

ESTUDIOS

LA ÉTICA ECONÓMICA Y LA USURA

Por JUAN ANTONIO WIDOW (*)

1. LA ECONOMÍA «BUENA Y LEAL»

La vida en sociedad, en cualquier clase de sociedad, se trate de una familia, de una comunidad conventual o de una mafia de narcotraficantes, supone la dependencia mutua entre sus miembros. En el ejercicio de tal dependencia consiste, precisamente, esa vida en sociedad. La índole de la dependencia estará determinada por la índole de la sociedad; y ésta, a su vez, lo estará por su fin. Si el fin es natural, es decir, concorde con el real bien del hombre, los lazos de dependencia concordarán, asimismo, con ese bien, y no implicarán violencia o coacción, aunque supongan la imposición de ciertas limitaciones a la conducta de las partes. Si el fin de esta sociedad fuese contrario al bien real del hombre, las limitaciones que de esa dependencia provengan serán inevitablemente violentas, y tal dependencia tendrá, así, como base el temor, de ningún modo la amistad o el amor de benevolencia.

El vínculo esencial en virtud del cual se constituye la sociedad humana consiste, pues, en la participación de sus miembros en un bien común que los trasciende, porque es un bien mayor que el particular de cada uno, siendo, sin embargo, propio de cada uno, en el sentido de que en él alcanzan una perfección que no se limita nunca a la estricta singularidad de cada cual. Las relaciones que configuran en concreto la vida en una sociedad consisten, de este modo, en dar y recibir bienes, que nunca son por su propia naturaleza exclusivos de uno u otro: si lo fueran, no serían comunicables. Entre estos bienes se hallan los bienes materiales y externos, los cuales, si bien en su uso particular son excluyentes —es decir, *privados* en el sentido literal del término—, en su necesidad son comunes.

La economía, u orden aplicado al uso de los bienes externos escasos, es, por esto, propia de toda sociedad: es decir, en toda sociedad, y como parte de su

(*) Universidad «Adolfo Ibáñez» de Viña del Mar.

vida interna, existe la dependencia mutua de sus miembros en cuanto al uso de los bienes externos escasos. Éstos siempre son necesarios para la vida humana, por lo cual, y en razón de su escasez, es menester que dicho uso sea ordenado, es decir, adecuadamente distribuido. Lo cual se hace especialmente manifiesto en las sociedades naturales, por cuanto en ellas ha de desarrollarse una economía también natural, en correspondencia con la índole y los fines de cada una de esas sociedades. De esta manera, el orden que ha de darse al uso de los bienes externos escasos en una sociedad política está especificado precisamente por la índole política de ella. Por esta razón, la economía política se distingue específicamente de la economía familiar, de la cual proviene, por lo demás, el término *economía*: en la familia, desde luego, la distribución de bienes no se realiza mediante el intercambio, como en la *polis*, sino mediante la gratuita asignación de ellos según las necesidades de sus miembros.

En el intercambio de bienes, se hace presente la necesidad respectiva de uno y de otro, las cuales deben convenir en un medio que satisfaga a ambos, y no sólo en cuanto a sus respectivas y subjetivas apetencias, sino también en cuanto a la naturaleza objetiva de los bienes que se transan. Es decir que la relación es recíproca: en ninguna de las partes consiste en sólo recibir, como ocurre en la familia. Hay primero un dar, que es primordial, pues es un acto de índole moral que está exigido por la condición personal del otro: el recibir, en cambio, es mera consecuencia, también exigible, por cierto, pero siempre en razón de lo que se ha dado.

Este intercambio se realiza en lo que *latu sensu* se denomina un *mercado*, el cual se constituye por la relación mutua entre personas que realizan el intercambio; no por la relación entre cosas, aunque éstas, en su apreciación como bienes capaces de satisfacer determinadas necesidades, se constituyan, en virtud de su comparación, en la medida común de dicha relación. Hay, y esto es lo distintivo de la relación económica, una obligación respecto del otro, determinada por el valor de aquello que me entrega: lo que yo doy en retribución debe tener, como condición para que haya reciprocidad, un valor igual al de aquello que he recibido. Esta igualdad, como es obvio, no puede ser de naturaleza, sino sólo de valor relativo o *valor de cambio*. De este modo, la relación económica implica una obligación *de justicia*, pues no consiste sólo en obtener o en entrar en posesión de ciertos bienes, según se cumpla con las condiciones impuestas por la naturaleza de ellos (por ejemplo, las de extracción de un mineral o de cultivo de una planta), sino en dar al otro lo que corresponde según el valor de lo que de él se recibe. Esta igualdad, o *equidad*, es la que corresponde a la justicia conmutativa, que implica obligación moral en cuanto es justicia, e igualdad objetiva de valores relativos en cuanto es conmutativa.

El hecho de que el intercambio deba ser justo significa que en él no hay sólo un acuerdo en cuanto a cantidades, pesos o medidas. Hay en él algo más,

que tradicionalmente se ha manifestado mediante gestos simbólicos, como por ejemplo el darse las manos en el momento en que el trato se cierra. Esto es lo que hace del acto de intercambio un acto social, siendo lo esencial de dicho acto el que se respete en él la obligación mutua de la equidad, lo cual no es más que la consideración efectiva del otro en cuanto es parte de la misma comunidad. Por esta razón, cuando se comete fraude en el intercambio, el que lo comete no sólo perjudica al otro, sino que desprecia el vínculo mediante el cual ambos son partícipes de una misma sociedad, que puede ser tan amplia como la humanidad misma. Si la actividad fraudulenta se generaliza, lo que habría de ser vínculo social se transforma en causa de disociación. Y si para cometer el fraude se saca provecho de la necesidad de los otros, es decir, de la misma dependencia en razón de la cual existe la sociedad, entonces se atenta contra lo más esencial de ésta: el vínculo de hermandad, o de amistad civil, o de amor al prójimo que son el sustento o el alma de la vida en común.

2. EL PRÉSTAMO

Éste es el motivo principal, el de la situación del necesitado que depende de la liberalidad y misericordia de su prójimo, por el cual se condenó tan terminante y violentamente la usura. No sólo es un fraude como son otros —por ejemplo, el engaño en la compraventa—, sino que lo es en un acto particularmente sensible en la vida en sociedad, como es el *préstamo*, que es el normal remedio, fundado en la confianza mutua, para las más corrientes necesidades de los hombres, aparte de la donación, que, por razones obvias, es limitada en sus posibilidades reales.

El préstamo, en cuanto tal, es gratuito: si no lo fuera, por lo mismo dejaría de ser préstamo; sería otra cosa: alquiler, inversión, etc., pero no préstamo. Lo normal en el seno de una familia, en la relación filial o fraterna, es que la comunicación de bienes se realice mediante el préstamo gratuito; sería algo obviamente anormal que allí uno de los hermanos, por ejemplo, hiciera negocio aprovechando la necesidad de los otros; desde luego, si tal negocio se hiciera, no constituiría una relación familiar de hermandad. También este servicio gratuito es lo normal en una sociedad más amplia y compleja que la familia: está en la misma base de la sociabilidad, de la buena vecindad o de la simple y sana convivencia. Prestar es un acto de liberalidad, y si en una sociedad ésta decrece o deja de existir, es la misma sociedad la que se corrompe, transformándose en lo que Marcel de Corte llama *disociedad*, es decir, en una masa de individuos que entre sí son extraños y potencialmente hostiles.

«Tan pronto —escribe Max Weber— como en la vida económica se utilizan energías ajenas a cada unidad económica, revisten la forma de auxilio fraternal (por ejemplo, para la construcción de una vivienda), o de ayuda para casos de

emergencia, la cual descansa sobre la obligación de asistir gratuitamente a los hermanos de linaje. El *mutuum* romano es, como préstamo sin interés, una reliquia de pasadas épocas». (1) El préstamo es, pues, una forma concreta de manifestarse la existencia de una comunidad: en él se expresa la estimación del otro en cuanto partícipe del mismo bien, siendo ésta una manera sensible de apreciar el bien común y de ordenarse a él. Cuando entre los romanos se generalizó el cobro de un precio por el *mutuum*, precio al que se llamó *usura*, éste se estipulaba por un acuerdo verbal, mientras que el contrato del *mutuum* o préstamo propiamente tal era por escrito: permanecía la conciencia de su carácter naturalmente gratuito.

La raíz más profunda de la economía «buena y leal» es, pues, la concepción que en una sociedad se tiene acerca de la naturaleza del vínculo en que ella se funda. La sociedad cristiana se ha fundado en el precepto del amor al prójimo. Los Padres de la Iglesia han sido tan terminantes en la reprobación de la usura justamente porque ella niega en la práctica dicho vínculo, ya que el prestamista, al cobrar un precio por el hecho de prestar, está considerando al prestatario como un extraño respecto del cual no hay obligación de justicia, tal como no la hay con el enemigo al cual se le puede arrebatar el botín. Para Aristóteles, la usura era reprobable porque negaba la amistad cívica, propia de compatriotas, la cual es el vínculo más propio de la comunidad política. Y para los israelitas, debía evitarse la usura porque ésta destruía la hermandad y la cohesión que el pueblo debía conservar como condición para su supervivencia entre otros pueblos hostiles.

Tomás de Aquino, cuando plantea la cuestión acerca de la aptitud de las leyes de Israel para promover el bien del pueblo, dice que la intención de esas leyes era la de «acostumbrar a los hombres por sus preceptos a que de manera recíproca y bien dispuesta se ayudaran en sus necesidades, pues éste es el mejor medio para fomentar la amistad. Y establece esta buena disposición para ayudarse no sólo respecto de lo que debe darse gratuitamente y sin condiciones, sino también respecto de las cosas que se dan en préstamo, pues esta ayuda es más frecuente y necesaria para muchos» (2).

El *prestar* —*mutuare*— es un acto propio de la vida en sociedad, por el cual se da realidad concreta a la cercanía con los otros. En la sociedad cristiana este vínculo social se intensifica, primero, porque se funda en la caridad al prójimo, que consiste en amarlo como *a uno mismo*, y, segundo, porque este amor no tiene el límite que, en el orden natural, impone la existencia del extraño o

(1) *Historia económica general*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, pág. 231.

(2) *Summa Theologiae* I-II, q. 105, a. 2 ad 4: «Intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur, quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria».

extranjero, pues para el cristiano todo hombre es su prójimo. Haciendo suyo el pensamiento de los Padres, Tomás de Aquino escribe: «A los judíos se les prohibió recibir usura “de sus hermanos”, es decir de los judíos: lo cual da a entender que recibir usura de cualquier hombre es de suyo malo, pues debemos considerar a todo hombre “como prójimo y hermano” (*Salmo 34*, 14), sobre todo según el estatuto del Evangelio, al cual todos están llamados» (3).

El acto de compraventa en cierto modo enfrenta al comprador con el vendedor: lo que más gane uno significará una mayor pérdida del otro. De ahí que sea necesario determinar cuál sea el valor *igual* o equitativo, para lo cual muchas veces es necesario recurrir a un árbitro independiente de ambas partes. Pero aún cuando se llegue a un acuerdo en la estimación común del valor, estimación que se expresa en el *precio*, es propio de tal relación que el interés de uno sea contrapuesto al interés del otro: por esto, el vínculo esencial constitutivo de una sociedad natural no puede ser nunca la relación de comercio, y si ésta suplanta a aquél, la sociedad se descompone. Ésta es la razón, ciertamente, por la cual según Aristóteles debía excluirse, en la medida de lo posible, el comercio de la *polis*, y que en cualquier caso debía ser controlado por una potestad extrínseca a él.

El préstamo, en cambio, en cuanto tal —es decir, en cuanto es de suyo gratuito—, establece o ratifica el vínculo de sociedad: por esto, lo normal es que mientras mayor sea la práctica del *mutuum* en una sociedad, mayor sea la fortaleza del vínculo que une a sus miembros. Por esto, los autores cristianos que condenaban drásticamente la práctica de la usura, citaban en su apoyo las palabras de Cristo, según las transcribe San Lucas: «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa» (4). Palabras que se refieren no tanto a la prohibición de practicar la usura, cuanto a la necesidad, en una comunidad cristiana, de practicar su acto contrario: prestar sin esperanza de remuneración. No se trata de la limosna, que corresponde a un precepto distinto, aunque fundado en el mismo principio del amor al prójimo, sino específicamente del préstamo.

Esta consideración del otro como prójimo, es decir, miembro de la misma comunidad —familia, clan, tribu, vecindad, sociedad política, etc.— ha tenido tradicionalmente una forma simbólica de expresarse en el rito del regalo, el cual se practica en ciertas fiestas, para resaltar en ellas el carácter común de aquello que se celebra, carácter que, si bien es propio de toda fiesta, se desta-

(3) Véase *ibidem* II-II, q. 78, a. 1 ad 2: «Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet iudaeis, per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, praecipue in statu evangelii, ad quod omnes vocantur».

(4) *Lucas* VI, 34-35.

ca particularmente en las más gozosas (5). En la sociedad cristiana ha sido costumbre esta práctica del regalo —sobre todo a los pobres y a los niños, es decir, a aquellos de quienes no se espera recibir algo a cambio— en las fiestas más significativas del gozo de la Redención, como son Navidad, Epifanía o Pascua de Resurrección; o, dentro de la familia, en el onomástico o el aniversario del bautismo. Y «una de las prácticas más difundidas —señala Claude Polin— en los pueblos llamados primitivos es la del regalo. Éste era, además, muy a menudo sacralizado, y practicado ritualmente» (6).

Se ha borrado de la mentalidad de nuestros contemporáneos este valor simbólico del regalo, del mismo modo como ha desaparecido el sentido de la fiesta y el de lo sagrado. Todo se comercializa y se convierte en objeto de una publicidad engañosa, como aquella que crea los días «del padre» o «de la madre» o «de los enamorados», y que fomenta «la elegancia social del regalo». Así también ha aparecido «la tendencia de los hombres de negocios a revestir su actividad de una fraseología que nos hace creer en abnegación y en auténtico servicio cuando en realidad sólo se trata pura y simplemente de negocio. Hablan del “servicio al cliente”, dicen que se “ponen a su disposición”, nos “invitan”, como si el bien del prójimo les importara tanto y tan desinteresadamente como a un San Francisco de Asís» (7).

(5) En realidad, si se considera la misma naturaleza de la fiesta, es un contrasentido la fiesta *privada*, pues ella es o religiosa, o patriótica, o familiar, pero nunca individual; por esto, cuando una persona está sola y tiene un motivo para celebrar, busca espontáneamente a alguien con quien compartir la celebración. Véase, sobre este tema, Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*, traducción de Juan José Gil Cremades, Rialp, Madrid, 1974. Esta obra lleva como epígrafe la siguiente frase de San Juan Crisóstomo: *Ubi caritas gaudet ibi est festivitas*.

(6) «La question du prêt à intérêt», extrait de *La légitimité*, N.º 27-28, s.d.: «Il est passionnant de constater que ce n'est pas seulement dans la tradition gréco-chrétienne que le prêt à intérêt a été condamné. Il suffit de lire les ethnologues pour s'en apercevoir : c'est une des pratiques les plus répandues dans les populations dites primitives que la pratique du don. Celui-ci y était même très souvent sacralisé, et pratiqué rituellement. Marcel Mauss a décrit ces cérémonies. Réunis solennellement, les hommes se faisaient mutuellement des dons les uns aux autres, et comme pour mieux souligner qu'il s'agissait bien de dons, en dépit de leur réciprocité, et pour bien marquer qu'il ne s'agissait en rien d'une forme d'échange, il est très remarquable qu'il ait requis qu'en réponse à un don, on fit toujours un don plus généreux encore, comme s'il s'agissait de jouer à qui-perd-gagne».

(7) Wilhelm Roepke, *Introducción a la Economía Política*, traducción de José María Gimeno, Revista de Occidente, Madrid, 1955, págs. 40-41. El autor continúa así: «Esta ficción de una categoría superior no sólo sirve eficazmente a la propaganda, al reclamo, sino a la vez al afán, nacido de los instintos democráticos de nuestra época, de alcanzar una categoría social más elevada. En los Estados Unidos, donde esta tendencia se acusa con particular claridad, se da a menudo la mano con una inferior consideración social de todas las profesiones no mercantiles (erudito, funcionario, artista o militar), que es aliviada por una tendencia simultánea a la comercialización de estas profesiones. El resultado es una perversión de las categorías de rango y valor auténticos, que constituye seguramente un grave defecto de la civilización norteamericana y que amenaza también a Europa». (La primera edición de esta obra es de 1943: esto explica que se hable sólo de una «amenaza»).

San Juan Crisóstomo, en una de sus homilias, dice: «Mas todavía no le bastó a Dios eso, sino que hizo necesitar unos de otros a fin de juntarnos así, pues nada hay como la necesidad para fomentar la amistad» (8). Y Tomás de Mercado, el célebre teólogo hispano-mexicano que escribió sobre temas económicos en el siglo XVI, describe con mucha claridad la dependencia natural que existe de unos hombres con otros, determinada por la necesidad que tienen unos de los bienes que poseen otros, y da la pauta sobre la conducta que ha de seguirse en relación con esa necesidad. Lo que en este autor, y en muchísimos otros, es verdad indiscutible, es que en ningún caso puede la necesidad del prójimo ser motivo para que alguien haga negocio con ello y obtenga ganancia. Aprovecharse de la situación del necesitado para prestarle a usura es un crimen semejante al homicidio. Ésta es la explicación de Mercado:

Es sentencia muy notoria, y célebre de filósofos, griegos y latinos, que no hay hombre tan bastante para sí, y abundante, que no tenga en muchas cosas necesidad de otro. ¿Quién nació tan criado, que no haya menester lo críen? ¿Quién ya crecido tan sabido, que no le hayan de enseñar artes, e instruir en negocios? ¿Quién jamás tan rico, que no pidiese alguna cosa prestada? Antes estoy por decir, que el hombre por sí sólo, es tan insuficiente, que en todo casi ha menester otro le ayude.

(...) ¿Qué hace el hombre, sino es dormir que no es hacer, sino descansar, que no se ayude y favorezca de otro? Si viste, si calza, si come, si bebe, si aprende, si trabaja, o si huelga: cosas a que parece bastar él sólo, aun ha menester compañía (conviene a saber) quien corte de vestir, quien de calzar, quien siembre, quien cultive de que haya alimentos, y quien le enseñe, quien le pague, y aun quien le mire. Todos dependemos unos de otros, y con esta ley y obligación de ayudarnos, y socorrernos nacimos. Dice Platón, que no nació el hombre para su sólo provecho, y utilidad, sino para sí, y para bien de su república, para sus padres y parientes. Y hablando en breve, nacimos para bien de todos. No podemos de otra manera, ni aun vivir, cuanto más permanecer.

(...) Verdad es, que dado en todos los negocios, nos ayudemos, es justo que en muchos paguemos su trabajo al que nos es útil y sirve (...) Verdad es también, que no todos los actos son desta condición. Algunos hay que quiso Dios se hiciesen gratis por los prójimos, como es dar limosna al pobre, y prestar al necesitado. Esto quedó entre los hombres, según ley natural, en que se ejercitarse la liberalidad, una de las magníficas e ilustres virtudes que hay.

(...) Así que el prestar es acto de misericordia, y liberalidad, y ambas virtudes son muy enemigas de precio y paga que es menester se ejerciten sin estos respetos, y pretensiones. Y porque es muy mal hecho usar de una virtud contra su natural, es grave pecado prestar con ganancia, sino que misericordiosa y liberalmente preste cada uno lo que pudiere, no pretendiendo usura temporal, sino la del cielo, que Dios promete.

(8) *Homilia 34*, cit. por Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, C.S.I.C., Madrid, 1975, vol. I, pág. 159.

(...) El homicida quita la vida con hierro. El usurero quitando la hacienda, y el pan con que se mantiene y conserva (9).

3. EL PECADO DE USURA

«No saber —dice Tomás de Mercado—, en un negocio, qué es lo justo, y qué es su contrario, es no entender nada dél. Porque esto es lo primero, que de cualquier negocio, el Cristiano debe saber, por no perder el bien eterno, tratando el temporal» (10). En el caso de la usura, lo que es necesario saber es *qué* es lo que se condena —de lo que se trata es de especificar el acto moral— y *por qué* ello es condenable, es decir, en qué consiste su injusticia. Asunto es éste cuya adecuada respuesta es fundamental para comprender la compleja historia de la usura y de sus anatemas.

Autores modernos se han referido con bastante ligereza a lo que consideran radical incompreensión del hecho económico del préstamo con interés, debido a los prejuicios que «siglos de ignorancia» —según palabras de Turgot— han introducido en la explicación de estas materias (11). Aun quienes algo conocen de las doctrinas sobre la naturaleza moral de la conducta económica, según la explicaron los teólogos de los siglos XVI y XVII, sostienen que la teoría de éstos sobre la usura «fue el gran punto débil de la economía escolástica» (12), o que, para salvar sus méritos, «la inhabilidad de los escolásticos tardíos para formular una teoría del interés consistente y coherente no desdice sus otras contribuciones» (13). «Partiendo de doctrinas establecidas de la Iglesia referentes a la esterilidad del dinero —dice otro— y, por ende, la inmoralidad del interés (la usura), permanece cierto el juicio de que los escolásticos tardíos trataron al interés de una manera mucho más frágil que autores liberales posteriores» (14).

Los liberales que se ocuparon de la teoría económica, aplicaron a su estudio principios o criterios que excluían la posibilidad de entender y juzgar la conducta económica como conducta moral. El nominalismo filosófico, que está en la raíz de la idea liberal, no considera, entre las causas que son objeto de ciencia, la causa final, por lo cual los actos humanos no pueden ser calificados en razón de la intención que los dirige, ni por el objeto que moralmente

(9) *Suma de Tratos y Contratos*, V, caps. 3 y 6, Editora Nacional, Madrid, 1975, págs. 441-442 y 459.

(10) *Op. cit.*, pág. 82.

(11) Véase, acerca de éstas y de otras palabras de Turgot, Régine Pernoud, *Histoire de la Bourgeoisie en France*, Éd. du Seuil, París, 1981, vol. II, pág. 151.

(12) De Roover, *Scholastic Economics*, cit. por Alejandro A. Chafuen, *Economía y ética*, Rialp, Madrid, 1991, pág. 200.

(13) Alejandro A. Chafuen, *loc cit.*

(14) Michael Novak, prólogo a Chafuen, *op. cit.*, pág. 18.

los especifica. Lo económico, de este modo, queda reducido a hechos o fenómenos que han de ser tratados científicamente de la misma manera como se tratan los fenómenos físicos. El cobro de interés por el préstamo de dinero es, así, algo cuya conveniencia o inconveniencia se determina sólo pragmáticamente, según aproveche o no a las partes, a las cuales siempre se las supone libres, o según influya positiva o negativamente en la marcha general de la economía, entendida ésta de modo únicamente cuantitativo o estadístico.

Por otra parte, hay que tener claro que los teólogos escolásticos, lo mismo que los Padres de la Iglesia y que muchos filósofos, no rechazaron la usura simplemente porque hubiera sido condenada por la Iglesia. Es decir, no establecieron *por razones religiosas* que la usura fuera una práctica condenable, sino que afirmaron que lo es *en cuanto tal*, es decir, en razón de la misma índole del acto de usura, por ser contrario a la ley natural. La Iglesia, al imponer su propia potestad para condenar esta práctica, fundamentó la norma en la verificación de que la usura, por ser contraria a la ley natural, era una práctica que destruía la paz y el orden social. La condena eclesiástica de la usura nunca ha sido una mera medida de orden positivo o disciplinario.

La usura es ilícita por ser una práctica contraria a la justicia conmutativa. Luis de Molina, en su *Tratado sobre los Préstamos y la Usura*, explica esta contrariedad del siguiente modo: «En el intercambio de una cosa por otra es ilícito por la naturaleza de la cosa, y contrario a la justicia conmutativa, exigir o recibir más de lo que vale la cosa que se entrega, a no ser que intervenga en el intercambio otra causa por la que ese plus pueda recibirse justamente. Pero recibir por el préstamo algo por encima de la suerte que se entregó es recibir por el cambio de lo que se entrega en préstamo más de lo que vale; luego por la sola razón del préstamo no es lícito recibir algo por encima de la suerte que se entregó y, por tanto, la usura es ilícita por su misma naturaleza y contraria a la justicia conmutativa, existiendo obligación de restituir» (15).

Hay precisiones y distinciones que fastidian a quienes leen las obras de los escolásticos. No entienden el por qué de ellas, ni suelen hacer muchos esfuer-

(15) Edición de Francisco Gómez Camacho, S.I., Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1989, págs. 46-47. La explicación de Molina continúa así: «La consecuencia es evidente, y la premisa mayor es clarísima por la naturaleza misma de la justicia conmutativa, que establece la necesidad de respetar la igualdad en los intercambios. Además, esta premisa mayor se suele practicar normalmente en los demás intercambios, como en la venta, en la que no es lícito recibir un precio superior al valor de la mercancía, y en el alquiler, en el que, de modo semejante, tampoco es lícito recibir un precio superior al valor que tiene el uso de la cosa que se alquila, y en las permutas y demás contratos innominados, que para que sean justos han de practicarse de modo que se respete la igualdad. La premisa menor es clara, aun en sus propios términos, porque recibir más que la suerte o capital que se entregó no es sino recibir un valor mayor que el de la cosa entregada en préstamo. Recibir íntegro el valor de lo que se presta siempre es lícito, aunque para ello se haya de recibir una cantidad mayor del bien, y en eso no interviene para nada la usura». Los términos *suerte* (*sors*), o *principal*, o, en las obras más tardías como ésta de Molina, *capital*, designan la suma original prestada.

zos para entenderlas. Juzgan que son meros juegos lógicos o de palabras, ejercicios sin otro fin que el de perder el tiempo. Sin embargo, las precisiones que se hacen en esta materia, la del contrato de préstamo y la usura, son esenciales para comprender la naturaleza de las operaciones realizadas y su calidad moral. Es obvio, no obstante, que aquel para quien las operaciones económicas no tienen ninguna especificación moral, entenderá estas cosas sólo como tales juegos.

Para los autores que aquí citamos, particularmente Molina y Mercado, y en general para todos los teólogos que se han ocupado de los temas económicos, hay dos objetos principales de este estudio: primero, establecer cuáles son las condiciones que debe cumplir la economía para que haya orden y paz social. En este sentido, es claro que las faltas reiteradas contra la justicia conmutativa crean muchos agravios, los cuales son más profundos si ellas se cometen fundándose en la situación de necesidad en que se halle el agraviado. El segundo es el de instruir las conciencias, mediante explicación de las normas, consejos a los confesores, etc., de tal modo que la conducta económica se ordene también, como toda conducta humana, al último fin, que es la vida eterna.

Entre las precisiones necesarias en esta materia, está primero aquella que da razón del acto en el cual se comete usura, que es el préstamo o *mutuum*. Es un acto de naturaleza distinta, por ejemplo, al de inversión de capital, y por ello se rige por normas distintas. Por esto, los autores que tratan de la usura, hablan del préstamo *en cuanto tal*, del *mutuum ut mutuum*. Este préstamo, si es de cosa fungible, implica cesión de propiedad, pues si no la hubiera, el prestatario no podría consumir lo recibido, pues no tendría derecho a afectar la propiedad del prestamista. El deber de devolución se refiere a la misma cosa *en especie*, pero no materialmente: «En el contrato de préstamo debe devolverse lo mismo —escribe Molina—, no sólo en peso, especie, número y medida, sino también en calidad y bondad» (16). Pero no lo mismo en materia, pues esto, gracias a que ha sido recibido en préstamo, se ha consumido. El dinero pertenece a esta clase de bienes consumibles, y, por consiguiente, el prestarlo implica cesión de propiedad. Aquí hay, con todo, otra de esas precisiones que tanto fastidian a los «científicos» actuales de la economía: el dinero es un bien cuyo uso implica consumo *en cuanto es dinero*, es decir, medio de cambio, en lo cual consiste su función primaria o principal. De este modo, usar el dinero es consumirlo, es decir, es adquirir otros bienes a cambio de él (17). Hay otras funciones del dinero, que para los autores antiguos eran secundarias, como por

(16) *Op. cit.*, pág. 48.

(17) Más adelante habrá que ver el cambio de naturaleza del dinero, que se produce al transformarse éste de algo real en algo puramente virtual, cambio que introducirá necesariamente, como consecuencia, una modificación en las condiciones del préstamo, aunque no en la índole moral del acto.

ejemplo la de ser capital de inversión, las cuales no están consideradas al tratar acerca del préstamo y el interés.

La cesión de propiedad que supone el préstamo de un bien consumible implica que el prestamista no tiene ningún título para exigir como suyo, ni siquiera parcialmente, lo que el prestatario haga o produzca con el bien prestado. Este bien nuevo que se produce «no viene del dinero, sino de la habilidad del prestatario que corre el riesgo, y al prestamista no le es lícito recibir un precio por la habilidad del otro» (18). Es la justicia conmutativa la que claramente determina qué es lo del prestamista —la devolución de lo mismo en especie, número, peso, medida y calidad— y qué es lo del prestatario —el uso de un bien que se ha hecho suyo por el préstamo—: por consiguiente, cualquiera sea la condición de uno y de otro, y cualquiera el bien que el prestatario haya obtenido mediante el uso de lo recibido en préstamo, el contrato de préstamo obliga sólo a la devolución del *principal*. Es muy distinta la condición de otros contratos, como el *de sociedad* o de inversión de capital, en los cuales no hay cesión de propiedad, y por tanto hay derecho a los frutos que el bien invertido produzca.

Entre los argumentos que reiteradamente, desde Aristóteles, se han dado para negar licitud a la ganancia obtenida por dar dinero en préstamo, está el de su esterilidad: éste, *en cuanto tal*, no produce más dinero, no hay un engendrar ni un parir dinero desde el mero dinero. «La maldad deste pecado consiste —escribe Mercado— en hacer parir la moneda siendo más estéril que las mulas» (19). Se daba como razón para recibir un interés por el préstamo el hecho de que el prestatario podía recibir una ganancia por el uso del dinero prestado, de la cual era justo que participase su dueño original; argumento que adquiriría mayor fuerza si se suponía que el prestatario fuese rico, y que aumentase su riqueza mediante el uso de dicho dinero. Pero si el contrato es de préstamo, y hay por consiguiente en él cesión de propiedad, sea rico o pobre el prestatario, lo que obtenga con lo suyo es suyo: sólo está obligado a restituir satisfactoriamente lo prestado.

Esta restitución del dinero prestado ha de ser, obviamente, según el mismo *valor* que lo recibido. Lo esencial del dinero en cuanto medio de cambio es su

(18) Molina, *op. cit.*, pág. 53.

(19) *Op. cit.*, pág. 459. *Ibidem*, pág. 458: «Vicio es contra natura, y ley natural, hacer fructificar lo que de suyo es esterilísimo, y todos los sabios dicen, que no hay cosa más estéril que el dinero, que no da fruto ninguno. Todas las demás multiplican, y como dicen, paren. El trigo si se siembra, multiplica doce, y quince por uno. Y si no se puede sembrar ni tornar de nuevo a nacer, a lo menos hay esperanza, crecerá con el tiempo su valor y valdrá más. El vino, aceite, y trigo, que vale agora barato, de aquí a cuatro meses valdrá caro, en fin es variable su estima y precio, que es un género de multiplicación. Mas el dinero (negocio es de espanto) nadie puede ganar con él mientras en dinero lo tiene. Ni fructifica sembrando, ni su valor se muda con los días, siempre tiene una ley, jamás medra con él su amo, mientras en dinero lo posee».

estabilidad, es decir que siempre ha de expresar la misma medida respecto de los demás bienes. Cuando la moneda en sí se desvaloriza —al disminuirse, por ejemplo, la ley de metal fino, lo cual se hizo muchas veces— es necesario variar su cantidad, de modo que siempre sea lo mismo *en valor* lo que se recibe y lo que se devuelve.

Hubo tiempos, los de la Europa feudal, en que el monto de las riquezas existentes era estable. Es decir que la economía no era de crecimiento, sino de estabilidad. No había creación de nueva riqueza: se cultivaban las mismas tierras; se poseía la misma cantidad de ganado. Lo cual significa que si alguien se enriquecía, era siempre a costa del empobrecimiento de otros. La usura era, en esas circunstancias, el medio más odioso para arrancar la riqueza de las manos de unos, que por lo general eran los más necesitados, para acrecentar la de otros. Muchas veces los que practicaban la usura eran aquellos que eran de algún modo, y sobre todo se sentían, extranjeros en la sociedad cristiana, como los judíos. Pero no eran los únicos que la practicaban. Era una economía cerrada en que cualquier desequilibrio afectaba inmediatamente, y de manera dolorosa, a los más necesitados de auxilio. Fue en estas circunstancias en las que la Iglesia intervino directamente, con éxito relativo, para impedir esta exacción. Dice Henri Pirenne: «La reprobación de la usura, del comercio, del lucro sin más objeto que el de lucrar, es muy natural y, en aquellos siglos en que cada dominio se bastaba a sí mismo y constituía normalmente un pequeño mundo cerrado, nada podía ser más benéfico, si se piensa que sólo el hambre obligaba a pedir prestado» (20).

Quien era deudor de un usurero prácticamente perdía su condición de hombre libre: por una parte, el pago de los intereses muchas veces impedía la amortización del capital, por lo cual el prestatario estaba condenado a seguir pagando, sin esperanza de saldar la deuda. Lo cual en el hecho lo convertía en siervo del prestamista, si no con la condición formal de tal, sí en la realidad de tener que trabajar permanentemente para beneficio de aquél. Y las leyes daban los medios al acreedor para ejercer coerción sobre el deudor. Era este «vivir del trabajo de otros», sumado a la explotación de la necesidad del prójimo, y al hecho de tener que acudir, sin más remedio, al usurero en situaciones de apremio, lo que hizo en esos siglos tan particularmente odiosa la usura, y lo que constituyó al usurero en la encarnación de la infamia. San Gregorio de Nisa decía que los efectos sociales de la usura eran: la multiplicación de los pobres, la ruina de las casas, las ocasiones del lujo y del desenfreno y la desesperación de los deudores impelidos a la miseria (21).

La calificación moral de la usura fue, por estas razones, lapidaria: es semejante al homicidio, según hemos leído en Tomás de Mercado; para Guillermo

(20) *Historia económica y social de la Edad Media*, traducción de Salvador Echevarría, Fondo de Cultura Económica, México, 1939, págs. 17-18.

(21) En Migne, *Patrologia Graeca*, t. XLIV, col. 673-674.

de Auvernia la usura es más grave que el homicidio (22). Se puede asimilar a la rapiña, en cuanto hay en la usura involuntariedad en el prestatario, determinada por la necesidad, aunque difiere de ella y del hurto, pues el préstamo se ofrece como un beneficio para la víctima, por lo cual, al ser aceptado por ésta, implica voluntariedad relativa. Y entre las conclusiones del Concilio de Vienne, en el año 1311, se lee la siguiente: «Si alguno cayere en el error de pretender afirmar pertinazmente que ejercer las usuras no es pecado, decretamos que sea castigado como hereje» (23).

4. LAS PENAS

En el mundo cristiano, la condena y la penalización de la usura adquirió un carácter particular, distinto del que existió en el mundo antiguo y en Israel, a causa de que la sociedad era concebida en cuanto fundada en el amor al prójimo, tal como lo había predicado Nuestro Señor Jesucristo. Por esto, fue la Iglesia, mucho antes que el poder civil, la que intervino para erradicar esta práctica. Al comienzo, hasta el siglo IV, se limitó a prohibir el ejercicio de la usura a los clérigos. En el Concilio de Elvira (Illiberis) en España, el año 300, el canon 20 declara que «si se descubre que un clérigo recibe usuras, debe ser degradado y excomulgado» (24). Luego, la condena se extiende también a los civiles, y en todos los ámbitos de la Cristiandad, aunque sin aplicar a ellos el mismo rigor que a los clérigos, pues en éstos no se puede presumir ignorancia. En el año 789, Carlomagno, mediante la *admonitio generalis* de Aquisgrán, incorpora a la legislación civil todos los cánones eclesiásticos sobre la usura.

Las penas espirituales que se aplicaban al usurero comprendían la excomunión y la privación de sepultura cristiana si moría en su pecado, y era suspendido el sacerdote que recibiera ofrendas para sufragio de su alma, lo cual era una pena especial para el usurero, la cual no se aplicaba en el caso de otros pecadores públicos: «Ellos venden la luz del día y el reposo de la noche; muertos, no pueden tener lo que han vendido» (25). Para ser absuelto de su pecado, el usurero debía restituir todo lo recibido por usura, él mismo o sus herederos.

En cuanto a las penas temporales, consisten en incapacidades civiles, como por ejemplo, la de hacer testamento, las cuales rigen mientras no se haya restituido totalmente lo recibido mediante este fraude, y también en penas infa-

(22) En G. Le Bras, «La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XIII^e-XV^e siècle)», *Dictionnaire de Théologie Catholique, Usure*, vol. XV-2, col. 2352.

(23) Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1961, N.º 479.

(24) «Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere». Cit. por *D.Th.C., Usure*, t. XV-2, col. 2329.

(25) Welter, *Tabula exemplorum*, cit. en *D.Th.C., loc. cit.*, col. 2366.

mantes, como la de no poder ser admitido a vivir en un determinado municipio o territorio; la comunidad que hacía vista gorda a la aplicación de esta medida, la de expulsión del usurero, se arriesgaba a sufrir interdicción.

La Iglesia asumió, de este modo, la iniciativa en el combate contra la usura, desde los primeros siglos de la era cristiana. Ya desde los tiempos del emperador Justiniano, presionó sobre los poderes civiles para que éstos se sumaran a la tarea represiva, con éxito sólo relativo, pues tales poderes fueron a menudo importantes clientes de los grandes usureros. Tampoco los prelados y en general los miembros del alto clero escapaban a la tentación de disponer de una buena cantidad de dinero líquido, y la relajación en este sentido fue bastante corriente.

Cuando la actividad económica se hizo más dinámica y compleja, a partir del siglo XII, también se hizo más difícil el control y la represión de la usura. Primero, porque se multiplicaban las distintas especies de contratos, de los cuales algunos podían implicar falta de equidad y usura bajo apariencias inocuas; segundo, porque aumentaba la demanda de dinero, debido a esa misma mayor intensidad de la actividad económica y, también, al aumento del gusto por la buena vida, y, tercero, por el surgimiento de una clase social, la burguesía, que no estaba sujeta a las normas tradicionales y a las limitaciones que eran características del clero y de la nobleza, y que de esta manera se dedicó a la actividad económica dándole estatuto propio e independiente.

5. LOS TÍTULOS EXTRÍNSECOS Y LOS SUBTERFUGIOS

Las diversas especies de contratos podían implicar, o no, formas encubiertas de usura. De hecho algunas de ellas consistían simplemente en eso: formas mediante las cuales se recubría de honestidad una práctica socialmente aborrecida. Fueron los subterfugios de los cuales se valieron el usurero y sus cómplices para satisfacer tanto las exigencias formales de una buena fama cuanto la demanda siempre creciente de dinero prestado. Todo lo cual significó también que su multiplicaran los tratados y opúsculos en que, principalmente los teólogos, analizaran las nuevas prácticas y las calificaran moralmente: así fue como, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIII, aumentaron los escritos *de usura* y se estudiaron las nuevas especies de contratos, para determinar cuáles de ellos eran moralmente legítimos. Entre estos estudios, tomó especial importancia el de los *títulos extrínsecos* —es decir, ajenos al préstamo en cuanto tal, pero determinantes de circunstancias que podían hacer legítimo el cobro de un interés—, cuya aplicación podía ser perfectamente justa o, por el contrario, ocultar un cobro usurario.

De estos títulos extrínsecos, el primero cuya aplicación se aceptó como legítima fue el de *damnum emergens*, que consiste en la compensación que se pue-

de pactar con el prestamista por privarse éste del dinero que, de no mediar el préstamo, habría de poseer. Tomás de Aquino reconoce la legitimidad de este título: «Aquel que da el préstamo puede, sin pecado, pactar con el que recibe el préstamo una compensación por el daño que consiste en privarse del dinero que habría de tener: esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un daño» (26). Es obvio que la estimación del daño real es lo decisivo para determinar la compensación justa por este título: de esta manera, si se abulta voluntariamente tal estimación, se comete pecado de usura bajo capa de reparación del daño.

La legitimidad del título de *lucrum cessans* fue más difícilmente aceptada, y quienes se ocuparon en dilucidar este tema tuvieron que entrar en consideraciones de algo que tiene que ver no sólo con la determinación objetiva de un precio, sino con la intención de quienes lo cobran y lo pagan. Se trata de determinar si es legítimo —y si lo es, en qué circunstancias y condiciones— pagar al prestamista por la ganancia que dejó de percibir a causa de haber prestado el dinero en vez de invertirlo en un negocio productivo. La intención del prestamista es esencial para juzgar la legitimidad del cobro de un lucro cesante, pues cambia la especie moral del acto según el prestamista *prefera* invertir o prestar su dinero. Si *prefera* prestarlo, entonces el lucro que dejó de percibir queda en la mera potencialidad remota: es un lucro inexistente, que el prestamista ha querido inexistente. Por consiguiente, cobrarlo con ocasión del préstamo constituye inequívocamente usura. Pero si el dueño del dinero estaba preparado para invertirlo en un negocio, y ante la insistencia o la necesidad urgente del otro decide prestarlo, hay claramente la potencialidad inmediata de una ganancia a la cual se renuncia. Francisco de Vitoria explica esto así: «Así pues si un negociante *prefera* negociar y el lucro de su negociación, sin embargo, otro le saca el dinero en préstamo con súplicas, entonces digo que le es lícito exigir la ganancia que usa. Sin embargo, si después se alegra de que su dinero permanezca junto al otro, para obtener cada uno de los años una ganancia, y *prefera* este lucro a negociar, entonces no le es lícito exigir aquel lucro» (27).

Tomás de Aquino rechaza, en la *Summa Theologiae*, la posibilidad de que un lucro cesante sea cobrado legítimamente, pues considera sólo la mera

(26) *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 2 ad 1: «Ille qui mutuuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuuum accipit recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere: hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare».

(27) *Comentarios a la Suma Teológica* II-II, q. 78, a. 2, edición y traducción del P. Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, 1934, pág. 170 (cit. por Restituto Sierra Bravo, *op. cit.*, pág. 609). Agrega Vitoria: «Si por razón del préstamo alguien pierde una ganancia, que hubiese tenido porque estaba preparado para negociar, y exige menos que lo que habla de ganar, entonces es lícito. De este modo negocian muchos mercaderes. Dan al Rey cien mil monedas de oro y le dicen: ganaríamos diez ducados por cien, danos tu ocho áureos por ciento».

potencialidad de una ganancia que en definitiva no se realiza: «La compensación del daño fundada en que el dinero no ha de dar lucro, no se puede establecer en el contrato, porque no se debe vender lo que aún no se tiene y cuya posesión puede ser impedida de muchas maneras» (28).

Es condición para la legitimidad del *lucrum cessans* la involuntariedad —al menos relativa— por parte del prestamista: es decir que éste puede legítimamente cobrarlo cuando, mediando algún tipo de coacción o apremio, haya tenido que darlo en préstamo contra su intención primera de invertirlo para lucrar. Luis de Molina explica así esta condición: «Los doctores que luego citaremos, y otros en general, coinciden en las siguientes conclusiones: Primera, cuando alguno concede un préstamo contra su voluntad puede exigir lícitamente el interés del lucro que por esta causa y en el tiempo fijado para el préstamo cesa para él, pudiendo acordarlo en el contrato. Más aún, si fuere coaccionado a dar el préstamo, y aunque no interviniera pacto alguno, el que así le coacciona estará obligado a pagarle todo el lucro cesante... Se prueba porque, quien así presta contra su voluntad, en realidad padece injustamente el daño de tal lucro y, por tanto, no sólo puede pactar sobre él, sino que la persona que se lo causa injustamente está obligada a restituir aunque no hubiera sido pactado» (29).

Y Tomás de Mercado, en su lenguaje bastante menos escolástico, escribe que el *lucrum cessans* se justifica «si los tenía (los dineros) para emplear en aceite, o en mosto, o en trigo a la cosecha, y vendimia, do comúnmente se suele ganar con su grano de peligro (porque ninguno destes negocios es tan seguro, que no tenga necesidad, les suceda prósperamente) sacarlos del trato, por prestarlos, es dejar de ganar. Estas dos razones y cualquiera dellas da a uno derecho para interesar prestando, si forzado o a lo menos rogado, presta la moneda a tiempo, que o el padece algún daño o pierde algún provecho temporal» (30).

Es claro que en muchísimos casos el juicio acerca del carácter usurario o no de un cobro del *lucrum cessans* se podía dar sólo en el confesionario. De aquí la importancia del conocimiento que de estas materias tuvieran los confesores, y la explicación de por qué se publicaran, sobre todo en los siglos XIV, XV y XVI, muchos *Manuales de Confesores* en que se instruía extensamente acerca de la índole de ésta y de otras operaciones económicas. Por otra parte, y por esta misma razón, la usura, en muchos casos, no podía ser eficazmente reprimida por la potestad civil, a menos que se tratara de los usureros denominados *notorios*.

(28) II-II, q. 78, a. 2 ad 1: «Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo».

(29) *Op. cit.*, pág. 129.

(30) *Op. cit.*, págs. 485-486.

Otro título extrínseco al préstamo en cuanto tal es el llamado *periculum sortis*, o riesgo del capital. Consiste en un seguro que se toma ante el riesgo de no recibir la devolución de lo prestado. Como los títulos anteriores, se puede prestar al abuso y al fraude, es decir, se puede constituir en disfraz de la usura. Además de estos, se consideró también como posible justificación de un interés el *stipendium laboris*, que supone la existencia, por parte del prestamista, de algún trabajo —necesario para poner a disposición del prestatario la suma prestada— que hay que remunerar, y la *ratio incertitudinis*, o previsión de algún posible mal resultado en el uso del préstamo.

Hay otras operaciones que pueden ser lícitas, pero que también se han prestado para encubrir el fraude: el contrato de sociedad, la *poena* o cláusula penal, el contrato de cambio, la renta constituida sobre bienes inmuebles, el pacto comisorio, etc. Junto a éstas, se han dado operaciones claramente ilícitas, por cuanto consisten en la forma externa, aparentemente legítima, de un acto de usura: la *mohatra*, o venta inmediata de un bien por menor precio al mismo a quien se le compró dicho bien; *mort-gage* (prenda muerta), prenda, dada en garantía por un préstamo, cuyos frutos no se deducen de la deuda; *triple contrato*, por el cual en un mismo acto se firma un contrato de sociedad, a continuación uno de disminución de los beneficios del primero a cambio de la seguridad de recibirlos y, por último, un tercero por el cual lo anterior se cambia por un interés fijo (31).

6. LA LEGITIMACIÓN DE LA USURA

Los recursos empleados para evadir la condena de usura no se limitan a los señalados: el hecho es que mientras hubo conciencia colectiva de la plaga social que es la usura, y de la infamia que su práctica implica, se buscó por muchos medios disfrazarla con formas honestas. Cuando esa conciencia desaparece, deja de ser necesario ese encubrimiento, y empieza a aceptarse como una operación económica normal. Lo grave es que, al mismo tiempo que la conciencia se relaja, se pierde también el interés por estudiar y analizar, desde un punto de vista moral, lo propio de las múltiples operaciones económicas.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, comienza un proceso de relajación en el juicio moral sobre la usura. Desde luego, es notorio el aumento de los recursos a títulos extrínsecos para justificar un interés (32). Se acepta la

(31) El *triple contrato* fue reprobado como práctica «detestable» por el Papa Sixto V en 1586. Su licitud, sin embargo, fue defendida por teólogos, particularmente jesuitas.

(32) Véase H. du Pasaje, «La doctrine à partir du XVI^e. Siècle», en *L'usure, D.Th.C.* col. 2373: «Ces titres, on se le rappelle, ne se fondent pas sur les risques inhérentes à l'entreprise, ne donnaient pas droit à un *intérêt véritable*. Mais ils pouvaient favoriser une *indemnité* par charges occasionelles. Le XVI^e siècle vit s'accroître le nombre de ces compensations, s'étendre la série des motifs qui soutenaient leur requête».

usura como algo inevitable; por lo menos como algo que no han podido erradicar todas las medidas tomadas para reprimirla: de este modo toma fuerza una opinión que es bastante más antigua (33), la de que cabe tolerar la usura dentro de ciertos límites, de la misma manera como se tolera la prostitución: «Pero hay que pensar —escribe Luis de Molina— que, aunque por su naturaleza sea siempre pecado mortal cooperar a que la usura se pague, aprobarla, o consentir directamente que exista dando el beneplácito para ejercerla con los otros, y no habiendo dispensa de esto ni siquiera por el Sumo Pontífice, con todo, no sería pecado sino actuación lícita permitirla, no sólo a los infieles sino también a los fieles, cuando así se evitarían mayores males y escándalos que sobrevendrían si el poder público lo tratase de impedir en algún caso. Porque esto no sería consentir en el pecado de usura, sino permitirlo para evitar mayores males, o por algún otro bien público mayor» (34).

Si se conoce el espíritu de los hombres, y si se tienen en cuenta otras circunstancias que, por este tiempo, contribuían a relajar las conciencias, se podía prever que la tolerancia en esta materia dejaba la puerta abierta para que se fuera aceptando la usura no ya como un mal inevitable, sino como algo normal u ordinario en la vida económica de la sociedad. El hecho, además, de que fuera la potestad civil la que estableciese las reglas para el ejercicio de esta tolerancia, fue una de las causas de que esta potestad se independizase del poder y de la autoridad de la Iglesia: la crisis religiosa del siglo XVI fue un factor que indudablemente concurrió a afirmar esta independencia.

Hay, por otra parte, una circunstancia que hacía aún más difícil la erradicación de la usura, y ella es la necesidad que padece quien solicita el préstamo, la cual no sólo impulsa a éste a buscar el socorro que puede darle el dinero del prestamista, sino que, por existir ella, lo exime de pecado y de delito. Es una diferencia importante entre la usura y la prostitución: en aquélla cabe la cabal honestidad de una de las partes, la del prestatario; en ésta, en cambio, no se salva la honestidad de ninguna: «De ninguna manera es lícito —escribía Tomás de Aquino— inducir a alguien a prestar con usura; sin embargo sí se puede recibir un préstamo con usura de aquel que está dispuesto a darlo y practica la usura, en razón de un bien, como es remediar la necesidad propia o de otro» (35). Doctrina que también es la de Luis de Molina: «Se podrá pedir lícitamente un préstamo a quien se sabe que exigirá la usura, siempre y

(33) Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 1 ad 3: «Las leyes humanas dejan impunes ciertos pecados, en razón de la imperfección de los hombres, ya que muchos beneficios se impedirían si de manera estricta se prohibieran todos los pecados y se penaran. Y por esto la ley humana permitió las usuras, no porque estimara que ellas son justas, sino para no impedir la utilidad de muchos».

(34) *Op. cit.*, pág. 62.

(35) *Op. cit.*, II-II, q. 78, a. 4 in c.: «Nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris: licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius».

cuando quien lo pide no pueda obtenerlo de otra manera y lo necesite para negociar y así poder vivir, o porque se encuentra en una necesidad o aprieto, o por el lucro notable que espera obtener... Y la razón es que con ello no se colabora a su pecado, sino que se utiliza para propia utilidad y con causa razonable ese pecado, ofreciéndole también por causa razonable lo que por su malicia le será ocasión de pecado y escándalo farisaico» (36).

No sorprende que, en una situación como la que se esboza, haya aparecido alguno que, en vez de proponer el disfraz de la usura o su tolerancia, simplemente haya sostenido su legitimidad, bajo ciertas condiciones. Si no el primero, por lo menos el que mayor influencia tuvo al asumir esta posición, fue Juan Calvino (37). Pone en duda la esterilidad del dinero; dice que la prohibición de la usura a los judíos no puede aplicarse, debido a la diversidad de circunstancias, a la sociedad europea del siglo XVI: los judíos, afirma, podían traficar cómodamente sin usuras. Además, sostiene que es muy diferente cobrar usuras a un rico y a un pobre, porque el primero puede pagarlas sin desmedro de su riqueza y porque puede aprovechar el préstamo para acrecentarla. En cambio, al cobrar usura a un pobre se peca contra la caridad (38). Este argumento, que tipifica el delito de usura según afecte al rico o al pobre, tuvo posteriormente —siglo XIX— bastantes simpatías entre los católicos, y es claro que el pecado puede ser harto más grave cuando se comete contra el pobre. Pero no es ésta su calificación moral específica, sino la de ser contrario a la justicia conmutativa.

Entre los católicos, todavía no se sostenía directamente la tesis de la legitimidad del préstamo con intereses: era demasiado clara la doctrina y demasiado severas las penas como para arriesgarse a defenderla. Pero algunos teólogos y moralistas llegaron, por vías bastante sinuosas, de hecho a la misma tesis, o por lo menos a los mismos efectos prácticos de ella. Uno de estos autores es un monje de la orden de San Basilio, español, llamado Felipe de la Cruz, quien en el año 1637 publica un opúsculo titulado *Tratado único de intereses, sobre si se puede llevar dinero por prestallo*. Llama la atención la dedicatoria del libro, que llena sus siete primeras páginas, y cuyo destinatario es un caballero genovés, Alejandro Sauli, de quien se alaba «lo magnánimo del pecho, lo hidalgo del corazón, lo generoso del proceder, lo ardiente del espíritu», y otras muchas notables cualidades (39). Es muy probable que este «ilustre y noble Caballero,

(36) *Op. cit.*, pág. 276.

(37) *De l'usure*, en *Opera selecta*, vol. II, Munich, 1970, págs. 391-396.

(38) Véase H. du Pasaje, *op. cit.*, col. 2375. Lutero, a diferencia de Calvino, condena terminantemente la usura, en cualquier circunstancia.

(39) Así empieza la dedicatoria: «Quien leyere el título deste desvelo, que en breves líneas está trabajado, para la quietud y sosiego de muchos escrupulosos, y conociere lo magnánimo del pecho, lo hidalgo del corazón, lo generoso del proceder, lo ardiente del espíritu de V.m. es preciso y forsoço que le solicite no pequeñas admiraciones, y diligencie no pocas dudas, tratado de intereses a persona tan desinteresada, a Caballero tan noble, a sangre tan calificada,

de la más eroica y calificada sangre que venera y aclama, estima y aplaude la Genovesa República», haya sido un exitoso mercader que necesitaba que le descargaran la conciencia y que haya estado dispuesto también a dar por ello sustanciosas limosnas.

Este monje basiliano sostiene que el que recibe un préstamo tiene el deber de agradecer a quien se lo da, y que este agradecimiento es normal que se exprese mediante una donación voluntaria al benefactor. Lo cual es doctrina común, enseñada por los Padres de la Iglesia y por teólogos escolásticos (40), pero él agrega que el deber de gratitud, y el monto de dinero mediante el que se ha de expresar, puede estipularse en el contrato de préstamo: «Puede el que da prestado imponer obligación civil al que empresta, que lo a de acudir con algún agradecimiento» (41). Y esto, el monto estipulado en el contrato en agradecimiento por el préstamo recibido, sería el interés; por consiguiente, de hecho no habría préstamo al cual no correspondiese el debido pago de intereses: «Puede cualquiera que diere dineros pedir y llevar algún interés, como deuda de justicia» (42). La doctrina tradicional de que el préstamo en cuanto tal es gratuito, queda en la práctica negada. Además, es claro que el deber de gratitud no corresponde en propiedad a una obligación de justicia conmutativa, y no puede por lo mismo precisarse en términos cuantitativos.

Felipe de la Cruz recurre también a otros argumentos. Dice que en el dinero se divide y distingue el uso del dominio, y que es una «mercadería vendible» (43) a la cual se le debe algún fruto (44). Se ampara también en el indulto de Su Majestad, vigente particularmente en el reino de Valencia, «para llevar a tanto por ciento» (45). Culmina su alegato sosteniendo que así como el que hurta un bien ajeno movido por necesidad extrema en realidad no hurta, porque toma lo que es suyo, de la misma manera alguien puede verse compelido

cómo se puede enquadernar y compadecer? Pues parece que es intentar y confederar la luz con las tinieblas, lo luzido de las estrellas con lo denso y caliginoso de las obscuridades... Assí yo è querido que este escrito, escrito no con pequeña diligencia, por ser materia tan importante y útil, peregrine por la redondez de la tierra, asistido y acompañado del glorioso nombre, y valiente protección del más ilustre y noble Caballero, de la más eroica y calificada sangre que venera y aclama, estima y aplaude la Genovesa República...» Etc.

(40) Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *op. cit.* II-II, q. 78, a. 2 ad 2.

(41) *Op. cit.*, recopilación, letra O.

(42) *Ibid.*, letra I. Tomás de Aquino, a quien el basiliano suele citar como magna autoridad, dice respecto de este tema: «Puede alguno estar obligado a recompensar un beneficio por deber de amistad: en lo cual se considera más el afecto con el cual se dio el beneficio que la cantidad de lo entregado. Y a esta deuda no puede corresponder una obligación civil, la cual impone una cierta necesidad, que hace que la recompensa no sea espontánea» (*loc. cit.*).

(43) *Ibidem*, folio 10.

(44) *Ibidem*, recopilación, letra D. Autores anteriores como Martín de Azpilcueta, en su *Comentario resolutorio de cambios* (1556), sostienen también que el dinero es *mercadería*, pero no en su función primera, que es la de servir de medio de cambio, sino en una función secundaria.

(45) *Ibidem*, folio 13.

a prestar con intereses en razón de necesidad extrema (46). No explica cómo sea compatible la necesidad extrema con la posesión del dinero que se da en préstamo.

Estas argumentaciones de Felipe de la Cruz no pasarían, por cierto, de ser una anécdota en la historia del pensamiento económico si algunos autores contemporáneos nuestros no hubieran mostrado su doctrina como un anticipo de la modernidad, que deja atrás la cerril tesis de que el dinero es de suyo estéril, «más que las mulas». «Este autor, sin duda —escribe uno de estos contemporáneos— era uno de los pocos que abordaba el tema con un enfoque liberal» (47).

Lo de este monje de San Basilio no es propiamente un «enfoque liberal» de la cuestión, sino un oportuno acomodar las cosas a la conciencia bastante ancha del Caballero Sauli. Sin embargo, esta disposición suya a armonizar la doctrina con las prácticas en uso es ya sintomática de lo que se puede llamar una transición, que va desde el rigor con que se aplicaba la norma moral a la conducta económica, hacia la total separación entre la actividad económica y la ley moral, que es la tesis propia del liberalismo, el cual menosprecia todas las precisiones, claramente fundadas en el objeto y en las circunstancias del acto moral, que permitieron reconocer lo justo o lo injusto de las operaciones económicas. El principio de la libertad individual lo justifica todo. Como se trata de un principio, no se concibe que esa libertad se vea limitada o anulada por las presiones y los condicionamientos psicológicos o morales, o por la debilidad o la necesidad sufridas por una de las partes.

7. LA RETIRADA DE LA IGLESIA

En el siglo XVIII se publicó abundante literatura sobre la usura. Una de las obras que mayor influencia y difusión tuvo fue *De usuris licitis et illicitis* (1743), del jansenista holandés Nicolás Broedersen, en que da cuenta de todas las posiciones doctrinales sobre esta materia, y asume como propias la de Calvino y las de algunos católicos afines a ésta (48). En la polémica que esta obra suscitó participaron algunos reconocidos teólogos, como el dominico Daniel Concina, quienes refutaban, entre otras cosas, la legitimidad del recurso al *statutum principis*, es decir, a la ley civil que determina las tasas máximas de interés. Quienes defendían la legitimidad moral de este recurso, como criterio para determinar cuándo se comete el pecado de usura, argumentaban sosteniendo que la soberanía del príncipe era razón suficiente para establecer una

(46) *Ibidem*, folio 14.

(47) Alejandro Chafuen, *op. cit.*, pág. 153 y ss.

(48) Véase H. du Pasaje, *op. cit.*, col. 2376-2377.

tasa máxima de interés, y que el título legal es de este modo título legítimo para exigir su pago. Sostenían que la prohibición de la usura no es de derecho natural absoluto, lo cual se demostraría por el hecho de que se había permitido cobrarla a los extranjeros. El jesuita Vitus Pichler argumentaba, además, que así como el príncipe tenía poder legítimo para exigir tributos, también lo tenía para establecer tasas moderadas de interés. En su disputa con Concina, Pichler es defendido por su colega de la Universidad de Ingolstadt, Franciscus Josephus Barth, también jesuita, quien publica la obra *De statuto principis*, en la que reafirma la posición de Pichler y rechaza los argumentos de Concina, a quien trata en forma bastante despectiva (49).

Todas estas discusiones mostraban, en primer término, que ya había una división en los teólogos católicos en relación con la legitimidad del préstamo con intereses. La usura no era unánimemente condenada, y por ello sus partidarios ya no necesitaban valerse de subterfugios y disfraces para evitar las condenas: bastaba no exceder la tasa máxima fijada por la ley civil. Esta fijación, que es por lo general del 5 o 6 por ciento, se da desde el siglo XVI en Inglaterra y en Alemania, en Holanda desde 1658 y en Francia desde la Revolución. Era directamente el interés del préstamo lo que se legitimaba, es decir, el interés por algo que había sido reconocido siempre como de suyo gratuito.

Pero quizás lo más grave era que los teólogos moralistas ya no estudiaban la variada naturaleza de las operaciones económicas para dictaminar sobre su legitimidad. La discusión se redujo a los principios o criterios morales: por ejemplo, entre el probabilismo moral de los jesuitas y las posiciones tradicionales sostenidas, principalmente, por los dominicos. No hubo, en esta época, teólogos que, como Tomás de Mercado antes, buscaran en la experiencia de los hechos económicos la base suficiente como para juzgar acerca de su calidad moral. De este modo, se dieron enseñanzas claras en el orden de los principios, pero en el de la realidad concreta se produjo un distanciamiento cada vez más notorio entre la autoridad de la Iglesia y la conducta económica de los católicos.

En el año 1745 se publicó la carta del papa Benedicto XIV a los obispos italianos *Vix pervenit*, en la cual se reafirma la doctrina tradicional, sobre todo en aquellas partes que estaban siendo discutidas, como, por ejemplo, que la prohibición de la usura no se fundara directamente en el derecho natural. Insiste en el carácter gratuito del préstamo, y define como usura todo lo que exceda de la cantidad recibida por el mutuo. Añade, contra aquellos que seguían las tesis de la *tasa legal* y de Calvino, que la cantidad del lucro y la calidad,

(49) Franciscus Josephus Barth, *De statuto principis*, en Migne, *Cursus Theologicus*, vol. XVI, París, 1840, col. 1007-1060. Lo que se prohíbe, dice Barth, es la usura *ex mutuo*, no *occasione mutui* (col. 1015).

rico o pobre, del prestatario no borran el pecado de usura. Denuncia los pretextos destinados a cohonestar la usura, y señala cuáles son los títulos extrínsecos al mutuo, o contratos diferentes a éste, que pueden legitimar un interés.

No se pronuncia, sin embargo, sobre la licitud del *préstamo de comercio*, entonces ampliamente difundido en Holanda y en Italia, y que había sido el motivo original de la discusión a la cual *Vix pervenit* había intentado poner punto final (50). Cuando esta discusión se suscitó, la ciudad de Verona había encargado a uno de sus ciudadanos, Escipión Maffei, su parecer sobre la cuestión, el cual escribió un opúsculo, *Dell'impiego del denaro*, dedicado a Benedicto XIV, en el cual aprobaba el préstamo con interés. Este opúsculo fue reeditado, sin modificaciones, al año siguiente de la publicación de la carta pontificia, con la aprobación de Benedicto XIV, quien puso como única condición para permitir que saliera a luz, la inclusión en él del texto de la carta.

Estaban ya muy lejos los tiempos en que se negaba sepultura cristiana a los usureros. Los buenos burgueses, los que asistían a la misa dominical y daban limosnas a la Iglesia, y que participaban en los honestos negocios financieros, no habrían entendido tamaño rigor. Las razones profundas por las cuales se había condenado la usura carecían ya de vigencia. El mundo de la economía y de los negocios se había hecho ajeno al de la fe y de los mandamientos de la ley de Dios.

El silencio del Sumo Pontífice respecto de la licitud o ilicitud del *préstamo de comercio*, o dinero puesto en manos de negociantes con el fin de obtener de él lucro, provocó discusiones y conflictos de conciencia, y perplejidad en muchos confesores. El papa Pío VIII, en respuesta a una consulta sobre este punto, declaró que debía exigírsele a los penitentes obediencia a la Santa Sede, *cuando ésta se pronunciara*, y que mientras tanto los confesores «no debían ser inquietados», *non esse inquietandos*: es decir que podían dar la absolución aun sin exigir la restitución de los intereses (51).

El 16 de septiembre de 1830, el Santo Oficio declara que es suficiente el solo título legal, aunque no concurren otros como el *lucrum cessans* y el *damnum emergens*, para que se acepte la licitud de un interés moderado (52). En 1873 la Congregación *De Propaganda Fide* se pronuncia en los mismos términos, pero aclara que la Santa Sede aún no se ha pronunciado definitivamente sobre la licitud del *título legal* o *statutum principis* (53). Sin embargo, el canon

(50) Véase el texto de la carta de Benedicto XIV, con una breve introducción de Federico Rodríguez, en *Doctrina Pontificia III, Documentos sociales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, págs. 19-31. Véase también Denzinger, *Magisterio de la Iglesia*, N.º 1475-1479: «Nada establecemos, sin embargo, acerca del contrato que ha provocado estas nuevas controversias», *ed. cit.*, pág. 27.

(51) En Denzinger, *op. cit.*, N.º 1609 y 1610.

(52) En H. du Pasaje, *op. cit.*, col. 2379-2380.

(53) *Ibidem*, col. 2380.

1543 del Código de Derecho Canónico promulgado en 1917 da tácitamente por definida esta cuestión. Establece primero la doctrina tradicional: «Si se le entrega a alguien una cosa fungible, de tal suerte que pase a ser suya y después tenga que devolver otro tanto del mismo género, no se puede percibir ninguna ganancia por razón del mismo contrato» (54); a lo cual agrega enseguida: «Pero al prestar una cosa fungible, no es de suyo ilícito estipular el interés legal, siempre que no conste que es excesivo, y aun uno más alto, si hay título justo y proporcionado que lo cohoneste» (55).

Tal como en su momento las obras de Broedersen y de Maffei intentaron tranquilizar las conciencias en materia de préstamos y de intereses, en el siglo XIX se publica otro libro con finalidad parecida, el *Tratado de la Usura*, del abate italiano Marco Mastrofini, editado en Roma en 1830. Fue traducido a varias lenguas; en español se publicó, con la aprobación del obispo de Barcelona, en 1859. Sostiene Mastrofini que es separable el dinero de su uso, y que por consiguiente hay un precio distinto a pagar por cada uno. De este modo, escribe, «tenemos tanta obligación de devolver al prestamista el uso que nos ha dado, cuanta es la de devolverle la moneda que nos concedió por cierto tiempo, pues uno y otro son materia de préstamo, y no cosa que viene del préstamo» (56). Agrega —aplicando la tesis de Calvino— que cuando el préstamo se hace al pobre, el uso ha de ser donado; pero «el precio o los intereses que se pactan con el no pobre en el préstamo se han de mirar también como suerte, del mismo modo que el dinero que se dio... Usura, o pecado de usura, se verifica pactando y recibiendo sobre la suerte, esto es, sobre lo que se debe tener. Los intereses pactados por precio del uso del dinero ni propiamente toman el nombre de usura. Porque son suerte, y no sobre la suerte, o no son sobre lo que hemos dado y tenemos derecho de recobrar» (57).

El teólogo Luis Taparelli d'Azeglio sostiene la licitud del *título legal* para pactar un interés sobre el dinero dado en préstamo, y se funda en consideraciones pragmáticas: facilita el traspaso del dinero, de manos de aquellos que lo guardarían improductivo, a las de quienes lo pondrían en circulación. Por ser evidente, dice, «el provecho que la sociedad reporta de la tasa de interés legal, síguese con no menor evidencia que la autoridad debe poner esa tasa» (58).

En el último siglo, la referencia a la usura en documentos papales y de la Santa Sede ha sido genérica. Por ejemplo, León XIII dice en la encíclica *Rerum*

(54) Canon 1543: *Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantumdem in eodem genere restitatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest.*

(55) *Ibidem*: *...sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur.*

(56) *Op. cit.*, traducción española del Pbro. Mariano José de Ibarguengoitia, Barcelona, 1859, pág. 379.

(57) *Ibidem*, pág. 380.

(58) En Restituto Sierra Bravo, *op. cit.*, vol. II, pág. 841.

Novarum, hablando de la situación de los obreros: «Hizo aumentar el mal la voraz usura, que, reiteradamente condenada por el juicio de la Iglesia, es practicada sin embargo por hombres ávidos y codiciosos bajo otras apariencias» (59). De modo semejante, denuncia Pío XI en la *Quadragesimo Anno*: «Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en su mano el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de la cual vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad» (60).

Pero ya no hay tipificación del pecado de usura ni determinación de las penas en que caen quienes lo cometen. En el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, no se nombra la usura; tampoco se la menciona en el «Catecismo de la Iglesia Católica», publicado en 1992, a pesar de que en él se trata lo relativo al séptimo mandamiento, y se recuerda que hay que pagar las deudas. Es un pecado que aparentemente dejó de existir, como, en general, aquellos que consisten en una violación de lo justo conmutativo: ¿en qué confesionarios se pide cuenta al penitente de la percepción de intereses usurarios, del cobro de precios excesivos, de la mala calidad de lo que vende, de la publicidad engañosa o del pago de remuneraciones mezquinas o miserables?

Cuando se estudia la historia de la actitud de la Iglesia ante la usura, se percibe desde luego el progresivo alejamiento que se produce entre ella y el mundo secular. Desde los tiempos en que imponía su autoridad a las potestades civiles y en que éstas legislaban en conformidad a sus leyes, se llega a aquellos en que sólo exhorta, en espera de que la buena voluntad de los fieles les impulse a poner en práctica sus indicaciones. La independencia entre el mundo secular y la Iglesia se ha producido, principalmente, porque aquél la ha querido y, en cierto modo, la ha conquistado. Pero los representantes de la Iglesia, los que tienen el deber de dar a conocer y de exigir la aplicación de su doctrina, se han adaptado a la nueva situación, en que, si se la oye, es por mera buena voluntad.

El caso de la usura es significativo: la Iglesia dejó de pronunciarse sobre este pecado, porque el mundo de la economía tomó sus propios caminos, y ya ni se soñaba con acatar lo que ella decía. Esto la retrajo, se volvió sobre sí misma y dejó de estar atenta a lo que ocurría en el mundo secularizado. Las operaciones económicas dejaron de ser analizadas por los teólogos, quienes se limitaron, primero, a insistir en los principios morales a los que ellas debían conformarse, sin explicar cómo habían de ser aplicados; luego, y en particular a raíz de la crisis modernista, en general se olvidaron de aquellos principios y,

(59) I (introducción), en *Doctrina Pontificia III, Documentos sociales*, ed. cit., pág. 312.

(60) *Ibidem*, pág. 744.

