

Publicado: 2005



Diana Wood:

El pensamiento económico medieval.

Barcelona, Crítica, [2002] 2003.

Por: Juan Javier Rivera Andía

Este libro de Diana Wood, aunque cuente con una pésima traducción al español, ostenta una estructura y un desarrollo argumental que facilita la comprensión de sus ideas básicas. Aquí solo vamos a exponer aquellas que suscitaron más nuestro interés. Uno de los primeros temas discutidos en el libro es el conflicto de dos leyes: aquellos concernientes a la propiedad privada y aquellos en torno a los derechos comunales. Existe un desacuerdo entre las leyes divina y humana: según la ley de Dios, todas las cosas se habían dado a los hombres por igual; según la humana, las cosas se repartían de modo desigual. En esta confrontación - donde la ley divina (también llamada "ley natural") tenía una preeminencia ideal -, se pensaba que la propiedad privada era un producto del pecado, una institución necesaria para ordenar la vida de los hombres después de la Caída. En los hechos, la propiedad, los derechos políticos y legales que involucra, están marcados por el "descubrimiento del individuo" que caracteriza el siglo XII, cuyo aumento demográfico incrementa el interés en las disputas por la propiedad.

La primera solución invocada en este debate será la agustiniana (derivada del siglo V). Para San Agustín, se trataba de un falso problema pues el autor de la ley humana era Dios. Por lo tanto, era Dios quien, a través de la ley de los reyes, había sancionado la propiedad privada. Sin embargo, las posesiones terrenales son efímeras y, por lo tanto, el hombre no debía amarlas mucho. Esta solución no anulaba una cuestión que resultaba inquietante: ¿Cómo Dios podía contradecirse estableciendo dos leyes contrarias?

Una solución alternativa a la agustiniana fue la de cambiar la ley divina explotando su flexibilidad. Algunos clérigos del siglo XII propusieron que, en el contexto específico de la ley divina aplicada a un caso particular (como la Caída), la propiedad común podía tornarse en privada. Después de la Caída, la propiedad común comporta la discordia (pues nadie cuida lo que es común, ni es posible que todos se ocupen de todo). Por tanto, la propiedad privada, aunque parecía beneficiar solo a algunos, era en realidad para el bien común. En apoyo de esta solución, se traía a colación la reflexión de Santo Tomás de Aquino acerca de que toda ley, si provenía de la recta razón (y buscaba el bien común), provenía de la ley eterna de Dios. Por tanto, aunque los preceptos primeros eran inalterables, los preceptos secundarios, podían adaptarse a las circunstancias. En esta medida, pues, se podía alterar la ley divina. En apoyo de esta solución, venía la propuesta de que la propiedad individual era, en realidad, un hecho natural. Aquella era un derecho natural del hombre porque este la adquiría a través de su trabajo. Por tanto, era probable que la propiedad privada existiera incluso desde el estado de inocencia anterior a la Caída.

La solución monástica era la renuncia a la propiedad, como una expresión de la búsqueda de la perfección en la vida, del deseo de a Jerusalén (Regla de San Benito). Bajo este signo, surgen diversos grupos (los valdenses, los hombres pobres de Lyon, los cátaros, los humiliati, los taboritas, y los franciscanos en el s. XIII). Sin embargo, esta opción - que busca la pobreza total, la renuncia a la propiedad individual y aun colectiva, que rechaza el dinero - se torna cada vez más difícil cuando la orden crece y se requiere un mínimo de "cosas". Será el papa Gregorio quien trate de reducir las implicaciones impracticables de esta pobreza total.

La cuarta solución encontrada por Diana Wood era la "administrativa". Afirmaba - basándose en el Antiguo Testamento - que la tierra y sus recursos eran propiedad de Dios y que los cristianos eran solo sus administradores. Por tanto, en la práctica, era el papa, jefe de la iglesia, quien debía tener el dominio de la propiedad en nombre de Cristo. Frente a esta opción clerical, pero manteniéndose en los mismos

términos, surge la propuesta de John Wyclif en la que el rey es el administrador. En la monarquía nacional inglesa, el rey es el vicario de Dios en la tierra. Contrariamente a San Agustín, se afirmaba que los reyes existían antes que el clero. Pero además, se sostenía que la propiedad secular se había desarrollado con la realeza, y que, por tanto, el clero no tenía derecho sobre ella. De hecho, cualquier propiedad del clero era otorgada por el rey, por el bien del reino, y por supuesto era revocable.

En síntesis, Diana Wood reúne en tres grupos las soluciones al problema de las dos leyes. En un grupo se encuentran las soluciones centradas en las leyes (Dios había autorizado la ley humana, o la ley divina podía adaptarse a las circunstancias, o la propiedad privada era para el bien común). En un segundo grupo, se encuentran las opiniones inglesas (la propiedad es privada pero un monarca constitucional la fiscaliza para el bien común). En un tercer grupo, encontramos la renuncia de la ley divina y de la propiedad privada (o la propiedad privada es el producto natural del trabajo del hombre, o se renuncia a la posesión privada, o se entrega la administración de la propiedad al papa).

Una vez expuestas estas soluciones al problema de la confrontación entre leyes divina y humana, Wood nos introduce en las controversias en torno a la naturaleza del dinero. La conciencia de su importancia se puede ilustrar a través de un humanista del siglo XV, Poggio Bracciolini, que comparaba el dinero con los nervios que sostienen al cuerpo social. Parecen existir dos tipos de dinero en la Edad Media: el dinero como un bien con un valor inherente (esto es, el que se hallaba realmente en circulación), y el dinero artificial (pues solo existía en la mente y en los escritos), usado solo para contar (existen autores que afirman la existencia de este segundo tipo de dinero en el caso de los grandes estados andinos prehispánicos). Como en otros casos, las ideas de Aristóteles son las que marcan las líneas generales de la reflexión medieval en torno al dinero. Basándose en la *Ética* y en la *Política* (aunque esta tuvo una lectura un poco posterior), se considera el dinero, alternativamente, como una medida artificial de valor de las cosas y como algo con un valor intrínseco.

El primer tipo, el dinero "fantasma", considerado una mera medida de valor surge primero, en el siglo VII, en Inglaterra y España. El dinero real, como medio de intercambio, no tendrá mucha importancia hasta el siglo X, en que aun se utilizaban pocas monedas en la vida cotidiana (debido a la escasez de metales, las dificultades de acuñación y la mala distribución) pero comienza el despegue de la economía monetaria (más precisamente hacia el 950, con el desarrollo comercial del imperio Otomano). Este dinero en circulación tiene valores cambiantes, es un bien de contenido metálico que tenía un valor en sí mismo.

Viene a completar esta visión dual del dinero, una tercera consideración, también extraída de la *Ética* Aristóteles: el dinero como una reserva de valor, una garantía, el anticipo de un futuro intercambio. Esta tercera perspectiva es opacada, en parte, debido al rechazo de los escolásticos a la acumulación de dinero y a su falta de interés en el ahorro como formación del capital. De hecho, nos encontramos frente a lo que Wood llama la doctrina de la esterilidad. El dinero solo sirve para el intercambio y para nada más. De esta interpretación de Aristóteles, surge la metáfora, biológica, de la "esterilidad" del dinero. En suma, podemos encontrar cuatro funciones del dinero: como medida de valor artificial (es decir, dependiente de la convención humana y no de la necesidad, según la clásica distinción de Tomás de Aquino) autorizada por el Estado, como medio de intercambio, como reserva de valor imperecedera y, finalmente, como valor en si mismo.

El uso del dinero considerado más adecuado es el de medio de intercambio. En el derecho romano, por ejemplo, el dinero es fungible, se consume con su uso. Esta posición frente al dinero tiene consecuencias directas en el siguiente tema del libro: la usura. En primer lugar, implica que no es posible separar la propiedad del dinero, del uso del dinero. En consecuencia, la usura es un pecado: pide que se devuelva lo que se ha prestado, más el *uso* de lo prestado. La usura es, pues, un abuso del propósito del dinero, el intercambio. Sin embargo, una pregunta perturbadora enfrentará este planteamiento: ¿El dinero metálico crece en caso de préstamo?

Wood nos presenta dos visiones de aquel que practica la usura: una como ganador y otra como perdedor. Nos explica el primer caso a través de las enormes preocupaciones medievales sobre la naturaleza de la usura. Ante todo, el concepto de usura es aplicable, no solo al dinero, sino también a cualquier cosa que se pudiese contar, pesar o medir. A veces bastaba con la intención de ganarla para cometer usura. Aun más, para algunos personajes, como Graciano, la usura se definía como todo lo que

sobrepasaba la suma inicial. Por tanto, si el justo precio se basa en la justicia y la igualdad aritmética y proporcional, la usura se consideraba como basada en la injusticia y la desigualdad. El usurero es un pecador, pues vende un tiempo que solo le pertenece a Dios. El presupuesto subyacente a este razonamiento donde la usura es un robo y el usurero, un ladrón; es la siguiente: el dinero no puede producir más dinero.

Las condenas a la usura, que comienzan entre los clérigos con el Concilio de Nicea, se apoyaban principalmente en el Levítico XXV, 36, y en Lucas VI, 35. El tercer concilio Luterano (1179) niega a los usureros "declarados" la comunión en el altar y la cristiana sepultura, de modo que el sacerdote que enterraba a un usurero debía ser excomulgado y el cadáver era exhumado. En el *Fasciculus Morum* (del siglo XIV) se cuenta que junto al cadáver de un usurero, enterrado con su dinero, "encontraron en el lugar donde el dinero había sido atado unos horribles sapos royendo su cuerpo en descomposición e incontables gusanos en lugar de un brazalete con el dinero. Cuando vieron el acontecimiento, lo enterraron, pero muchos murieron a causa del hedor". Finalmente, Bernardino de Siena utiliza la metáfora biológica para explicarnos que la usura acumula el dinero de la comunidad como si toda la sangre de un cuerpo fluyese hasta el corazón dejando el resto vacío.

Junto con la condena, el tercer concilio Luterano prescribía la restitución de lo robado por los usureros. Tales restituciones se convertían, en el caso de los usureros ricos (como los comerciantes italianos de los siglos XII al XIV), en actos de "filantropía" que no solo enriquecieron al clero sino que compraban la salvación de los que cometían usura. Pero lo que hacía aun más complejos la restitución y la persecución de la usura, era que los usureros resultaban indispensables para los gobernantes. Así, desde el siglo XII, los reyes protegen a los usureros, incluso a los judíos (a menos que estos dejaran de ser útiles). Otra excepción a la regla era la llamada "usura clerical": el mismo papado prestaba dinero con interés al clero (para la formación de sus carreras) que este debía devolver como impuestos. Además, los banqueros del papa podían prestar dinero, con la licencia de aquel, con usura.

En el siglo XIII, se encuentra, en *De usuris* de Giles Lessines, algunas excepciones que permitían pedir más de lo que se había prestado sin cometer usura: las variaciones en el precio de la cosecha; el incremento en el número, tamaño o valor de los objetos naturales; y los cambios en los precios en el mercado de acuerdo a la demanda. En este punto, el criterio definitivo para saber si hay o no usura, parece refugiarse en la esperanza, en la intención de obtener beneficios con la usura. Si no hay intención, no hay usura ni pecado. Por tanto, el desconocimiento puede ser una dispensa.

Estas complejidades, contradicciones y excepciones en torno a la usura parecen reflejar ciertos cambios en las concepciones medievales en torno al tiempo, el trabajo y la industria. Frente a ese tiempo que es, según Le Goff, el tiempo de la iglesia, aquel regulado por la liturgia; otro comienza a regular la vida de los hombres: el del reloj mecánico. La creciente conciencia del hombre como propietario de su tiempo, concuerda con la recuperación, en el siglo XV, por el humanista florentino León Battista Alberti, de la idea del derecho romano de que el tiempo pertenecía al individuo.

La doctrina de la esterilidad del dinero (y su pregunta: ¿cómo el dinero, siendo fungible y estéril, puede aumentar con el tiempo?) recibe su estocada final cuando consideramos otros dos factores: el trabajo y la industria. Si el tiempo no justifica el incremento del dinero, se puede acudir al trabajo y la "industria" (la agudeza, la sagacidad, la capacidad empresarial) que pertenecen al hombre.

La doctrina de la esterilidad negaba que el dinero pudiera ser incrementado por el tiempo; por tanto, la usura era un pecado mortal equivalente al robo del tiempo que solo pertenece a Dios. Sin embargo, lo que si podía ser afectado por el tiempo era el trabajo y la industria, tanto los del prestamista como los del prestatario. Sin embargo, llegados a este punto, se podía considerar el trabajo del prestatario como más importante que el del prestamista. Por tanto, otra vez el usurero era un ganador condenable: sería condenado por tomar el trabajo de otro.

A continuación, Diana Wood expone la perspectiva contraria, en la que el usurero es visto como un perdedor, como alguien perjudicado: la teoría del interés. Esta perspectiva, tomada del derecho romano, afirmaba que el interés debía compensar las pérdidas reales o posibles. Se considera que el interés es un justo medio, pues conserva la equidad y observa el intercambio natural. Estas ideas ponían en peligro la teoría de la usura, minaban sus principios (de que un préstamo debía ser libre, de que el tiempo no se

podía vender, pues era de Dios, y de que el dinero era estéril y fungible), salvo uno: seguía siendo la intención de obtener usura lo que constituía el pecado. Sin embargo, en la práctica, usura e interés eran iguales: ambos pedían un dinero adicional sobre el préstamo. Los modos de esconder la usura eran variados: los "regalos" del prestatario al prestamista, los préstamos ficticios (la cantidad que aparecía en el contrato era mayor a la prestada), los contratos por venta (el contrato de usura era disimulado como uno de venta), los pagos al usurero con el trabajo del deudor, y los censos o rentas de por vida (que evitan las prohibiciones sobre la usura, aunque el pecado podía estar en esperar la muerte temprana del beneficiado). Sin embargo, comienzan a formularse algunos argumentos a favor del pago de interés, dictados por circunstancias ajenas al préstamo (pues al ser este supuestamente "libre", aquellas circunstancias no podían ser intrínsecas), como la pérdida que podía causar el retraso en el pago (*damnum emergens*) y la retención del beneficio de un monto cuando este es prestado (*lucrum cessans*).

Uno de los aspectos más interesantes en el libro de Wood es la relación que establece entre las prohibiciones de la usura y el desarrollo de la banca y los depósitos. Como el intercambio de dinero (una de las funciones de los banqueros comerciantes), no era condenado, podía ser utilizado para disimular los préstamos en pequeños intercambios, letras de cambio o intercambios simples. Una de las instituciones más importantes de crédito, nacidas en este contexto, fueron los "*montes pietatis*" aparecidos en Italia (o "cajas de misericordia", como se las llamó en España). La polémica en torno a estas casas de empeño que prestaban a los pobres a bajos intereses, aparecidas en Perugia en 1462, es tan grande que producirá una nueva definición de usura como consecuencia de la bendición recibida de León X en el quinto Concilio Laterano. La nueva definición acepta, implícitamente, que se puede vender el tiempo, y que el dinero, antes considerado estéril, podía ser fructífero. Esta institución, defendida por los franciscanos, competía con los judíos (que ya habían sido expulsados de Francia e Inglaterra) en el negocio de la usura, enfatizando su aspecto "caritativo" (el interés solo era para cubrir los gastos y recibir una indemnización en caso de pérdida). Nos encontramos, pues, ante la primera vez que la imposición de un interés desde el principio del préstamo tiene sanción universal.

En síntesis, por un lado, se produce una denigración de la pobreza. Los pobres que podían trabajar eran culpables de su estado. Por tanto, la caridad hacia ellos se torna más discriminatoria. Por otro lado, se glorifica el estatus del comerciante rico y se justifica el comercio (antes visto como pecaminoso). Posteriormente, el concepto de interés surge y se separa del de usura en el pensamiento económico medieval. Por tanto, el dinero no solo será un medio conveniente de intercambio, sino un capital que puede incrementarse. Se acepta que se pueden obtener beneficios con el dinero sin correr riesgos ni hacer esfuerzo. Estamos, pues, ante el paso de una economía basada en los recursos naturales, a otra basada en el dinero, moderna. Diana Wood nos muestra la ironía de que fuese precisamente un papa quien hiciese esta separación entre el interés y la usura (por lo demás, los derechos de propiedad privada, la riqueza, el comercio, el estatus comercial y las funciones del dinero también recibirán una justificación retrospectiva de la Iglesia).

Finalmente, nos podemos acercar a uno de los principios éticos fundamentales del pensamiento económico medieval. Se trata de la imposición de un justo medio en el sentido de un equilibrio justo y moralmente correcto. Tal idea es tácita en todos los aspectos de la economía medieval a los que Diana Wood acerca su mirada escrutadora: el equilibrio entre los derechos de propiedad privada y comunal, la redistribución de los recursos entre los ricos y los pobres, el uso de dinero como un medio imparcial por medio del cual se podían medir todas las cosas, y, finalmente, los negocios (entre compradores y vendedores, entre productores y consumidores, entre empleadores y empleados, y también entre prestamistas y prestatarios).