



La ética católica y el espíritu del capitalismo: don y contrato en la Escuela de Salamanca

Catholic ethics and the spirit of Capitalism: gift and contract in the School of Salamanca

Antonio Moreno Almárcegui

Universidad de Navarra

anmoreno@unav.es

Germán Scalzo

Universidad Panamericana

german.scalzo@gmail.com

Resumen: Este artículo pretende contribuir al debate sobre la relación entre economía y religión a través de una profundización de la estructura de la *caritas* en la tradición católica de la Escuela de Salamanca. Según la famosa tesis de Weber que relaciona la ética protestante con el espíritu del capitalismo, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas —en especial el mercado y el Estado— y el desarrollo capitalista. La tesis que aquí se sostiene muestra cómo para la tradición católica don y contrato no se oponen, sino que uno es fundamento del otro; en otras palabras, que el mercado presupone el don. Como corolario, se fundamentará que el rechazo de la usura que se observa en la tradición salmanticense está unido a la defensa de la moneda como un don.

Palabras clave: don, contrato, gracia, protestantismo, justicia conmutativa, justicia distributiva, caridad, Escuela de Salamanca

Abstract: This article aims to contribute to the debate on the relationship between economy and religion through a deepening of the structure of the *caritas* in the Catholic tradition of the School of Salamanca. According to Weber's famous thesis that relates the Protestant ethic to the spirit of capitalism, the separation between the world of the contract and that of the gift would have allowed the emergence of modern economic institutions —especially the market and the State— and capitalist development. The thesis that is su-

ported here shows how, for the Catholic tradition gift and contract, are not opposed but that one is the foundation of the other; in other words, that the market presupposes the gift. As a corollary, it will be argued that the rejection of usury that is observed in the Salamanca tradition is linked to the defense of the currency as a gift.

Keywords: gift, contract, grace, Protestantism, commutative justice, distributive justice, charity, School of Salamanca

Introducción

En la tradición académica sobre el don —mayormente francesa— se aprecia un cierto desconocimiento del mundo católico, en su evolución se observa un salto del mundo antiguo al moderno, fuertemente influenciado por la narrativa protestante (Scalzo, 2016). Detrás de esta posición se encuentra la famosa, aunque polémica, tesis que Weber desarrolla en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2003, Hénaff, 2003), según la cual, la separación entre el mundo del contrato y el del don habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Por su parte, Clavero (1991) explica que el aparente «fracaso» del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna, se debe a que el orden jurídico-económico católico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, o de la caridad sobre la justicia, tal como se observa en la Escuela de Salamanca. A largo plazo, esto habría provocado una cierta confusión de ambos planos, que afectaría al «acuerdo y eficacia de las obligaciones», lo cual habría impedido el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991, pp. 40-41).

A pesar de su aparente autonomía, es

cada vez más patente que el intercambio y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua que envuelven las relaciones humanas. Se hace por tanto importantísimo llevar a cabo un estudio de cómo se articulan el don y el contrato...». (Martínez-Echevarría, 2010, p. 135)

El presente trabajo pretende ser una primera aproximación a ese estudio. Para ello, analizaremos cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia (expresión de la relación misma del hombre con Dios) que tienen el protestantismo y el catolicismo, repercuten en las relaciones sociales de los

hombres entre sí. De modo particular veremos cómo, a diferencia de la tradición protestante —que tiende a separarlos—, la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato, y las consecuencias de estas posiciones en el ámbito de la justicia y la caridad.

El don en la tradición protestante

Aunque la noción de don ha estado presente en las comunidades humanas a lo largo de toda la historia, fue la publicación del ensayo de Marcel Mauss en 1925 (1979) la que inició la revalorización contemporánea de la lógica del don (Godelier, 1999; Caillé, 2000). Sin embargo, una de las lagunas más potentes de su ensayo —como de la tradición en general— es la influencia del cristianismo sobre la lógica del don. Su discurso contrapone por un lado las sociedades arcaicas y por otro la sociedad capitalista de mercado regida por el contrato y el intercambio¹. El contraste es luminoso, pero no explica el proceso de cambio que llevó de un mundo a otro, ni las relaciones entre don e intercambio, al tiempo que parece devaluar la importancia de la lógica del don en el presente.

Del mismo modo, entre los miembros de la revista MAUSS —que se reconocen discípulos del antropólogo— domina esa visión dual entre mundo arcaico y mundo moderno, lo que hace que su interés por el periodo «intermedio» sea algo secundario. En parte, porque domina la preocupación por mostrar la relevancia del don en las sociedades actuales; en parte, porque parecería dominar una cierta voluntad de distanciamiento de lo propia tradición cristiana, que insiste —en su intento de mostrar la universalidad del don— en los rasgos comunes de las «grandes religiones» y en la naturaleza exclusivamente humana de tales realidades.

Recientemente Hénaff (2002, 2003) ha considerado el tema de las relaciones entre Dios y los hombres desde la óptica cristiana del don: la gracia². Es un esfuerzo significativo que abre una puerta interesante —para los estudiosos de la lógica del don— a la tradición cristiana, lo que supone un cambio notable en esta tradición intelectual (Hénaff, 2003). Buena parte de su estudio es el reconocimiento de una laguna importante, al tiempo que una llamada y un reto a quienes que proceden de la tradición intelectual cristiana para que se interesen en la lógica del don, y cómo dicha lógica permite comprender algunos aspectos importantes de esa tradición (Hénaff, 2003, pp. 294-296). Sin

¹ Algo parecido es el planteamiento de Weber. Salta del judaísmo al mundo protestante, sin apenas referencias al mundo intermedio.

² También hay algún estudio sobre el tema entre los autores de la Revista MAUSS, por ejemplo, Tarot (1993); el autor se refiere a los primeros siglos del cristianismo. Hablaremos más adelante de este estudio.

embargo, presenta el problema que ya adelantamos: conoce muy bien el mundo antiguo y el mundo moderno, pero apenas dedica tiempo al mundo medieval³, que parece no conocer tanto. Eso hace que cuando trate el tema de la gracia, domine una comprensión más próxima al mundo protestante —posiblemente hegemónico durante la modernidad— que al católico —más fiel a la tradición medieval anterior— lo que puede haber afectado a sus conclusiones generales de un modo importante.

Hénaff empieza su historia de la gracia en la modernidad y lo hace partiendo de la obra de Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*:

[n]o hay duda de que este ensayo se ha convertido en una referencia canónica en el campo de la sociología de las religiones y más generalmente en el campo de las ciencias sociales. La razón de esto es muy simple: la unión de un movimiento religioso y un proceso económico es particularmente fascinante en la medida que une dos mundos que *a priori* parecerían estar muy distantes. (Hénaff, 2003, p. 293)

Frente a la interpretación más extendida de la ética protestante —que la reforma habría impulsado o incluso provocado la dinámica del capitalismo— Hénaff sostiene que Weber defendió más bien la tesis opuesta: llegó un momento en que el desarrollo económico se hizo incompatible con cierta noción de fraternidad, por otra parte, común a todas las grandes religiones, no solo al cristianismo. El protestantismo, al defender una nueva forma de relación social, permitió resolver esta contradicción. Para Hénaff, Weber se limitó a defender el carácter indirecto de este vínculo —no pretendido—: no es una relación causal entre una fe y un fenómeno económico, sino entre una ética y un espíritu que consiste en la búsqueda sistemática y racional del beneficio (Hénaff, 2003, p. 298). Sin embargo esta forma de racionalización era insuficiente para dar cuenta de la sorprendente dinámica del capitalismo. También era necesario un elemento invisible, una actitud, un *ethos*, la voluntad para ir más allá del marco tradicional del negocio más provechoso. Y es precisamente en este punto que el espíritu del capitalismo se encuentra con la ética protestante: la devoción al deber ligado a la profesión (Hénaff, 2003, p. 299; Weber, 2003, p. 134).

En su famoso ensayo, Weber desarrolla un detallado análisis del término alemán *Beruf* (vocación-profesión), gracias al cual la propia profesión se convierte en la vocación asignada por Dios al creyente durante su vida sobre la tierra. Weber nota la paradoja: lejos de haber causado la secularización de los valores religiosos, esta transformación condujo a la penetración de la religión en la vida

³ Ese es uno de los aspectos más llamativos de su obra principal (Hénaff, 2002), un libro que pretende ser «una historia del don». Es maravilloso su análisis del mundo antiguo o el mundo moderno. Sin embargo, pasa de puntillas sobre la Edad Media, utilizando siempre referencia a autores contemporáneos y nunca o casi nunca cita a los autores medievales directamente.

diaria. Esta legitimación religiosa es la que ha proporcionado «los cimientos más favorables a la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como una llamada que es necesaria para el capitalismo» (Hénaff, 2003, pp. 299-300).

Esta importancia en la noción de «vocación profesional» en la tradición protestante constituye uno de los aspectos centrales de la tesis de Weber que explica las «afinidades electivas» entre reforma y capitalismo. Hay otro aspecto que en Weber aparece como de pasada —y en el que Hénaff va a hacer especial hincapié— y que podría resumirse así:

cumplir las tareas profesionales es más importante que las tareas caritativas. Es más: esto los sustituye. Lutero llega a asumir que la división de trabajo por sí mismo cumple las obligaciones de uno respecto a los otros. De este modo, según Weber, Lutero más bien ingenuamente anticipa a Adam Smith. O quizás no tan ingenuamente. Para lo que está en juego aquí, lo cual Weber no aclaró lo suficiente, es la cuestión de las relaciones sociales dentro de la tradición de la primacía de relaciones caritativas. (Hénaff, 2003, p. 300)

Para Hénaff la expresión «relaciones caritativas» hace referencia al modo en que se ha formulado hasta entonces en la tradición occidental las relaciones de don. Eliminandolas del ámbito de lo posible, rompe con una tradición plurisecular anterior. De esta forma, el protestantismo está inaugurando una nueva concepción del don (por no decir negándolo).

Esta nueva concepción hunde sus raíces en una noción teológica de fe como un acto de confianza incondicional en Dios, visión más o menos sugerida por san Agustín o, ya en la Edad Moderna, por los jansenistas, y que

consiste en la afirmación incondicional en la libertad divina ante la humanidad pecadora. Esta libertad incluye, primero de todo, la decisión soberana de Dios hecha por toda la eternidad para salvar a unos —los escogidos— y condenar a otros. La interpretación de esta decisión, que permanece relativamente matizada en Agustín, se hace radical en Calvino. Para él, el abismo entre Dios y la criatura es insuperable. La Gracia Divina es concedida o negada independientemente de lo que el hombre haga (...) Desde luego surge la pregunta: ¿cuál es la utilidad de hacer el bien si el destino de alguien es un juicio decidido ya concluido? Calvino contesta que, aunque estemos salvados o no, nos conviene actuar rectamente, *para honrar a la majestad divina*. (Hénaff, 2003, p. 301)

Hénaff no desarrolla en su obra la noción de gracia durante el periodo medieval y sus relaciones con la lógica del don. Por un lado, intuye que en el mundo católico moderno —y específicamente en su noción de gracia— hay una mayor

continuidad con la tradición anterior, y busca pistas⁴ (al tiempo que sugiere que en el mundo católico, al mantenerse la relevancia social del don y «mezclas» con el contrato, dio origen a la aparición de sociedades profundamente corruptas). Por otra parte, las referencias a las tesis de san Agustín o la cita al trabajo de Tarot (1993) sobre la noción de gracia en los primeros siglos del cristianismo, hacen pensar que para Hénaff, en lo esencial, el protestantismo desarrolla una noción de gracia que ya está más o menos incoada desde el origen del cristianismo.

Para Weber, el protestantismo sería una de las consecuencias de un proceso más amplio de racionalización del mundo, que define como un cierto «desencanto del mundo» (Weber, 2003, p. 287), unido al rechazo de cualquier mediación sacramental para lograr la salvación. Este desencanto del mundo está inseparablemente unido a la afirmación de un individualismo radical. Entre Dios y el hombre no hay intermediario posible, lo que deja al hombre solo frente a Dios. En otras palabras, esta doctrina acabó transformando radicalmente el concepto de fraternidad, que pasó de ser una noción «tribal» o étnica a una noción universal que equiparaba a todos los hombres entre sí. Para Weber, esta destrucción de la ética de clan fue la condición para la emergencia del espíritu y la sociedad capitalista occidental. Fue Nelson —en un ensayo sobre la doctrina de la usura (Nelson, 1949)⁵— quien desarrolló esta idea weberiana.

Para Nelson, aunque el proceso se desarrolló lentamente a lo largo de la Edad Moderna, Calvino sería la persona decisiva que marca el punto de no retorno⁶. Calvino realiza una exégesis totalmente original del texto de Deuteronomio⁷ que había sido el referente cultural básico sobre este tema (Nelson, 1949, XV). Frente a la tradición anterior, interpreta que la prohibición

⁴ Se apoya en la obra de Clavero (1991).

⁵ En el preámbulo define su ensayo como una nota a pie de página de la declaración conclusiva de Weber: Originalmente, dos actitudes opuestas hacia la ganancia existen en combinación. Hacia dentro, existe —unido a la tradición y unas relaciones piadosas hacia los propios miembros de la tribu, clan, y comunidad familiar—, la exclusión de la ganancia sin medida dentro del círculo de estas relaciones que se superponen a vínculos religiosos; hacia afuera, hay un espíritu de ganancia sin límites en las relaciones económicas, cada extraño es un enemigo en relación con el cual no se aplica ninguna restricción ética; esto es, la ética de las relaciones hacia afuera o hacia adentro son categóricamente distintas. El proceso implica de un lado el comienzo del cálculo en la fraternidad tradicional, desplazando la vieja relación religiosa. Tan pronto como la contabilidad se estableció dentro de la comunidad familiar, y las relaciones económicas ya no fueron comunales, se terminó la piedad ingenua y su represión del impulso económico. Este lado del desarrollo es especialmente característico del Occidente. Al mismo tiempo, se temple el deseo de ganancia ilimitado con la adopción del principio racional dentro de la economía. El resultado es una vida regulada por el impulso económico funcionando sin límites (Nelson, 1949, VIII).

⁶ No solo porque hay un giro doctrinal claro, sino también porque en la tradición posterior —Nelson se refiere a la tradición liberal sobre todo— será a quien se cite para justificar la nueva postura (Nelson, 1949, p. 74).

⁷ Se refiere a Deuteronomio, XXIII, 20-21: No obligues a tu hermano (í'ahika) a pagar interés, ya se trate de un préstamo en dinero, de víveres, o de cualquier cosa que pueda producir interés. Podrás prestar a interés

de la usura entre hermanos —hecha en el *Deuteronomio*— es una excepción que Dios había concedido solo a los judíos, mientras que la norma general era la de la usura. En los tiempos del Nuevo Testamento ya no estaba justificada la diferencia entre judíos y gentiles, y, como en las normas espirituales no cabían las excepciones, lo que debía prevalecer era la norma más general, la licitud de la usura (Nelson, 1949, pp. 75-76). Rompe así con toda la tradición anterior, que de forma unánime consideraba que «tomar usura era antitético al espíritu de la fraternidad» (Nelson, 1949, pp. 26-27). Expresado con el lenguaje del don, la fraternidad era el modelo de relaciones gratuitas entre iguales. Dado que estaban regidos por el don, los préstamos debían ser gratuitos, como corresponde a las obligaciones de agradecimiento derivadas de esta lógica. Introducir la usura en ellas, era eliminar el don de las relaciones de fraternidad y equipararlas al resto de las relaciones.

¿Con base en qué razón se justifica la usura? Calvino repetirá una y otra vez, que con base en la equidad⁸. En efecto, cuando está defendiendo el carácter universal de la ley de la usura dirá:

Sin embargo, en orden a la equidad (ratio analogica) sea preservada, Él otorgó la misma libertad a Su pueblo que la que asumieron por sí mismos los Gentes; por esto es el único acto que puede soportarse, cuando la condición de ambas partes son similares e iguales. (Calvino, p. 681)

Dicho de otro modo: la equidad es la norma que rige las relaciones entre iguales, la norma que expresa esa igualdad. ¿Y qué implica que lo equitativo en esas relaciones sea la usura, el préstamo de dinero por un precio?⁹. Que es el intercambio con precio la única expresión posible de la equidad. Y tal modelo es el modelo universal, extensible a todas las relaciones humanas posibles. Es decir, entre iguales no cabe la gratuidad, la lógica del don. Pretender lo contrario es soberbia y un intento pretencioso por parte del hombre —corrompido— de imitar a Dios, que es el único que da gratuitamente.

al extranjero, para no a tu compatriota, para que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas, en la tierra de la que vas a tomar posesión.

⁸ Es verdad que Calvino defiende que esa equidad debe estar atemperada por la caridad. Así, dirá: Se debe, sin embargo, aceptar que la usura no está permitida indiscriminadamente en todos los casos, en todo tiempo, bajo cualquier forma, a cualquiera (*neque passim, neque semper, neque omnia, noque ab omnibus*). Por ejemplo: una tasa excesiva es cuestionable; alguien que toma usura constantemente no tiene lugar en la Iglesia de Dios; el interés tomado de los pobres está prohibido. En resumen es importante ajustarse a la norma: la usura se permite si no es injuriosa contra nuestro hermano (Calvino, *Opera*, XL (CR, LXVIII), 431-32).

⁹ Hay aquí otro aspecto que ahora no consideramos, y es un cambio radical en la noción de dinero. Frente a la idea sostenida por la tradición anterior —el dinero es estéril— Calvino está sosteniendo la idea de que el dinero es fecundo, produce intereses.

La doctrina sobre el préstamo con usura había sido el campo en el que la doctrina medieval se había mostrado más unánime, era la bandera de lanza —el aspecto que hasta entonces parecía más evidente— de su defensa del don: en la doctrina de la usura estaba la idea de que el préstamo era ante todo un don, y por tanto, el préstamo debía ser sin esperanza de contrapartida, gratuito. La doctrina de Calvino atacaba el corazón de la doctrina medieval que sostenía la lógica del don, justificando así la universalidad —en el terreno de las relaciones entre los hombres— de la lógica del intercambio con precio, sentando las bases que hacían de las relaciones contractuales de intercambio el modelo y arquetipo básico de las relaciones posibles entre los hombres. De este modo, Calvino justifica el surgimiento de la sociedad capitalista, centrada en el mercado y el intercambio.

En todo caso, Calvino sienta las bases de un dualismo que constituye uno de los aspectos centrales de nuestra cultura. Por un lado, está la gracia —don unilateral de Dios que salva a quien quiere—, que expresa el modo en el que entiende la lógica del don en las relaciones Dios-hombres; y por el otro, el intercambio. Para Calvino, el modelo de la gracia no es extensible a las relaciones hombre-hombre. Las relaciones propias entre los hombres son las relaciones regidas por la equidad, que él equipara a las relaciones propias entre iguales. Para él, las únicas relaciones equitativas entre iguales son las relaciones de intercambio con precio. Don e intercambio cubren áreas totalmente distintas, sin conexión posible entre sí.

La postura de Calvino ayuda a comprender la tesis de Hénaff. Lo que en realidad este autor quiere decir al hablar del don moral unilateral —que para él es la noción propia del don en nuestro mundo— es en realidad una noción secularizada de la gracia según la tradición protestante. Es un don sin reciprocidad, expresión al mismo tiempo de una libertad absoluta y de una pureza de intención sublime. En el otro extremo del espectro social —sin que haya relación posible con el mundo del don— estaría la lógica del contrato, del intercambio y del precio, ámbito del interés y la utilidad, destinado a cubrir las necesidades del hombre.

El don en la tradición católica

Para Hénaff, la clave del mundo contemporáneo estaría en la total separación entre mercado y don, el mundo del contrato y el mundo del don. Por un lado, estaría el reconocimiento público que se deja en manos de la ley (Estado) y la organización de la subsistencia (mercado); por otro, el mundo del don —las actividades de las ONG, las iglesias, los distintos voluntariados, etc.—. Hénaff reconoce que ni el Estado ni el mercado —fundados en el mundo del contrato y del precio— tienen capacidad de generar cohesión social. Solo el don tiene capacidad para generar relaciones personales intensas que den verdadera

cohesión social. Sin embargo, en las sociedades modernas, el don se refugia en las relaciones privadas como un «gesto moral». Esta distinción, que en lo esencial debemos al mundo protestante, sería la que habría hecho posible el surgimiento de una nueva concepción del don: el *don moral incondicional*. Dice Hénaff, hoy día «aquello que nos aparece como donado, sin embargo no se lo debemos a nadie. Salvo la exigencia enigmática para cada uno de dar en restitución o de darse, con gracia, más allá de toda deuda» (Hénaff, 2002, p. 317).

Por otra parte, la clara separación entre el mundo del contrato (Estado-mercado) y el del don, propia del mundo protestante, habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Para él, la contraprueba sería —apoyándose en la tesis de Clavero (1991)— el fracaso del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista. En efecto, Clavero sostiene que, frente a los que defienden que Europa pasó —en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna— de la economía del don a la economía de mercado, en el mundo católico todo el orden jurídico-económico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, la primacía de la caridad sobre la justicia. A largo plazo, el efecto que ello tuvo fue una cierta confusión de ambos planos, lo que acabó afectando al «acuerdo y eficacia de las obligaciones», y esto impidió el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991: 40-41). Así, según Hénaff (2002), el trabajo de Clavero mostraría la contraprueba procedente del mundo católico: la *confusión* de los dos mundos habría propiciado la mezcla de intereses —generosos y egoístas— que se habría prestado, en la práctica, a un mundo fácilmente corrupto.

Hemos visto cómo influye la concepción moderna —protestante— de la gracia en la lógica del don. Faltaría comprender la estructura de la *caritas* católica¹⁰, según la cual el mercado presupone el don, se asienta en el don. Para demostrar esta tesis, vamos a analizar la evolución de esta noción en la tradición católica a partir de un caso paradigmático: la Escuela de Salamanca, que ejerce una gran influencia durante la Edad Moderna.

Lo primero que llama la atención al reconsiderar la Escuela de Salamanca es la relevancia que la lógica del don tiene en su pensamiento. No solo está presente en todos sus autores más relevantes, sino que todos están de acuerdo en la primacía del don sobre el contrato. En efecto, como sucederá con el estudio de Mauss, es la tensión entre don y contrato —que el rapidísimo crecimiento

¹⁰ «Para Lutero y Calvino, el abismo entre el hombre y Dios es infinito. Su insistencia en la depravación incorregible de la voluntad del hombre y su posterior total incapacidad para querer la salvación por sus actos implica el aplastamiento del sistema de méritos, la casuística moral, *eje mimético-ejemplarista del Catolicismo medieval*» (Nelson, 1949, pp. 154-155). La cursiva es nuestra.

urbano y comercial del XVI español ha traído al primer plano del escenario social— lo que también en la escuela española moderna constituye uno de los estímulos más poderosos a su pensamiento. Así, buena parte de la reflexión se dedica a establecer los rasgos específicos de cada tipo de relación: qué es don y qué es contrato y cuáles son las relaciones entre ambos mundos.

Lo segundo es que, cuando ellos hablan del don, están describiendo un proceso social que en lo esencial, tiene los mismos elementos y características descritos por la antropología social contemporánea, lo que reafirma la convicción de que la lógica del don desvela una realidad humana fundamental: la primacía del don para fundar relaciones fuertes (de amistad, dirán ellos); la unidad del don y la reciprocidad (dar, tomar, corresponder); la conexión entre don y deuda; la naturaleza de la obligación de agradecimiento que no excluye la libertad; la tensión entre interés y amor —benevolencia será el término que utilizan—. Todos esos elementos que son constitutivos de la lógica del don comparecen en los pensadores modernistas de la Escuela de Salamanca.

Para los pensadores de la Escuela de Salamanca entre don y contrato está el mundo de la justicia, en parte a caballo del don, en parte a caballo del contrato. Es posiblemente en el modo de entender la justicia y el marco en el que esta se sitúa (entre el don y el contrato) que se descubre los rasgos distintivos más claros de la tradición católica española.

El término con el que frecuentemente se suele expresar el don es «caridad». De entre todos los dones, la caridad es el don máspreciado y precioso. Pero enseguida se ve que este término tiene un significado sorprendente si lo comparamos con la tradición protestante ya examinada. Por ejemplo, Francisco de Vitoria dirá: «amamos con una misma caridad a Dios y al prójimo» (*una est caritas qua Deum et proximum diligimus*). ¿Y qué es la caridad?: «la caridad es amistad» (*caritas est amicitia*). ¿Y que es la amistad?: «mutua benevolencia» (*amicitia es mutua benevolentia*). ¿Y que es el amor de benevolencia?: «querer el bien del otro» (*amor benevolentiae qua ego volo bonum aliqui*) (Clavero, 1991). La caridad es el don de la amistad, de la mutua benevolencia, tanto a Dios como a los hombres. Esta es una constante en esta tradición.

Lo propio del don es su gratuidad, como recoge un diccionario de la época: «[d]on, 'Vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios al hombre, y principalmente los dones del Espíritu Santo; y éstos [sic] en la forma que se reciben se han de dar, *gratis accepistis, gratis date*»¹¹. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente (Mt, 10:8). O «*Liberal, latine liberalis*, el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, haze bien y merced a

¹¹ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco, añadido por el padre Benito Remigio Neydens, Madrid 1673-1674; citado por Clavero, 1991, pp. 90-91. Así el don de Dios es el origen de toda esta economía de la gracia. Lo propio del hombre sería aceptar y corresponder del mismo modo (gratuitamente) al don recibido.

los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo; de donde se dice liberalidad la gracia que se hace» [sic] (Clavero, pp. 91-92). No hay duda, donar es dar gratuitamente —liberalmente— sin esperar recompensa alguna.

La conexión entre don y reciprocidad —fundamento del reconocimiento— también está presente. Al don corresponde la *antidora* o *contra-don*. Así, al hablar de las Tres Gracias, de forma explícita se habla del triple movimiento definido por Mauss a propósito de la lógica del don: dar, tomar, devolver:

[l]a una haze la gracia y da el don, la otra le recibe y la tercera buelve la paga del beneficio recibido»; son «jóvenes donzellas porque la memoria del beneficio recibido por ningún tiempo se ha de envejecer»; «están desnudas porque lo que se da ha de ser sin cobertura», no esperándose íntimamente «recompensa»; se cogen de las manos para representar que este intercambio «entre amigos» debe ser «con perpetuidad y con una travazón indisoluble. [sic] (Clavero, p. 92)

No hay duda: dar debe ser gratuito (sin esperar recompensa) y pone en marcha un proceso de tres etapas: dar, recibir, corresponder.

Tal proceso funda relaciones de reconocimiento personales intensas (mutua amistad), estables, duraderas: el agradecimiento debe mantenerse vivo en la memoria, y su fuerza sostener las relaciones a perpetuidad, indisolubles. Según de la Cruz Vasconillos (1637): la «gratitud es una correspondencia debida de derecho natural y divino». Con ello quiere expresar que la fuerza de la gratitud hunde sus raíces en lo más hondo del hombre. Más claro es Tomás de Mercado, al hablar del préstamo —que en esta tradición se ve como un don gracioso—:

es acto tan amoroso exempto de interés, que haze al hombre amable, trae y casi convence a quien lo rescibe a quererlo. Es tan propio a este acto causar luego la amistad, o a lo menos una pía affectión, que es effecto inseparable, propísimo y muy devido (...) no hay cosa de mayor eficacia con nadie para querer, que saber que es querido (...) Conforme a razón es que si fuese piadoso en prestarle, sea agradescido y político en pagarlo (...) de gracia. [sic]

No hay duda, al don corresponde la reciprocidad, aquel agradecimiento que funda el reconocimiento mutuo, base al mismo tiempo de la propia identidad. Este poder de construir la propia personalidad a través del reconocimiento intersubjetivo derivado del don-reciprocidad se afirma de modo explícito: «Cierto quien no es agradecido a este beneficio, meresce no sólo que otro día le dexten padescer su miseria y necesidad, sino que le descompusiesen del ser de

hombre que tiene, si ser pudiese» [sic]¹². La expresión —aunque en términos negativos— no puede ser más fuerte: si al don no sigue el reconocimiento, el propio ser del hombre se «descompusiese» [sic]. Don y reciprocidad fundan al mismo tiempo relaciones fuertes y, por lo mismo, el reconocimiento personal.

Don y reciprocidad son dos aspectos de la misma realidad. Se reconoce su poder, la fuerza que desata: la intensidad de la obligación de gratitud, la estabilidad de las relaciones que genera, que de este modo se convierten en fuente de reconocimiento primario de la propia identidad. Pero esa obligación de reciprocidad no excluye la libertad de la respuesta. Según Francisco de Vitoria, lo que se da gratuitamente no entra en el campo de la igualdad propia de la justicia (*si gratis do, non est iustum*) (Clavero, 1991, p. 62). Don y *antidora* están gobernados por la libertad. Barbosa, al describir los rasgos propios de la beneficencia señala tres: 1.º- Nadie debe ser forzado a servir contra su voluntad; 2.º- Servir comprende hacer beneficios; y 3.º- Esta obligación, que el beneficiado tiene con aquél a la *antidora* y por tanto a la remuneración, no es valorable ni debida en justicia, sino por amistad, no por necesidad, sino por voluntad. La conclusión es clara: «tal obligación de la *antidora* no se puede incluir en el contrato»¹³. Como acertadamente concluye Clavero

[l]a *antidora* permite que el *beneficium* sea *obligatio*, que el acto exento, caritativo y libre resulte, sin perder estas virtudes, de una correspondencia debida. Es la unión de los contrarios, vinculación y libertad: obligación no obligatoria. Entraña agradecimiento y supone amistad... Resulta una libertad que debe traducirse en liberalidad. Juega una virtud natural, previa al propio orden jurídico. La naturaleza humana ordena esta conducta social. El derecho todavía no entra. La obligación antidoral no es obligación civil o propiamente jurídica. Ni puede ni debe serlo. Su fuerza procede de que no lo sea. Es gracia; es la clave de las claves, el vínculo no vinculante, la libertad nada libre: la *antidora ex liberalitate, la obligatio antidorales*. (Clavero, 1991, p. 100)

Como corresponde a la lógica del don, obligación y libertad son dos elementos presentes al mismo tiempo y en tensión. Del mismo modo aparece la tensión entre interés y benevolencia. La distinción entre el contrato y el don está en la gratuidad de la respuesta. No importa que puedan esperarse beneficios de la relación —en forma de cargos o magistraturas—; lo importante es la intención con la que se realiza la donación y se espera la *antidora*: fundar

¹² Tomás De Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, 1571 y 1587, que es edición corregida y ampliada de *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Salamanca, 1569, citado en Clavero, 1991, pp. 116-117.

¹³ A. Barbosa, *Tractatus de appellativa verborum utriusque iuris significatione, apelación 32, «beneficium», en sus Tractatus Varij*, Lyon, 1644. La primera edición conjunta es de 1631, aunque alguno estaba editado desde 1616 Clavero, 1991, pp. 97-98.

una relación de amistad. La amistad no tiene precio, ni puede ser objeto del contrato, por eso no es lícito exigir la gratitud por el valor del dinero prestado, valorarla monetariamente¹⁴. La única contraprestación legítima del mutuo es la benevolencia y el amor, no se puede pretender una compensación estimada en dinero (Clavero, 1991, p. 73).

En conclusión, en los autores españoles de la Edad Moderna, especialmente durante los siglos XVI y XVII, hay una concepción de la lógica del don muy próxima a la que encontramos en la literatura antropológica y sociológica actual al hablar de este tema. No solo eso, sino que en esta literatura, las relaciones personales realmente relevantes, las relaciones duraderas de amistad, se asientan en la lógica del don. Su ámbito de influencia puede extenderse hasta en las relaciones entre el rey y sus vasallos, los fieles y sus obispos, los hombres y Dios. Dicho de otro modo, el modelo o arquetipo que da cohesión al conjunto social —tanto en el plano religioso como en el político— se asienta en la lógica del don. Sin embargo, en la visión de estos autores hay ya una clara distinción entre lo que corresponde al don y lo que corresponde al contrato. Eso nos obliga a examinar detenidamente las relaciones entre don y contrato.

Don, contrato y justicia

Los autores salmanticenses distinguen por un lado el ámbito de la caridad —que constituye el cimiento o principio al que se ordena todo, anterior y superior al derecho estrictamente dicho (Clavero, 1991, p. 62)— y por otro lado, el contrato (Clavero, 1991, p. 63)¹⁵. Parece que el contrato tiene fundamentalmente por objeto las cosas intercambiadas, y su justicia se funda en la igualdad de lo intercambiado («*aequatatem rei*»), aunque no opera al margen del ámbito del don, sino que se fundamenta en él:

[l]os contratos no pueden ser plenamente eficaces sin el apoyo de ese denso entramado de alianzas implícitas que brotan y se alimentan de la disposición de entrega generosa de los que se relacionan por medio de ellos en las organizaciones y mercados. Un entramado que hasta ahora había pasado oculto, pero que se empieza a reconocer bajo el nombre de «capital social», y con el que se pretende designar el conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto mutuo que son indispensables para el mantenimiento y desarrollo de la convivencia civil. (Martínez Echevarría, 2010, p. 134)

Entre ambos campos de relaciones se ubica la justicia. Los autores españoles, de acuerdo con la tradición anterior, distinguen dos ámbitos de relaciones,

¹⁴ «*Exigere ex gratitudine, estima pro pecunia mutuata, rem pecunia aestimabile*»

¹⁵ «*Contractus debet institui inter eos (ementem et vendentem) secundum aequalitatem rei*».

cada uno caracterizado por dos tipos de justicia distintos. Por un lado, estarían las relaciones entre no iguales (príncipe-vasallo, señor-siervo, padre-hijo, Dios-hombres); por otro lado, estarían las relaciones entre iguales (por ejemplo, entre hermanos, entre compañeros o socios). A cada ámbito de relación corresponde un tipo de justicia. Es propia de las relaciones entre desiguales la justicia distributiva; mientras que de las relaciones entre iguales, la justicia conmutativa.

¿Qué distingue a ambos tipos de justicia? La naturaleza de la obligación, lo que implica que en ambos casos —tanto en la justicia distributiva como en la conmutativa— lo que constituye el núcleo del problema es la naturaleza de la respuesta debida en cada caso ante la aceptación de un bien recibido de otro. Dicho de otro modo, en la secuencia que rige la transferencia de bienes y servicios entre personas —dar, tomar, corresponder— el problema que aparece como más importante es el de la correspondencia, el de la naturaleza de la deuda que se contrae en cada caso, y por tanto, el tipo de obligación que se adquiere. Lo que defiende la Escuela de Salamanca es que tal respuesta varía según la naturaleza de la relación persona-bien recibido.

En el caso de la justicia distributiva, hay una obligación de correspondencia que se define como «natural», pero es una obligación que no puede ser objeto de contrato, ni puede ser objetivable, ni puede ser cuantificable (Clavero, 1991, p. 65). En este planteamiento hay dos problemas ya tratados: por un lado, el problema del valor del bien intercambiado en las relaciones propias de la justicia distributiva; por otro, el problema de la naturaleza de la obligación de correspondencia.

En primer lugar, el problema del valor de lo recibido: los bienes que se reciben son bienes *sin-precio*. Pero son bienes *sin-precio* precisamente por el valor incommensurable que tienen, valor que deriva de la conexión especial que hay entre lo recibido y de quien lo hemos recibido. En segundo lugar, la naturaleza de la obligación de correspondencia en agradecimiento por lo recibido. No es una obligación legal. Se dirá que en las relaciones de justicia distributiva no rige el *ius* sino la ley del agradecimiento que hace posible fundar la amistad. Hay que recompensar gratuitamente (Clavero, 1991, p. 65). Estamos ante la paradoja ya considerada. Cuando lo intercambiado constituye un bien incalculable, sagrado o cuasisagrado, la tensión entre obligación y libertad llega a su máxima expresión. La paradoja está en que lo más relevante no es exigible por ley.

Por supuesto que la ley civil regula las obligaciones entre padres e hijos, reyes y súbditos, pero esas leyes se tratan de un mínimo. Y lo más importante, no se sostienen a sí mismas. Posiblemente, dejadas a sí mismas —como si solo existiera el orden civil—, acabarían generando violencia. Su fundamento está en una realidad previa, prejurídica, no formulable en términos jurídicos, que es la que realmente sostiene el régimen civil. ¿Qué realidad? El derecho natural,

dirían ellos. La lógica del don, decimos nosotros. En conclusión, bajo la rúbrica de justicia distributiva estos autores están considerando algo muy próximo a lo que nosotros hemos llamado la lógica del don. Todos los elementos propios de la lógica del don están presentes: la unión de don y reciprocidad, la deuda —especialmente la deuda estructural insalvable—, la tensión entre obligación y libertad, interés y benevolencia.

En el contrato, las personas implicadas en cierto sentido desaparecen (rige un principio de igualdad entre las partes) y la atención se centra en las cosas intercambiadas. Lo que marca la justicia del contrato es precisamente la proporción entre las cosas intercambiadas (*iustum pretium*). Es esa *equivalencia de valor* la expresión social de la *igualdad entre ciudadanos*. Dicho de otro modo, el precio justo —aquel que expresa la equivalencia de valor—, es el único que expresa la relación digna entre ciudadanos al considerarlos iguales. Lo interesante es que en esta visión la cosa intercambiada también está calificando la naturaleza de la relación y, al mismo tiempo, un cierto tipo de reconocimiento (el que deriva de nuestra misma condición básica común de ciudadanos).

Ese es el objeto de la justicia conmutativa, que regula los intercambios regulados por contrato, hay una obligación de correspondencia que se podría definir como «legal», que constituye el núcleo del contrato —donde la obligación se debe hacer explícita—, necesariamente objetivada y cuantificada con el precio justo (Clavero, 1991, p. 63)¹⁶. En esta visión, el campo que rige la justicia y el derecho no coinciden. La justicia cubriría todo el campo de las relaciones sociales posibles, mientras que el derecho solo cubriría el campo de la justicia conmutativa, la que regula las relaciones entre iguales.

Así, tenemos dos tipos de justicia: una más próxima a la lógica del don, confundiéndose con ella; otra más próxima al mercado y al contrato, cuya justicia expresa el precio. ¿Qué relación hay entre ambos tipos de justicia? Es aquí donde entra el problema de la usura. En la tradición de la Escuela de Salamanca se mantiene el rechazo a la usura, especialmente en el tema del préstamo de dinero. Sigue fiel a la tradición medieval, que de modo casi unánime había rechazado el préstamo de dinero con interés. Lo que queremos señalar ahora es que el problema de la usura tiene que ver con la relación entre justicia conmutativa y justicia distributiva, y, al mismo tiempo, tiene que ver con la noción de dinero.

Pero antes de encarar ese problema, es necesario aclarar qué se quiere decir cuando se habla de usura. En primer lugar, cuando se dice que se rechaza la usura, no se dice que el dinero recibido en préstamo no se tenga que devolver. Hay obligación de justicia por parte del prestatario de restituir lo recibido en el plazo de tiempo fijado. ¿Qué tipo de justicia? La justicia conmutativa. En efecto, si se ha recibido en préstamo la cantidad x , hay una obligación de justicia —

¹⁶ «*Si ponat aequalitatem inter duos privatos que vendunt et emunt, dicitur iustitia commutativa*».

exigible ante los tribunales— de devolver la misma cantidad recibida, o sea, x en la fecha establecida¹⁷. Como es precisamente la justicia conmutativa la que regula la equivalencia entre las cosas o valores negociados, es la que se debe aplicar aquí, más en un caso como el dinero donde es mucho más fácil establecer la equivalencia del valor. De tal forma que en el caso del préstamo de dinero —paradójicamente— es el mejor ejemplo posible de equivalencia de valor y, por tanto, de justicia conmutativa.

En segundo lugar, cuando se dice que no debe cobrarse intereses, ¿qué se está afirmando? No se dice que no se pueda dar una gratificación — x , lo recibido, más un plus, y — en señal de agradecimiento por el préstamo recibido. Eso no plantea ningún problema. Es más, después de todas las consideraciones que llevamos, la obligación de agradecimiento entra dentro del campo de lo culturalmente razonable en esta sociedad. Lo que se dice —de acuerdo con la lógica del don— es que tal agradecimiento —estamos en el plano de la justicia distributiva— no puede formar parte del contrato, y, por tanto, no puede ser exigible legalmente. Del mismo modo, no puede ser valorado cuantitativamente.

O sea, no se está diciendo que no haya una obligación de agradecimiento por el préstamo recibido. Tampoco se dice que tal obligación sea débil. Lo que se está diciendo es que tal tipo de obligación se encuentra en un plano cualitativamente distinto, que no es el de la justicia conmutativa, sino el de la justicia distributiva, que en cierto sentido es más importante y está antes que la justicia conmutativa. El problema es que tal tipo de obligación no puede regularse como puede regular el derecho, o sea, la justicia conmutativa.

¿Por qué ese rechazo a la usura? No estamos hablando de una tontería marginal, sino de aquello que da el sentido a toda la operación de préstamo, haciéndola comprensible: el principio y el fin de la operación de préstamo es establecer una relación de amistad que funde el reconocimiento mutuo en esa relación. Y eso, está movido por la liberalidad del que da y por la gratitud de quien responde. No puede ser introducido en el contrato sin que se transforme radicalmente la naturaleza de la relación. Lo dicen una y otra vez todos los autores.

Dicho de modo directo: el interés del préstamo con dinero muestra el espacio social en el que ambos tipos de justicia comparecen al mismo tiempo, superponiéndose. Paradójicamente en esta escuela, es precisamente el dinero el que permite hacer un mapa completo de las relaciones posibles, los tipos de justicia y las conexiones entre sí. Así, la categoría que se opone a préstamo por el lado de la justicia distributiva es la limosna, mientras que la categoría compraventa se opone a préstamo por el lado de la justicia conmutativa. El préstamo es la categoría más compleja pues en ella se dan al mismo tiempo los

¹⁷ De tal forma que si no se restituye la cantidad prestada o no se cumple el plazo fijado para la devolución hay derecho a compensación por los daños causados.

dos tipos de justicia. Por eso la disputa sobre la usura es la disputa que afecta a la piedra angular de todo el edificio social.

Y también afecta al dinero, que en cuanto lenguaje es una realidad equívoca cuya significación depende del contexto social: puede ser signo del don (limosna), signo de la reciprocidad (préstamo), signo del contrato (compraventa). El dinero es profundamente plástico, tiende a mimetizarse con la realidad social, recibiendo su significación última de tal realidad social.

En efecto, es interesante constatar que, cuando estos autores hablan de préstamo en general, con mucha frecuencia se refieren al préstamo en dinero, que tratan como un caso específico y especial dentro del resto de préstamos. El préstamo en dinero no es un préstamo más, quien tiene dinero, tiene una cierta obligación de prestarlo. Con razón dirá Clavero: «La misma *relación de préstamo o crédito se asimila a la del beneficio religioso* en cuanto que no debe responder en caso ni grado alguno a interés económico» (de Vitoria, pp. 537-538; Clavero, 1991, pp. 78-79).

¿Cuál es el beneficio religioso por excelencia? En la tradición católica el beneficio propio de la comunidad espiritual es la gracia, don sobrenatural que funda y sostiene la comunidad. Equiparar el beneficio religioso al préstamo es equiparar la gracia al dinero. Lo que en el plano de la comunidad eclesial es la gracia, es el dinero en el plano de la comunidad política. En otras palabras, lo que en el plano de las relaciones humanas es el dinero, en las relaciones con Dios es la gracia. ¿Qué quieren decir con esta comparación? Como la gracia es un don —el don de Dios a los hombres—, el dinero también lo es. Dicho de otro modo: en esta tradición el dinero no es solo una mercancía, es un don. Es el don de la comunidad de pertenencia, es la expresión de la unidad de la comunidad política.

El dinero dota ante la comunidad de derechos. Dota a la acción del sujeto que lo posee de un poder nuevo. Cualquier persona —independientemente de su condición— podrá comprar cualquier cosa que circule por el mercado —independientemente de la condición del productor—. Eso es lo que afirmará la modernidad. A medida que el mercado se vaya ampliando, los derechos que otorga el dinero se van ampliando, de tal forma que el proceso de desarrollo de una economía monetaria se puede describir como un proceso de liberación: amplía el ámbito de posibilidades que ofrece el dinero a su poseedor.

Sin embargo, lo que están diciendo estos autores es que el dinero también es un don, por tanto su poseedor tiene una «deuda respecto de». ¿Respecto de quién? Respecto de la comunidad a la que pertenece. Por eso, afirmar que el dinero es don es afirmar la primacía de la lógica del don sobre el intercambio, de la política sobre la economía, de la justicia distributiva sobre la conmutativa.

El rechazo de la usura está unido a la defensa de la moneda como un don. En efecto, es evidente que la deuda de cada ciudadano respecto a la comunidad que expresa el dinero es una deuda insalvable. Es tal el cúmulo de

bienes que recibimos de la comunidad que, por mucho que hagamos, jamás podremos devolver algo equivalente. Por lo mismo, a medida que la sociedad se vaya haciendo más compleja y ofrezca más bienes y servicios, la deuda de gratitud de cada ciudadano respecto a ella será mayor. El dinero es un don y su uso implica la justicia distributiva, la lógica del don. Su uso implica don y reciprocidad, reconocimiento de deuda insalvable, y por tanto obligación de agradecimiento y libertad, interés y generosidad. No es verdad que el dinero sea *solo* pura libertad e interés subjetivos —como si el origen de tal poder fuera el individuo—, porque el uso humano del dinero implica reconocimiento de deuda respecto a la comunidad, deuda insalvable, y por tanto, también obligación de agradecimiento, al que corresponde también un uso generoso en beneficio de la comunidad. Obligación de agradecimiento que es propia de cada ciudadano, de todo ciudadano que use tal don¹⁸.

El triunfo de la usura es el triunfo de la moneda con precio, de la moneda solo como mercancía, y como tal, su uso queda reducido a la lógica del contrato, y, por tanto, su ámbito de actuación queda regido únicamente por la justicia conmutativa. Pero si el dinero expresa la comunidad política, afirmar que su uso está exclusivamente regido por la justicia conmutativa es lo mismo que afirmar que el modelo de relación social posible y deseable es el modelo de relación que está detrás de la justicia conmutativa: aquel que expresa la igualdad y la libertad que rige las relaciones contractuales. Dicho de otro modo, la relación mercantil se convierte en el modelo y arquetipo de todas las relaciones sociales, el único ámbito posible de definición de las relaciones públicas. Si todo es medible por el dinero —patrimonio, trabajo entre otros—, entonces todo se

¹⁸ Esta comprensión del dinero como un don —y no mera mercancía— ayuda a comprender mejor otra de las disputas más violentas de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: la limosna como una obra de misericordia que es fuente de méritos y, sobre todo, la venta de indulgencias. Si el dinero es una mercancía —que tiene un precio— nada de eso tiene sentido. Se está «comprando» por un precio el mérito ante Dios, o se está adquiriendo una gracia —una indulgencia— a cambio de una cantidad. Pues, si el dinero es solo una mercancía, estamos hablando de la justicia conmutativa, y por tanto de una equivalencia entre lo dado —que tiene un valor cuantificable— y lo recibido —una gracia sobrenatural—, lo cual es absurdo.

Pero si el dinero es un don, que expresa una deuda insalvable de algo inmerecido, en la limosna se está intercambiando un don humano —lo propio del hombre en cuanto perteneciente a una comunidad— contra un don divino —lo propio de Dios—. Si el dinero es un don —el don de la vida (de la comunidad)— se puede entender la limosna: ofrecer dinero a los pobres, o, para el culto, es ofrecer el don de la propia vida, y por tanto, ofrecerse a-sí-mismo (a los pobres y a Dios). No hay compra, hay intercambio de bienes que, desde el punto de vista del hombre, no saldan la deuda (puesto que lo que entrega es la expresión de su condición de ser deudor), pero que permiten a cada uno entregarse, reconociéndose en eso que cada uno es. La clave está en comprender que no estamos hablando de justicia conmutativa, sino de justicia distributiva. Dicho de otro modo: posiblemente, la polémica sobre las indulgencias se deba a dos concepciones del dinero totalmente distintas: unos —la tradición protestante— ven al dinero más próximo a una mercancía, la otra —la tradición católica— ve el dinero como un don (lo que no excluye su consideración de medida de valor que hace posible el mercado).

puede convertir en mercancía. El cambio en la concepción del dinero, de don a mercancía, subvierte radicalmente la naturaleza de la comunidad política y de las relaciones sociales, de las que queda radicalmente excluida la lógica del don, dejando sin espacio social a las relaciones regidas por la justicia distributiva, que tenderán a desplazarse al ámbito «privado», que ahora adquiriría el sentido de «lo inexpressivo, lo ininteligible».

Más aún, si la usura es legítima, y el dinero, mercancía, la naturaleza social del préstamo cambia radicalmente y ya no es posible ver la conexión entre justicia conmutativa y justicia distributiva, es decir, ya no hay relación posible entre contrato y don. El siguiente paso será reducir la justicia al derecho, o sea a la justicia conmutativa. ¿Qué pasa con la justicia distributiva? Desaparece del escenario social, se recluye el mundo de los afectos, de la subjetividad, incapaz de vertebrar tejido social, de sostener derechos y deberes socialmente reconocidos.

Lo que estamos sugiriendo es que ley y la moneda ocupan espacios sociales muy próximos. O que una imagen muy poderosa de la ley es la moneda. Según qué concepción se tenga de la moneda, habrá una concepción de la ley. Porque la ley tiene que ver con la justicia y esta lo que hace es restituir las deudas entre ciudadanos. Y exactamente lo que la moneda hace es calificar la naturaleza de esas deudas, el tipo de obligaciones que genera¹⁹. Por último, si el instrumento que hace posible el mercado —el dinero— es un don, queda clara la supeditación del mercado a la política.

Referencias

- Benedicto XVI. (2009). Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad. Palabra.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer.
- Calvino, *Opera selecta*. (1926-1970). Monachil, ed. Petrus Barth.
- Cavanaugh, W. (2010). *El mito de la violencia religiosa: ideology secular y raíces del conflict moderno*, Nuevo Inicio.

¹⁹ Esto ayuda a comprender mejor el desarrollo de la historia política de Occidente. Se ha defendido que el Estado moderno es una realidad histórica nueva que se apoya en el desarrollo y triunfo de la idea de «soberanía», entendida como un poder absoluto y totalmente autónomo (Cavanaugh, 2010). Históricamente el fortalecimiento del Estado Moderno viene acompañado del control sobre la moneda. Si la moneda es la expresión de la vida de la comunidad, controlar la moneda es controlar el fundamento de la vida social. Dicho de otro modo, el Estado moderno al controlar la moneda, toma sobre sí la deuda de vida (Hénaff, 2002). De este modo el control de la moneda y el origen de la soberanía se convierten en dos aspectos inseparables de la misma realidad.

- Clavero, B. (1991). *Antidora. Antropología Católica de la Economía Moderna*, Giuffrè Editore.
- De la Cruz Vasconcellos, F. (1637). *Tratado único de Intereses sobre si se puede llevar Dinero por prestallo*.
- Godelier, M. (1999). *The Enigma of the Gift*, University of Chicago Press.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Ed. Du Seuil.
- Hénaff, M. (2003). Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism, en *Arch. Europ. Sociol.*, XLIV, 3, pp. 293-324
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos.
- Martínez-Echevarría, M. A. (2010). Don y desarrollo, bases de la economía, *Scripta Theologica*, vol. 42, pp. 121-138.
- Nelson, B. (1949). *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press.
- Scalzo, G. (2015). *A genealogy of the Gift*, in Jacob Dahl Rendtorff (Ed.) *Ethical Economy*, Vol. 51: Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics, Springer Nature, pp. 31-45.
- Tarot, C. (1993). Repères pour una Histoire de la naissance de la grâce, en *MAUSS*, n.º1, 1.er semestre.
- Weber, M. (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica.