia jurídica, pero que da grandes luces también al historiador de esta experiencia, ver el volumen mancomunado *La Seconda Scolastica* y en particular la contribución de Ambrosetti, *Diritto privato ed economia*.

a la ley que habría podido significar la aceptación de uno de los más específicos postulados de la Protesta. Ellos prefirieron razonar sobre el más fiable registro de la "naturaleza de las cosas" y reconocer que "el dinero se puede estimar bajo un doble perfil" (*bifariam potest existimari pecunia*)¹⁹, y que la sustancia misma del dinero muta en función del uso al cual éste viene de vez en vez destinado, y que de esta mutación –que es y permanece, además derivando de una causa objetiva como es el uso que se haga– puede y debe derivar un cambio de las reglas de comportamiento, en especial de aquellas relativas a la esterilidad o no esterilidad de la moneda.

Como se ve, al final la prohibición antigua, absoluta y privada de posibles excepciones llegó a ser moderada y el itinerario que condujo a estas *formas de moderación* pasó a través de una *perspectiva histórica* de esta *prohibición*. Es decir, hubo una toma de conciencia de la necesaria conexión entre la necesidad que el usure-ro explota y la usura entendida como fundamento del juicio de injusticia moral y de ilicitud jurídica; y, sobre la base de esta conciencia adquirida hubo el reconocimiento de aquellos casos en cuestión típicos en los cuales, faltando el estado de necesidad, era imposible que se verificara una hipótesis de usura ilícita.

Veremos, dentro de poco, cuál fue la vía a través de la cual esta perspectiva histórica llegó a ser posible y argumentada debidamente. En primer lugar se intuyeron las diferencias objetivas que había entre el (debido)

¹⁹ Boari, *La Seconda Scolastica*, 161 ss.

sustento al "hermano" tan pobre –un sostenimiento al cual convenía la más absoluta gratuidad– y el financiamiento de la *mercatura*, respecto al cual la imposición de la misma gratuidad aparecía absolutamente privada de cualquier justificación racional. Esta toma de conciencia de las diferencias "objetivas" se cumplió completamente en el Medioevo mercantil y comunal, fue obra –cierto, nada de simple, pero finalizada con gran lucidez– de una reflexión que no puso jamás en duda, ni contradijo ni olvidó los fundamentos metajurídicos de la prohibición antigua.

IV. UNA "LIBERACIÓN" NO REALIZADA

Junto a los textos del Antiguo Testamento, otro habitualmente se le agrega: también bíblico, pero que a los ojos de la cristiandad medieval podía parecer todavía más vinculante que los otros, tratándose de un precepto evangélico en apariencia muy claro y particularmente exigente.

Era un texto del evangelio de Lucas, en el cual se leía: "*dad en mutuo sin esperar nada*"²⁰. De esta máxima, así lapidaria en la forma y (según el espíritu típico del tercer evangelio sinóptico), así "extrema" en la sustancia, pareció que el intérprete tenía que reconocer que el mutuo debía ser necesariamente gratuito y que cada usura –aunque tenue– fuese irremediabilmente condenada como ilícita.

²⁰ Lucas, VI, 35.

Esta interpretación era, al mismo tiempo, atenuada y excesiva. *Atenuada*, ante todo. La versión latina de Girolamo hizo del originario texto griego de Lucas una traducción que habría formado objeto de toda la elaboración interpretativa sucesiva, es decir: “dad en mutuo y no esperen nada” (*mutuum date nihil inde sperantes*). No obstante permaneciendo rigurosamente fiel al texto griego original²¹, Girolamo, que por su parte lo conocía muy bien, usó en modo perfecto el vocabulario técnico-jurídico romano, y escribió “dad en mutuo” (*mutuum date*).

Se trató de una elección precisa, que daba al texto latino —el cual traducía exactamente el original griego— un significado riguroso; ya que en el mutuo romano, como todos saben, “la obligación se contrae con la entrega de la cosa” (*re contrahitur obligatio*) y, por lo tanto, no puede haber diferencia cuantitativa entre “el dinero dado” (*pecunia data*) (que funda la *obligatio*) y “el dinero restituido” (*pecunia restituta*) (que extingue la *obligatio*); por lo tanto aquel “nada” (*nihil*) que Girolamo escribió no podía, en algún modo, relacionarse con la *usura*, cuyo pago no podía encontrar el propio título en el “dar en mutuo” (*mutuum dare*), sino sólo en un negocio agregado al préstamo también si a ese “funcional”: es decir, en la “estipulación de los intereses” (*stipulatio usurarum*).

Entonces, si con un lenguaje jurídico así de exacto, Girolamo escribió que no se debía “esperar nada” (*nihil sperare*) de la “dación en mutuo” (*mutui datio*), aquel

nihil no podía, ciertamente, referirse a las *usurae*, sino que debía obligatoriamente tener que ver con el mismo “dinero mutuado” (*pecunia mutuata*). El análisis del contexto confirma en modo del todo explícito y evidente esta interpretación: pocas líneas antes, para motivar adecuadamente aquella orden de “*nihil sperare*” del mutuo, Lucas había escrito “*si dan en mutuo a aquellos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tendrán? También los pecadores dan en mutuo a los pecadores para recibir otro tanto en restitución*”²².

Una vez más, la lectura de la *Vulgata* de Girolamo es iluminante: “los pecadores dan en mutuo a los pecadores para recibir otro tanto en restitución” (*peccatores peccatoribus faenerantur ut recipiant aequalia*). Conceder un mutuo —según las propias reglas del “derecho” (*ius*)— con la previsión (jurídicamente perfecta) de obtener en el tiempo debido la restitución de la suma mutuada (“*aequalia*” escribió Girolamo) es ni más ni menos que hacer aquello que hacen los “pecadores” con sus compadres. El sentido de la prohibición evangélica es, a estas alturas, muy claro: se debe estar dispuestos a otorgar un mutuo sin *esperar* recibir *nada* en restitución, pero ni siquiera la suma prestada.

Decíamos hace un rato que la interpretación que tradicionalmente se dio del texto de Lucas, como si estuviese contenida la regla de no pretender algún interés más allá de la restitución de la suma mutuada, además de atenuada, también fue *excesiva*. Que fuera —además muy gravemente atenuada— lo acabamos de ver. Era

²¹ Donde estaba escrito: “dani\zete mhde\n a)pelpi\zontej”.

²² Lucas, VI, 34.

también excesiva porque –homologando en un modo muy arbitrario la regla evangélica a las normas del Antiguo Testamento, que en efecto habían prohibido al israelita piadoso cometer usura con su “hermano”– transformaba un precepto moral en un canon sustancialmente jurídico.

La perspectiva en la cual la página evangélica había sido escrita y tenía que ser leída era, en cambio, completamente desequilibrada respecto al plano preciso del ordenamiento jurídico. En aquel párrafo del Evangelio de Lucas no se había para nada escrito (y por eso era arbitrario leerlo) un precepto *jurídico* ubicable como tal dentro de un sistema de normas jurídicas, jurídicamente sancionadas. Lucas, de hecho, no había querido escribir que el recibir (o también solamente el pactar) una usura fuera una cosa “objetivamente” ilícita en su materialidad de comportamiento.

Por otro lado, si lo hubiera escrito, habría caído en una contradicción formal consigo mismo, si es verdad que en la parábola así llamada “de los talentos” que el siervo infiel es condenado por su patrón precisamente por no haberle permitido, a su regreso, exigirle al banquero la restitución “con usura” (*cum usuris*) del talento depositado²³: un signo evidente que en la auténtica óptica de Lucas había estado absolutamente ausente la preocupación de sancionar como “objetivamente” ilícita la cláusula usuraria.

Recapitulando, para Lucas bien se podía mutuar o no mutuar, pactar usuras o no pactarlas, financiar

²³ Lucas, XIX, 23.

(como llegaría a ser costumbre en el Bajo Medioevo) las mercancías de otros recabando o no un lucro o un daño; aquello que solamente *contaba* –y que, al querer usar el vocabulario evangélico, podía “contaminar al hombre”– fue otra cosa: *esperar* de corazón algo de cualquiera de estos negocios, engañándose, en algún modo, a sí mismo (y la propia salvación) en esta vana y tan mundana esperanza.

En todo este razonamiento, así sutil y elegantemente *moral*, la *perspectiva jurídica* no podía encontrar el mínimo espacio, para la buena y tan evidente razón que el *esperar* (o el no esperar) es una acción que por su *naturaleza* se consume toda en una *interioridad* que no se puede averiguar desde el exterior, ni es susceptible de cualquier evaluación *jurídica*.

La interpretación medieval, con su forzosa homologación del precepto de Lucas con la normativa de Moisés, que comportó al final otra y más grave homologación, del deber moral a la norma jurídica, redujo aquella página evangélica a los términos muy limitados de una controversia sustancialmente talmúdica solamente capaz de obstaculizar, en modo extrínseco, una sucesión de hechos económicos y de instrumentos jurídicos que tenían para sí –como estamos viendo– las razones invencibles de la historia.

Permanece cierta, no obstante, la lectura divulgada durante siglos, de este párrafo de Lucas que reducía un precepto así de delicado y complejo a una simple prohibición de las usuras. En pleno siglo XIV, al glosar un célebre texto normativo canónico del Papa Clemente V –en donde estaba escrito que dar el propio consen-

timiento a la "depravación usurera" (*usuraria pravitas*) era "en contra igualmente de los derechos divinos y humanos" (*contra iura divina pariter et humana*)— un jurista de la grandeza de Giovanni d'Andrea²⁴ no dudó en poner el Evangelio de Lucas, junto al Deuteronomio, entre los "derechos divinos" (*iura divina*) que prohibían la práctica de la usura²⁵. Era el signo de cuánto fuera consolidada aquella cierta lectura reductiva.

El error de lectura fue fecundo de historia: si por explícito precepto divino, el mutuo debía ser gratuito, de esta premisa —errónea, sí, pero generalmente considerada válida— se extrajo la conclusión que mutuo y gratuidad fueron consustanciales entre ellos, que del *mutuo* la *gratuidad* era elemento típico y esencial, es decir, que *solamente* por el mutuo —o, por lo menos, que típicamente por el *mutuo*— se proponía el problema de la ilicitud de la *usura*. Lo que —por el contrario— significaba que habría sido suficiente que una relación obligatoria pudiese ser calificada diferente del mutuo para que no se propusiera el problema de la ilicitud de la usura.

Finalmente todo se reducía —en una óptica nominalista— a evitar cada referencia al mutuo (si el mutuo era —por derecho divino positivo— el *lugar geométrico* de la prohibición de la usura); o mejor, de determinar los casos objetivamente exentos de la prohibición calificándolos como diferentes del mutuo. Ciertamente, este unir indisolublemente el mutuo con su gratuidad esencial

²⁴ Acerca de Giovanni d'Andrea (1270 aprox.-1348) es suficiente enviar a Calasso, *Medio Evo*, 585 s.

²⁵ Glo. *Iura divina* ad c. *Ex Gravi*, Clem. *De usuris* (Clem., V, 5, un.).

—haciendo con esto lícita la percepción de un interés en todas aquellas relaciones que podían no ser calificadas como mutuo— significaba en la práctica alterar completamente y transformar sustancialmente en algo vano la gran lección contenida en la página de Lucas, cuyo significado auténtico estaba más allá (o, por decirlo mejor, más en alto) de cada "regla jurídica" (*regula juris*). Este, sin embargo, era el máximo de claridad que era posible obtener (y en el fondo era lo más justo), una vez operada aquella reducción interpretativa arbitraria de la que hemos hablado.

Este proceso no tuvo que ver solamente con aquellas relaciones calificadas como societarias, para evitar la prohibición de las usuras, de las que nos ocuparemos dentro de poco. Si debiéramos hacer una descripción acabada, nuestro discurso llegaría a ser ciertamente acucioso, y no es el caso hacerlo ahora. Diremos solamente, para hacer el ejemplo tal vez más significativo de todos, que la categoría del *depósito irregular* nació precisamente para disciplinar una relación de *mutuo* liberándola de la prohibición de las usuras mediante la asignación de un "nombre jurídico" (*nomen iuris*) diferente al mutuo²⁶. También en este caso no se trató del fraude de un precepto divino: fue más bien el tentativo feliz de realizar la necesaria historización de una prohibición con los instrumentos que parecían

²⁶ Para ver alguna noticia sobre esta singular figura contractual —que nació en la experiencia jurídica bajo-medieval que ha sobrevivido hasta hoy (cfr. art. 1782 del Código Civil italiano)— se puede ver Santarelli, *La categoria dei contratti irregolari*, 67 ss.

más adecuados a una cultura nominalista como fue la medieval.

La identificación del mutuo, como único contexto en el cual podía encontrar una aplicación la prohibición de las usuras, dio fruto durante siglos. El resultado extremo –y en cierto modo caricaturesco– de esta identificación lo podemos encontrar en una norma, por decir poco singular, del “Código del Derecho Canónico” (*Codex Juris Canonici*) de 1917. El canon 1543, con el cual se cierra el título “De los contratos” (*De contractibus*), es verdaderamente un monumento –póstumo y por eso aún más significativo– al esfuerzo que el nominalismo medieval había cumplido con éxito para dar una perspectiva histórica a la prohibición de las usuras: se diría casi que en este canon se cumplió una especie de castración ritual de la antigua prohibición.

Después de haber definido con puntillosa exactitud el mutuo –pero poniendo atención a no llamarlo nunca por el nombre²⁷, la norma en examen afirma solemnemente que el principio de la total ilicitud de cualquiera usura²⁸, para después inmediatamente admitir que no es “de por sí” ilícito pactar un interés con tal que no sea excesivo²⁹, y finalmente también concediendo que se pretenda un interés más alto si esta petición tenga

²⁷ “Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur (...)”.

²⁸ “(...) nihil lucri, ratione ipsum contractus, percipi potest (...)”.

²⁹ “(...) sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatur (...)”.

un “título justo y proporcionado” (que, sin embargo, permanece del todo indefinido)³⁰.

Esta norma que dice todo (la prohibición de las usuras en su tan clásica formulación) y al contrario de todo (la licitud de la usura, ya sea a la tasa legal como a una mayor) teniendo cuidado de no decir nada (de no usar la “palabra” mágica mutuo, aunque definiendo el mutuo en modo analíticamente preciso), puede ser asumida como reflejo fiel de aquello que había sido la obra maestra de la experiencia jurídica medieval la cual, salvando un principio ético que consideraba irrenunciable (la tutela del sujeto pobre y débil contra la prepotencia del rico ávido), logró al mismo tiempo tutelar las razones diversas que, en el universo de la *mercatura*, imponían hacer posible –a través de la remuneración de los capitales invertidos– una repartición de las utilidades de la *mercatura*. Aquella prohibición, que toda una época creyó al leer en el verso de Lucas –“den en mutuo sin esperar nada”–, permanecía así intacta sin paralizar por esto, en modo indebido y forzoso, una historia que por cierto ninguno habría podido detener.

En conclusión, si los instrumentos nominales que fueron usados pueden aparecer, a nuestros ojos de modernos, un poco bizarros, requiere reconocer que el resultado de aquellas distinciones fue al final muy bueno y logró obtener una *perspectiva histórica* real de la *prohibición* de las *usuras*.

³⁰ “(...) aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur”.

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSETTI, *Diritto privato ed economia nella Seconda Scolastica*, en *La Seconda Scolastica nella fondazione del diritto privato moderno*, Milán, 1973, 23 ss.
- ASCARELLI, *Commentario al Codice civile*, a cura de SCIALOJA e BRANCA, lib. IV, *Obbligazioni pecuniarie*, art. 1277-1284, Bologna, 1959.
- BOARI, *La Seconda Scolastica di fronte al problema del mercante*, en *Universidad de Macerata. Anales de la Facultad de Jurisprudencia*, XXXIII, N. S. IV, 1977, 157 ss.
- _____, *Le auctoritates della Summa Summarum quae Silvestrinadicitur*, en *Universidad de Macerata. Anales de la Facultad de Jurisprudencia*, XXXV, N. S. VI, 1979, 1 ss.
- CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, cit.
- GROSSI, *Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune*, en *Universidad de Macerata. Anales de la Facultad Jurídica*, 1966, 131 ss.
- _____, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione della età nuova*, en *Quaderni fiorentini*, cit., 1972, 287 ss.
- INZITARI, *La moneta*, en GALGANO (a cura de), *Trattato di diritto commerciale e di diritto pubblico dell'economia*, vol. VI, Padova, 1983, 1 ss.
- LE GOFF, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, trad. It., Bari, 1987.
- NELSON, *Usura e cristianesimo*, trad. It., Florencia, 1967.
- ORESTANO, *Introduzione allos studio del diritto romano*, Bologna, 1987.

- PICCINELLI, *Banche islamiche en contesto non islamico*, Roma, 1966.
- SANTARELLI, *La categoria dei contratti irregolari. Lezioni di Storia del diritto*, Turín, 1984.
- SPIACCIANI, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonici dei secoli XIII-XV*, Roma, 1990.
- WEBER, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. It., Florencia, 1965.