



**EL PECADO DE USURA EN LA SUMA TEOLÓGICA DE
TOMÁS DE AQUINO: LA POTENCIA DEL DINERO**

***THE SIN OF USURY IN THE SUMMA THEOLOGIAE OF
THOMAS AQUINAS: THE POWER OF MONEY***

HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN
Universidad Panamericana, México

Recibido: 17/10/2019

Aceptado: 22/12/2019

RESUMEN

En la cuestión 78 de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino hace una fuerte crítica al cobro de un interés por préstamo monetario por considerarlo injusto en sí mismo. La condena de santo Tomás a la usura como un acto siempre injusto se apoya en el pasaje de la *Ética Nicomaquea* donde Aristóteles habla de la virtud como justo medio y de acciones que íntegramente son malas. A partir de esta consideración, santo Tomás retoma a Aristóteles para determinar la naturaleza del dinero como herramienta, es decir, su uso propio y principal. Santo Tomás acepta que cada objeto tiene una finalidad propia y un valor de cambio *per se*. Sin embargo, concibe al dinero como un objeto de cambio cuyo valor actual no puede aumentar sin la mediación y trabajo de un agente. Analizando el valor actual y potencial del dinero, se entiende por qué santo Tomás insiste en que la usura *per se* es injusta.

Palabras clave: Aquino, dinero, pecado, usura, valor de cambio

ABSTRACT

In *quaestio* 78 of the *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas criticizes the charge of interest by a monetary loan arguing it to be unfair in itself. Aquinas' condemnation to usury as an unfair action has its foundations on a passage of the *Nicomachean Ethics*, where Aristotle talks of virtue as the right balance between an excess and a defect, differentiating it from actions that are wrong on the whole. Herein, Saint Thomas rescues Aristotle to determine the nature of money as a tool, i.e. its own and main use. Aquinas accepts that each object has its own end and exchange value *per se*. However, he regards money as a changeable object whose actual value cannot increase without a measure of contrast or the work of an agent. By analysing the actual and potential worth of money, we can understand why Saint Thomas insists on usury as an unfair action *per se*.

Keywords: Aquinas, money, sin, usury, value of change.

“... nada hay menos material que el dinero, ya que cualquier moneda (una moneda de veinte centavos, digamos) es, en rigor, un repertorio de futuros posibles. El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro”.

Jorge Luis Borges, *El Zahir*

I. INTRODUCCIÓN

La condena a la usura es continua entre los cristianos desde el tiempo de los Padres hasta los escolásticos del siglo XVI, entre ellos, Domingo de Soto y Francisco de Vitoria. Ya en 325, el Concilio de Nicea condenó la usura, si bien el decreto estaba dirigido a los clérigos (Wood, 2004, p. 160). El punto de inflexión es Calvino quien, a diferencia de Lutero, no condena la usura. Evidentemente, la tolerancia calvinista impactó en la economía de Holanda, Suiza y algunos sectores de Inglaterra. Para el siglo XVIII, los teólogos católicos hablaban menos del tema y comienzan a abrirse más y más las puertas de la moral al cobro por interés. Para el siglo XIX, el préstamo por interés ha sido tácitamente aceptado. En el siglo XX, en general, los teólogos católicos se limitan a criticar los intereses excesivos, no así la práctica del préstamo con interés. El punto culminante de la normalización de la usura es la publicación en 1992 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, donde desaparece por completo la condena al préstamo por interés (Widow, 2004, p. 31).

Entre los más férreos críticos de la usura está Tomás de Aquino. La influencia de la *Suma de Teología* fue decisiva en los manuales de confesores, donde se trataba, entre otros asuntos, del pecado de usura. El tema de la usura aparece en otras partes de su obra, como *De malo* q.13, l. 4, y el *Comentario a la política* I, lección 8. Sin embargo, el tratamiento que hace Tomás en *S. Th.* II-II, q. 78 no sólo es el más influyente, sino que también es particularmente claro y conciso. Mi propósito en este artículo es examinar el papel que juega la noción de potencia en la argumentación contra la usura y evaluar hasta qué punto Tomás es fiel a la noción aristotélica de potencia. Además de la noción de potencia, también es necesario analizar la noción de injusto *secundum se*, pues Tomás se compromete fuertemente al calificar la usura de ese modo.

II. INJUSTICIA PER SE

Tomás de Aquino condena la usura de una manera tajante: “Recibir interés por un préstamo monetario es injusto por sí mismo (*secundum se*)” (*S. Th.* II-II, q. 78, a. 1c.). Esto significa que la usura siempre es reprobable, a diferencia de otras acciones y pasiones donde cabe un término medio virtuoso, como sucede con la ira o la tristeza. El calado de esta condena debe leerse a la luz de *Ética nicomaquea* II, 66, 1106a14-27 y del comentario *ad locum* de Santo Tomás, donde Aristóteles explica la teoría de la virtud como término medio no matemático. Me extenderé en este punto, porque lo considero indispensable para comprender la hondura del compromiso de Tomás contra la usura. Al calificar la usura como injusta *secundum se*, él mismo se cierra los márgenes de maniobra. Ordinariamente, el término medio virtuoso se establece en función del agente y de las circunstancias (*EN* II, 6, 1106a26-b7). “Dice [Aristóteles] que lo medio en comparación a nosotros no está tomado según la equidistancia de los extremos” (*In Et. Nic* II, lección 6, n. 198). Término medio no equivale pues, a la mitad aritmética ni a un promedio; por el contrario, el término medio es, en cierto sentido, un exceso (*hyperbolé*), una acción excelente o una pasión eximia. Aristóteles utiliza un ejemplo bastante claro. ¿Cuánta carne se debe comer de acuerdo con la templanza? ¿Cuál es el término medio templado? La respuesta es “depende”. La cantidad de carne que debe ingerir un atleta depende de su condición física y otras variables, como su edad y el entrenamiento al que se somete. El atleta veterano vive la templanza comiendo, por decir algo, 1 kilo de filete, mientras que tal cantidad es un exceso para el atleta novel. Lo que en uno es templanza; en otro es vicio. Sin embargo, líneas más adelante (*EN* 1107 a8-12), Aristóteles apunta que no en todas las acciones y pasiones cabe el término medio virtuoso, sino que existen algunas que son por sí mismas malas (Ramos

Umaña, 2018). En el *corpus aristotelicum* hay dos pasajes paralelos que reafirman la idea de que existen algunas acciones y pasiones por sí mismas malas: *Ética eudemia* II, 3, 1221b 17-26, *Magna Moral* I, 8, 1186^a36-b3 y, con algunas reservas, *Retórica* I, 13, 1373b 1.

El pasaje citado de *Nicomaquea* II, enuncia algunos ejemplos de pasiones siempre malas: la desvergüenza, la malignidad y la envidia; ejemplos de acciones siempre malas son el robo, el adulterio y el homicidio:

Para explicar este punto que obrar bien o no obrar bien no tiene lugar en este tipo de casos, –comenta Tomás *ad locum*– como sería considerar, en el caso del adulterio cómo o cuándo corresponde cometerlo de modo tal que entonces se actuara bien, pero mal si se obra lo que no corresponde. Sino que íntegramente, de cualquier manera que se realicen estas acciones, se obra mal. Pues en sí misma, cualquiera de ellas, lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde (*In Et. Nic.*, II, lec. VII, n. 206).

Para determinar cómo debe comer templadamente un atleta, han de considerarse una multitud de factores, como el peso corporal, la edad, el tipo de competencia al que habrá de enfrentarse. Este cúmulo de circunstancias determinará el justo medio, que no puede establecerse sin ponderarlas. Por el contrario, en el caso del adulterio, da lo mismo que el adúltero se encuentre eufórico o melancólico, o que el cónyuge sea feo o hermoso. No basta con que algunos de los factores que rodean al adúltero sean buenos; *el adulterio siempre es una acción reprobable*.

Pero lo que en Aristóteles es un pasaje aislado, en Tomás se convierte en doctrina: *Bonum ex integra causa* (Cfr. *Suma de Teología*, I-II, q. 71, a. 5, ad 1; II-II, q. 79, a. 3, ad 4). Esta noción de integridad se explica con más detenimiento en la *Suma de Teología* I-II, q. 18, a. 4c:

Así, por consiguiente, en una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles: 1) por el género, en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad, según se dijo [a.1]; 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente; 3) por las circunstancias, como accidentes que son; 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad.

Tanto en el *Comentario a la Ética* como en la *Suma*, Tomás invoca la autoridad del Pseudo Dionisio en *Los nombres divinos*, cap. 4, para apuntalar la tesis de la integridad del bien. Para que una acción sea moralmente correcta debe ser *bonum ex integra causa* (cfr. I-II, q. 18, a.4 ad 3). Las acciones y pasiones que son *per se* malas, son tales porque el objeto del acto exterior, *finis operis*, es por definición malo. Ello no impide que, en ocasiones, los efectos de una

acción *per se* mala, puedan ser positivos. Acontece así con el adulterio, cuyo efecto, la procreación en cuanto procreación es algo bueno (cfr. *S. Th.* I-II, q. 18, a. 1 ad 3). Este matiz es clave en el caso de la usura, pues en determinadas circunstancias, el deudor puede servirse del pecado que comete el usurero para obrar el bien; aunque, bajo ninguna circunstancia puede inducirse a una persona a pecar (cfr. *S. Th.* II-II, q. 79, a. 4, c.). Este caso supone que el deudor es, en cierta medida, víctima del usurero, de la misma manera que el cónyuge del adúltero, es víctima de la infidelidad de su pareja. Esta idea se encuentra avalada en *De malo*, cuestión 13, artículo 2, ad 7, donde Tomás sostiene que el deudor del usurero no sufre la injusticia por voluntad propia, sino que el usurero ejerce sobre él algún tipo de violencia. No se trata, piensa Tomás, de una violencia en sentido absoluto, sino de violencia mixta, análoga a la que padece el comprador que, víctima de las circunstancias, compra una mercancía a un vendedor por encima de su justo precio.

Esta precisión es importante, pues una vez que Tomás ha declarado que la usura es injusta *per se*, no tiene margen de maniobra para justificarla en caso alguno. Lo que ha hecho en el caso del deudor del usurero es asimilarlo al caso de una víctima. El deudor no es un agente de la usura, sino el sujeto pasivo, sometido por la violencia.

La posición de Tomás (y en cierta medida, también la de Aristóteles) sobre las acciones *per se* malas, asume como premisa básica que la acción en sí misma (*finis operis*) considerada es el elemento eje de la valoración moral y goza de cierta independencia de la finalidad del agente (*finis operantis*). Autores como Louis Janssen han objetado que Tomás confunde en este punto el bien ontológico con el bien moral, y que la acción en sí misma considerada es una abstracción tan universal que no es susceptible de ser evaluada moralmente, pues se encuentra fuera del espacio y del tiempo. Tal abstracción, piensa Janssen (1979, p. 49), es premoral. Al fin y al cabo, la ética trata de acciones concretas y de la misma manera que el médico no cura la enfermedad, la persona prudente evalúa las acciones aquí y ahora. No obstante, otros autores consideran que los actos intrínsecamente malos “constituyen para Santo Tomás tipos de acciones descriptibles mediante la notificación de unas circunstancias determinadas que aportan una estructura” (González, 1998, p. 489).

En el *corpus aristotelicum*, los pasajes que afirman la existencia de “absolutos morales” son excepcionales y muy discutibles. De ninguna manera son el eje de la ética aristotélica; el eje de la ética aristotélica es la prudencia. No es este el caso de santo Tomás, pues si bien la moral tomista no se construye exclusivamente con base en reglas universales y absolutas, es igualmente cierto

que, según Tomás, son muchas las acciones *per se* malas. Basta recordar, a modo de ejemplo, la condena tajante al adulterio, que no es lícito cometer bajo ninguna circunstancia (Cfr. *De malo*, q. 15, a. 1, ad 4). Al menos en el caso de la sexualidad abundan los ejemplos de acciones que siempre son malas: la fornicación, el incesto, el bestialismo, la sodomía. Ciertamente, como ha hecho notar Finnis en contra de la opinión de Strauss, entre otros, estos supuestos “absolutos morales” (asesinato, robo, adulterio, etc.) no son intuitivos como principios absolutamente básicos, primarios e inderivados de la sindéresis. No son principios *per se notum*, sino conclusiones de otros principios que sí son *per se notum* (Finnis, 1993, p. 21). Y si esto dificulta la evaluación moral de acciones como el adulterio, tanto más se puede decir de acciones tan complejas como el préstamo con interés, que se sitúa en el no menos complejo ámbito de la justicia conmutativa.

A pesar de tales reservas, el hecho es que Tomás considera que ciertas acciones son moralmente inaceptables, independientemente de la finalidad del agente y de las circunstancias. Ahora bien, ¿cuál es el método para determinar qué acciones connotan *per se* malicia? El pasaje de *Nicomachea* II 1107 a8-12 y el comentario de Tomás *ad locum* sugieren que nuestro uso del lenguaje es lo que revela que una acción o pasión es indecorosa. La definición de adulterio es la clave para determinar la maldad del adulterio. Pero ¿qué es lo clave para decir que la usura es injusta *per se*?

III. LA FINALIDAD OBJETIVA DEL DINERO

Podría decirse que en el caso del matrimonio, se trata de una institución natural. Por ende, la definición de matrimonio y la consecuente definición de adulterio describen la esencia de una realidad humana. Concedamos el punto y concentrémonos en la usura. A diferencia de lo que sucede con el matrimonio, el dinero no siempre ha existido. Siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma: “El dinero no se encuentra en la naturaleza sino que fue introducido por cierta experiencia y arte” (*In Pol.* I, lección 7, n. 71). La sociedad conyugal, al menos en la tradición de Tomás, es connatural al ser humano; lo que no sucede con el dinero, que es un objeto, una herramienta completamente artificial. Precisamente porque se trata de una herramienta u artificio, el ser humano es quien le otorga al dinero su finalidad. Es un caso análogo al del carpintero que fabrica la silla para sentarse y al del herrero que forja el martillo para clavar.

Ciertamente, aunque el dinero no es un objeto natural, como sí lo es una manzana o una oveja, puede decirse que posee una naturaleza. Siguiendo a

Aristóteles, Tomás distingue siete sentidos de naturaleza en su *Comentario a Metafísica V*, lección 5. Los dos primeros sentidos, los más fuertes, aluden a la naturaleza como principio de generación. El séptimo sentido es el más débil; según este sentido decimos que cualquier sustancia es naturaleza. Se trata, nos previene Tomás, de un uso casi metafórico del término naturaleza. El dinero tiene naturaleza, entonces, en un sentido derivado; en la medida en que cumple con una función.

¿Cuál es la finalidad del dinero?

Mas el dinero, según el Filósofo en *Ética V* y *Política I*, se ha inventado principalmente para realizar los cambios; y así el uso propio y principal del dinero (*proprius et principalis pecuniae usus*) es su consumo e inversión (*consumptio sive distractio*), puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito (*propter hoc secundum se illicitum*) percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina usura (*S. Th.* II-II, q. 78, a. 1c).

En su comentario a la *Política*, Santo Tomás apela a un recorrido histórico para argüir que el dinero fue inventado para conmutar lo necesario. En un primer momento, los seres humanos practicaron el trueque de objetos necesarios. Como el trueque resultaba complejo, entre otros motivos, por la necesidad de transportar las mercancías a lugares más lejanos; en un segundo momento, “se inventó el uso del dinero, pues no hubieran podido transportar fácilmente lo imprescindible según a la naturaleza a tierras remotas, por ejemplo, el vino, el trigo y otros similares” (*In Pol I*, lección 7, n 76). Para ello se utilizaron metales preciosos que, al tiempo que son útiles en sí mismos, debido a su escasez tienen un valor mayor que otros metales. En un tercer momento se acuñaron monedas para facilitar la conmutación. Gracias a la acuñación ya no hacía falta pesar el oro o la plata en cada transacción; la moneda acuñada garantizaba el peso, calidad y, por tanto, el valor. En un cuarto momento comenzó la “conmutación pecuniaria”. Un mercader que tenía que llevar una gran cantidad de monedas de oro de un lugar a otro muy lejano, sorteando toda clase de peligros, entregaba esas monedas más caras de lo que a él le habían costado. Poco a poco, esta conmutación pecuniaria se fue sofisticando y dando origen al lucro (cfr. *In Pol I*, lección 7, n 76).

Tomás no reprueba este primer estadio de la conmutación pecuniaria. Es razonable que 1 escudo de oro, acuñado por Luis IX en 1266, tenga un sobreprecio en un lugar alejado de París, como Nóvgorod o Jerusalén. Este “sobreprecio” es justo en la medida en que el transporte ha añadido un valor al escudo de oro. Recordemos que en la teoría tomista del precio justo, lo determinante es

el valor que el trabajo añade a la mercancía. Si una persona compra un caballo a precio de 1 escudo, le es lícito venderlo a un precio mayor, digamos 2 escudos, en la medida en que los cuidados que proporcionó al caballo incrementaron su valor por 1 escudo. Por supuesto, la teoría tomista del precio justo tiene matices, pues Tomás reconoce que la escasez de un producto puede encarecer el precio; no obstante, lo determinante es el trabajo que transforma el objeto para aumentar su valor.

La licitud de este caso de conmutación monetaria no abre la puerta a la usura. El mercader que vende escudos franceses en Nóvgorod no está alquilando el uso del dinero, sino que está vendiendo el dinero más caro, porque llevarlo desde París a Nóvgorod transformó positivamente el dinero. No vale lo mismo 1 escudo en Francia que en Nóvgorod, de la misma manera que no vale lo mismo una naranja en una huerta de Valencia que en un mercado de Amberes. Tomás es muy claro al respecto. La función principal del dinero es facilitar los intercambios.

Dado que hemos inventado el dinero para facilitar los intercambios, es decir, dado que la finalidad que le hemos otorgado al dinero es servir como parámetro o medio de conmensuración de mercancías, no podemos utilizarlo para lo que no fue hecho. Así expresado, el argumento de Tomás puede resultar ingenuo, casi torpe. Se podría replicar que nada impide que un clavo se utilice como adorno o que una silla se utilice como perchero. De hecho, es frecuente que clavos viejos y herrumbrosos se utilicen para adornar paredes. La silla, por su parte, aunque no servirá como el perchero óptimo, puede cumplir aceptablemente esa función. El herrero no forjó el clavo para adornar paredes ni el carpintero fabricó la silla para que de ella colgaran chaquetas. Sus partes no están dispuestas para tales finalidades. No obstante, nadie acusaría de inmoralidad a quien utilizare un clavo para decorar su casa y una silla para colgar en ella su ropa. ¿Cuál es la diferencia entre la silla y el dinero considerados como artefactos? ¿Qué nos impide dar otra finalidad al dinero de la misma manera en que podemos dárselas a la silla? ¿Por qué evaluamos moralmente el respeto a la finalidad del dinero y no el respeto a la finalidad de la silla?

El punto es que el uso y función del dinero se insertan dentro de un pacto social. Para utilizar la silla como perchero, sólo debemos pagarle al carpintero por su trabajo; después, el artefacto nos pertenece y podemos hacer con él prácticamente lo que se nos antoje. No es este el caso del dinero. La función del dinero está estipulada en un pacto tácito que va mucho más allá del contrato que pudiesen firmar un prestamista y un prestatario. Creo que ésta es una premisa oculta en la argumentación tomista contra la usura. De ahí que Tomás haya dado

tal importancia al origen histórico del dinero. La función del dinero no es algo que pueda cambiarse en un contrato entre particulares.

¿Podríamos pactar en la comunidad otro uso del dinero? El asunto tiene varias aristas. El mismo santo Tomás advierte que podemos cambiar razonablemente el uso de los objetos artificiales. No podía ser de otra manera; cuando Aristóteles escribe *Política* I se afirma:

De todo objeto de posesión (*ktêma*) hay un uso (*chrêsis*) doble, y uno y otro son inherentes (*kath' auto*) al objeto, aunque no de la misma manera le son inherentes (*kath' auto*), sino que uno es propio (*oixeia*) de la cosa y el otro no. Del calzado, por ejemplo, podemos servirnos para calzarnos o como artículo de cambio. Ambos son por cierto uso del calzado, pues aún el que lo cambia por moneda o alimento, que recibe del que necesita el calzado, está usando del calzado como (*heî*) calzado, aunque no con el uso que les es propio, puesto que no se fabrica el calzado para ser artículo de cambio (*Pol. I, 1257a6-13*).

El pasaje es jabonoso, pues Aristóteles juega con dos expresiones de una manera desconcertante. Por un lado, utiliza *kath' auto* en un sentido tradicional y duro; es el *per se* latino de santo Tomás. “Esta preposición *por* designa la relación con una causa como cuando algo ajeno es causa de lo que se atribuye al sujeto, por ejemplo, cuando el sujeto o algo de él es causa de lo que se atribuye, y esto significa *per se*”, explica Tomás en su *Comentario a los Analíticos posteriores* I, lección 10.

Kath' auto es aquello que le corresponde de suyo a un sujeto. Con esto en mente, reparemos en la tesis de Aristóteles. El zapato, como todo objeto de posesión (*ktêma*), tiene *kath' auto* dos usos. Cualquier objeto de posesión tiene *kath' auto* (*per se*) un valor de uso y un valor de cambio. Se trata de una afirmación muy fuerte, si tenemos presente la carga de la expresión *kath' auto*, estudiada por Aristóteles en *Analíticos posteriores* (Zagal, 2005, p. 111). En otras palabras, no violentamos los objetos de propiedad cuando nos valemos de ellos como instrumentos de cambio. Independientemente de si el zapatero diseñó las sandalias para caminar, podemos utilizarlas para comprar vino por el simple hecho de que las sandalias son un objeto de propiedad (*ktêma*). Y por si nos quedara alguna duda, Aristóteles reafirma que quien se vale de las sandalias como instrumento de cambio, está utilizando “el calzado como calzado” (ὕποδήματος ἢ τε ὑπόδεσις). Ya sea que cambiemos el zapato por monedas o por trigo, en ambos casos estamos usando el “calzado como calzado”. No cabe la menor duda de que los objetos artificiales tienen como una de sus cualidades propias el valor de cambio, independientemente de si fue diseñado *ex profeso* para tal propósito.

¿Quién diría que un zapatero fabricó las sandalias suponiendo que podrían ser usadas como monedas?

El mismo Aristóteles se da cuenta de que hay algo raro en esto de que un zapato en cuanto zapato sea un instrumento de cambio. Por ello, introduce la discordante expresión *oikeios*. Aunque el calzado de suyo (*kath'auto*) puede ser utilizado como instrumento de cambio, sin embargo, dicho uso no le corresponde con propiedad (*oikeios*) dado su diseño; es decir, es un atributo que le conviene *kath'auto*, pero no *oikeios*. Santo Tomás, no sin razón, parece sentirse incómodo frente a esta afirmación de Aristóteles. En su comentario a los *Analíticos posteriores*, Tomás explicó detalladamente el significado de la atribución *per se* de una propiedad *P* a un sujeto *S*; difícilmente le pasaría inadvertida esta galimatía aristotélica. Quizá por ello, opta por una paráfrasis menor del pasaje, una paráfrasis que nos deja insatisfechos:

Pues el zapato no fue hecho para que el hombre lo conmute; sin embargo, puede usarlo de manera que lo cambie por pan o por alimento. Aunque la conmutación no sea el uso propio del calzado, con todo es un uso por sí (*per se*) y no por accidente, pues el que lo conmuta usa de él según su valor (*In Pol. I. lección 7, n. 72*).

En otras palabras, Tomás también reconoce que todo objeto tiene *per se* un valor de cambio; esta propiedad lo convierte, de suyo, en dinero.

Lo que me interesa subrayar de *Pol. I, 1257a6-13* es que las finalidades de los objetos artificiales se pueden traslapar hasta el punto de encontrarnos con que el valor de cambio es un atributo *per se* de un objeto, aunque tal uso no le sea *propio*. Se trata de un caso muy extraño, al menos desde la teoría de la predicación *per se* de *Analíticos Posteriores*, explícitamente defendida por Tomás.

De lo dicho se sigue, entonces, que la finalidad de los objetos artificiales no depende enteramente del artesano. Aristóteles y santo Tomás han aceptado que existe una (extraña) función que es inherente *per se* a los objetos artificiales, una función que no es accidental, pero que tampoco le corresponde como propiedad (*oikeios*). Este tipo de función de los objetos artificiales no parece ser un predicable *ídon*, en griego, o *proprium*, latín, porque el predicable *ídon*, al menos tal y como se presenta en *Tópicos*, es inesencial, pero coextensivo con el sujeto. El valor de cambio del zapato no es un *proprium* (*ídon*) del zapato, sino que es un atributo que le corresponde en cuanto zapato, independientemente de cómo lo haya diseñado el zapatero. Obviamente, tampoco cabe decir que el zapato es *per accidens* instrumento de cambio, porque el mismo Aristóteles ha dicho que quien usa el calzado como instrumento de cambio lo está usando “como zapato”.

Ahora bien, si el dinero fue inventado para el intercambio, es decir, su valor de cambio es su función *per se*, ¿no sería posible que, al igual que el calzado, pudiese tener otra función *per se*? En otras palabras, así como al calzado no le corresponde propiamente servir como moneda, pero es perfectamente posible y moralmente lícito que lo usemos como moneda, ¿no sería posible que el dinero, un artificio, pueda tener más funciones que la de servir como valor de cambio? ¿Hasta qué punto podemos renegociar la función que en la comunidad le damos al dinero? Tomás no lo considera posible, como veremos a continuación.

IV. DOS TIPOS DE USO: VINO Y CASAS

En *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1c, Tomás distingue entre dos tipos de objetos en virtud de su uso. Por un lado, están aquellos objetos cuyo uso los consume, como es el caso del vino y el trigo. Por ello, cuando se vende un bien fungible, se vende tanto el bien en sí como el uso. En consecuencia, sería injusto que un mercader nos cobrara por el vino en sí y por el derecho a beber el vino. Por otro lado, existen bienes que podemos usar sin consumir, como el arrendatario que toma en arriendo una casa. El arrendatario paga por vivir en la casa, pero el arrendador conserva la propiedad del edificio. El arrendatario no tiene la propiedad de la casa, pues sólo ha pagado por su uso durante un determinado tiempo.

Para Tomás, como para el Derecho Romano clásico, el dinero es un bien fungible. El dinero se consume al usarse, de la misma manera que el vino se acaba cuando se bebe.

De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego, si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual motivo, comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos; uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de usura (*S. Th.* I-II, q. 78, a. 1c).

Sin duda, tanto el dinero como el vino se consumen cuando se usan. Pero el verdadero problema radica en determinar el valor del dinero que se vende. ¿Un escudo de oro vale un escudo de oro? En el pasaje referido de *In Pol* I, lección 7, n 76, Tomás concede que, en determinadas circunstancias, el valor nominal del dinero no coincide con el valor real. No obstante, en circunstancias ordinarias, 1 escudo de oro en París vale 1 escudo de oro en París. En todo caso, el precio del oro del que está hecho el oro se puede devaluar o revaluar, pero en

tal caso no estaríamos vendiendo el escudo en cuanto moneda, es decir en cuanto instrumento de cambio, sino en cuanto oro.

De acuerdo con la justicia conmutativa, sólo tenemos derecho a vender un objeto por su valor actual. El adjetivo “actual” debe tomarse aquí en su sentido metafísico, como aquello que es en acto. ¿Y qué es en acto el dinero sino su valor nominal? ¿Y la potencialidad del dinero? ¿Y todo lo que *podemos* hacer con él? En el *Comentario a Metafísica V*, lección 14, Tomás distingue entre potencia activa y potencia pasiva. La potencia activa es la que mueve *simpliciter*; la potencia pasiva es el ser movido *simpliciter*. Para Tomás, el dinero es potencia pasiva; por ello, sus posibilidades sólo pueden actualizarse mediante la intervención de un agente. Esto significa que el dinero es estéril sin la intervención de un agente humano que lo haga fructificar.

El usurero alquila las potencialidades del uso del dinero, pero conserva lo que es en acto. Conserva el dominio del dinero y le alquila al prestatario su “valor potencial”, si se le permite utilizar esta expresión. El usurero conserva lo que el dinero es en acto (el valor nominal) y le alquila al prestatario lo que el dinero es en potencia. Ese alquiler no es otra cosa que el interés sobre el capital, al tiempo que el usurero conserva dominio sobre el capital. Por ello recupera el capital más el interés. El argumento clásico para defender la usura es el costo de oportunidad. El prestamista pierde la oportunidad de sacarle provecho al dinero y, por ende, cobra por la ganancia que deja de recibir. El interés cobrado se funda en las posibilidades que contiene el dinero. Sin embargo, Tomás considera que no es lícito vender esa potencia. La usura es ilícita porque “implica la venta de lo que no existe” (*S. Th.* I-II, q. 78, a. 1c). Las posibilidades del dinero son eso, posibilidades: “el que esparce la semilla aún no posee la mies en acto, sino sólo virtual; y de la misma manera, el que tiene el dinero aún no tiene el interés en acto, sino sólo en potencia, y ambas ganancias [futuras] pueden no llegar a darse por muchas causas” (*S. Th.* II-II, q. 62, a.4, ad. 1 y 2). El dinero es potencia pasiva.

V. LOS TÍTULOS EXTRÍNSECOS Y LO INJUSTO PER SE

A pesar de la fuerza de los argumentos, casi metafísicos, de Santo Tomás contra la usura, el préstamo con intereses es indispensable en una economía donde florece el comercio. Las necesidades comerciales obligaron a repensar la usura. A partir del siglo XIII se discute si existen algunos motivos que pudiesen justificar la usura invocando circunstancias especiales, ajenas al acto de usura. Se les llamó “títulos extrínsecos” y alcanzan una forma bastante acabada en el

siglo XVI. Fueron validados por la encíclica *Vix Pervenit* (§3, n. 3) de Benedicto XIV en 1745; si bien el documento aún condena el préstamo con interés basándose en la doctrina tradicional de santo Tomás y otros teólogos. Tomás no discutió los títulos como tales, aunque sí discute algunos de los casos particulares que dan pie a ellos.

Los cuatro títulos extrínsecos para legitimar el cobro del interés son *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *periculum sortis* y *titulus morae* (Garrán, 1989, p. 127). Se dice que son extrínsecos porque no pretenden cambiar la valoración moral de la usura *ab intra*, sino permitirla en virtud de factores externos. Recordemos que *S. Th.* q. 78, a. 1 había declarado que la usura era injusta *per se*, como sucede con el adulterio o con la envidia. De aquí que, a diferencia de autores posteriores, Tomás no pretenda esgrimir títulos para justificar el préstamo con interés. Es lógico que sea así, pues si la usura es *per se* injusta, entonces no cabe término medio virtuoso. Su fin objetivo es *per se* malo, como sucede con el adulterio. Y esto es algo que vieron autores como Luis de Molina, Tomás de Mercado, Domingo de Soto y Francisco de Vitoria que, siguiendo a santo Tomás, insistieron en calificar la usura como injusticia *per se* (Widow, 2004).

No obstante, quiero llamar la atención sobre un punto. En *S. Th.* q. 78 no se afirma explícitamente que la usura sea *contra naturam*. ¿Podría haberlo dicho? Sin duda que podía. Traigamos a cuento *Política* I, 1258 b5ss, donde Aristóteles explícitamente afirma que el interés (*tókos*) obtenido del préstamo (“dinero del dinero”) es *para physin*. Además, aunque el dinero es artificial, sí puede decirse que, en un sentido derivado, posee una naturaleza, de acuerdo con el comentario a *Metafísica* V. De ahí que es razonable decir que el usurero violenta la naturaleza del dinero.

En su comentario a *Política* I, 1258 b5ss, Tomás se suma a la condena aristotélica de este tipo de crematística que “no es según la naturaleza (*secundum naturam*), dado que no se deriva de las cosas naturales ni se ordena a suplir la necesidad de la naturaleza, sino que deriva de la mutua transferencia del dinero entre sí, en cuanto el hombre lucra dinero por dinero” (*In Pol.* I, lección 8). ¿Por qué Tomás no utiliza la expresión *contra naturam* y la suaviza utilizando el “*non (...) est secundum naturam*”? ¿Por qué en el pasaje paralelo de la *Suma* tampoco usa la expresión *contra naturam*? Quizá porque le parece que ya lo dicho con otras palabras a lo largo de la cuestión 78.

¿O, quizá, porque quiere dejar un pequeño margen de maniobra? Y es que, aunque *contra naturam* se dice en muchos sentidos, se trata de una expresión muy fuerte en el ámbito de la teología moral. Al fin y al cabo, la *Epístola a los romanos* (no olvidemos que se trata de una suma de teología) utiliza

explícitamente la expresión *para physin* para referirse a los actos homosexuales. En la *Suma*, la expresión *contra naturam* se reserva generalmente para la masturbación, la sodomía y la bestialidad (Cfr. *S. Th.* II-II, q. 154, a. 11). Es lógico, por ello, que Tomás utilice expresiones más suaves para calificar el pecado de usura. Por ello, no concuerdo con Van Arken, quien considera que en el pensamiento cristiano medieval la usura era analogada al bestialismo. Tomás, cuando menos, no equipara la usura con el bestialismo y pecados análogos (Van Arke 2009: 431).

Regresemos a la cuestión de los títulos extrínsecos y veamos si Tomás puede dar pie a alguno de ellos, dado que no califica de *contra naturam* la usura, aunque sí la considera como *per se* injusta. *Grosso modo*, los títulos extrínsecos pueden describirse de la siguiente manera:

Damnum emergens. En su versión más restringida, es el detrimento que sufre el prestamista a causa del préstamo y sólo a causa del préstamo (Garrán 2012, 63). Sería el caso una persona que no puede reparar el tejado de su casa en tiempos de lluvias, porque le prestó a un amigo el dinero que iba a utilizar para tal propósito.

Por esta vía, Tomás entreabre un resquicio. Es lícito pedir algún tipo de compensación:

...también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta puesto que vale menos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia (*S. Th.* II-II, q. 62, a. 4c).

Nótese, sin embargo, que no se habla de una potencia pasiva, sino de una potencia que ya se está desplegando.

En el contexto del análisis de la restitución (q. 62), como es lógico, Tomás es más benévolo que en el análisis de la usura (q. 78). En la cuestión 78, ha dicho que no es lícito cobrar por las posibilidades que contiene el dinero; en la cuestión 62, se afirma que cuando se perjudica a una persona, arrebátandole algo que está *en vías de poseer*, tal persona merece que se le restituya parcialmente ese bien que está en vías de poseer. Si un rebaño ajeno arruina el trigal de un granjero, el dueño del rebaño tiene la obligación de compensar al granjero, aunque el trigo aún no estuviese maduro para la cosecha. Se debe compensar al granjero por la mies en potencia que contiene en el trigo actualmente verde. No obstante, apunta santo Tomás, tal compensación no debe hacerse por igualdad estricta, porque el trigo verde podría ser víctima de una plaga o de una helada y nunca llegar a

fructificar como trigo maduro para la siega. Es decir, la mies aún no existe en acto, no tiene el valor de trigo verde; tan sólo potencialmente es mies.

Este tipo de restitución *obliga en justicia* en la medida en que se produce un daño a la propiedad ajena. El daño, propiamente hablando, acontece cuando se le quita a otro lo que debía tener, dice Tomás invocando *Ética nicomaquea* V, 1132b14. No es éste el caso del prestamista. Al prestamista no se le debe una ganancia sobre su capital, pues el dinero no genera dinero. *Simpliciter loquendo*, el prestatario no produce un daño al prestamista. El dinero, a diferencia del trigo verde, no estaba convirtiéndose en ganancia. El dinero en el arca del prestamista es estático, mientras que las espigas en el campo están en proceso de maduración.

Sin embargo, tampoco podemos negar los alcances de *S. Th.* II-II, q. 62, a. 4c. En este pasaje, santo Tomás reconoce explícitamente una manera extraña de poseer un bien: “estar en vías de poseer”. No se trata de la posesión actual, como los granos almacenados en el silo de granjero; pero tampoco es la mera potencia pasiva del dinero del prestamista, quien poseyendo cien monedas de oro tiene potencialmente un granero atiborrado de trigo. Se trata del proceso, una potencia que ya se está actualizando. Está potencia activa sí es merecedera de restitución. La elección del ejemplo por parte de Tomás no es irrelevante. Las plantas de trigo son seres naturales, cuyo principio de generación está dentro de ellas. El trigo verde llegará a madurar naturalmente, salvo que un agente externo se lo impida. El agricultor fue el agente que puso en marcha esa potencia del grano. Esto no sucede, en cambio, con el dinero. El énfasis está puesto en el trabajo. La ganancia del usurero es inmoral, porque obtiene una ganancia sin trabajar. No es de extrañar, por ello, que en el siglo XIII, las prostitutas fuesen mejor consideradas que los usureros. Al fin y al cabo, las prostitutas ejercen un trabajo corporal, algo que no ejercen los usuarios (Wood, 2004, p. 177).

Con todo, no es difícil imaginar situaciones en la que, amparado en esta opción, el prestamista pueda aducir que merece una compensación por el dinero que presta. Si un mercader presta dinero, disminuye su liquidez y, por tanto, los negocios que está llevando a cabo sufren un perjuicio.

Lucrum cessans. Es la ganancia que el prestamista dejó de recibir por el préstamo que otorgó. El prestamista deja de percibir un beneficio por no poder disponer del dinero que prestó, así que tiene derecho, se dice, a una compensación por ese beneficio no recibido. Los romanistas tienden a asimilarlo a un daño o perjuicio, mientras que los canonistas suelen asimilarlo al caso del vendedor que no ganó lo que debía (Ramos, 1982, p. 44). Tomás no considera que este título pueda justificar la ganancia del prestatario. Ello se debe a su concepción

del dinero como mera posibilidad, como un instrumento estéril que de suyo es incapaz de producir dinero.

Periculum sortis. Legítima el cobro de una cantidad sumada al capital a modo de protección o cobertura contra la mala fe del prestatario o el riesgo de que éste cayera en la insolvencia. Debe notarse que no se trata de una fianza moderna, de un contrato prenda; no es un bien que queda asegurado para cobrarse el capital en caso de incumplimiento. Es una suma que el prestamista cobra al prestatario por el riesgo que corre. Cobrar por un riesgo es razonable en muchas profesiones, pensemos en policías, guardaespaldas o en un pescador de perches que se juega la vida en las rocas. Sin embargo, estos ejemplos implican trabajo, arriesgar la vida; mientras que el *periculum sortis* no entraña riesgo físico para el prestamista, precisamente porque éste no trabaja. Tomás de Aquino no dice nada explícito sobre este título. Es extraño, en efecto, este silencio, porque para el prestamista el riesgo es real. El punto es que, de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás, lo que el prestamista perdería sería una posibilidad abstracta de ganancia, que no va más allá de lo que el dinero vale en acto. Precisamente por ello, la prenda es suficiente para garantizar la justicia del contrato. La prenda garantiza la recuperación del valor actual del dinero.

Titulus morae. Legítima una compensación pecuniaria sumada al capital, cuando el prestatario no paga al prestamista de acuerdo al plazo estipulado. Es el motivo que invocaban quienes administraban los montes de piedad para cobrar intereses por el retraso en el reembolso. De alguna manera se asimila al *damnum emergens*, pues la justificación de la compensación pecuniaria que se cobra al prestatario es una reparación al daño que ha provocado la demora en el pago.

Obviamente, el *titulus morae* puede ser abusivo. Este sería el caso, por ejemplo, del usurero Shylock en *El mercader de Venecia*. El usurero presta dinero a Antonio poniendo como condición que, si la suma prestada no se le regresa en el tiempo estipulado, Shylock tendrá derecho a cobrarse con una libra de carne de Antonio. La compensación va mucho más allá del daño causado por la pérdida del capital prestado.

Tomás tampoco dice nada explícito al respecto. Sin embargo, en *S. Th.* II-II, q. 78, a. 2 ad 6, se advierte que “si el prestatario, en garantía del dinero que se le ha prestado, pignora alguna cosa cuyo uso puede ser valorado en dinero, el prestamista debe deducir el uso de cosa pignorada en la restitución de aquello que se le prestó”. En otras palabras, lo que se deja en prenda no puede ser usufructuado por el prestatario, salvo que esa utilidad se reste del monto principal. De no hacerlo, se estaría cobrando un tipo de interés.

No está de más decir que la sociedad mercantil no cae dentro de los parámetros de usura. El motivo es relativamente claro. El socio que aporta el dinero al mercader o al artesano también corre el riesgo de perder su dinero si el negocio fracasa. El socio no está transmitiendo el dominio del dinero sino que, por el contrario, lo conserva. Precisamente porque lo conserva, si las naves del mercader naufragan, el socio que aportó el dinero también pierde su capital (cfr. *S. Th.* II-II, q. 78 a. 2 ad 5). En la sociedad mercantil el riesgo es compartido.

VI. CONCLUSIÓN

Al comentar la cuestión 78, se suele poner mucha atención en la distinción entre bienes con cuyo uso se consumió el objeto y bienes en los que se puede separar la propiedad de la consumición. Y es correcto, esta distinción es el eje de la cuestión en torno a la cual se articulan los argumentos contra la usura. Esta distinción será también clave en autores como Domingo de Soto quien en *De iustitia et iure*, libro VI, cuestión 1, artículo 1, la utiliza como columna vertebral de su argumentación.

No obstante, en esta cuestión es igualmente importante la concepción del dinero como potencia. Precisamente porque el dinero es posibilidad y no actualidad, no se puede vender sino al precio nominal. El prestamista no puede vender *hic et nunc* lo que podría hacer con ese dinero. Para Tomás, el dinero es potencia pasiva y, por ende, estéril sin la mediación del agente. La única manera en la que el dinero puede valer más es por el trabajo que el agente le añade. Esto explica, me parece, por qué Tomás insiste en que *per se* la usura es injusta. El dinero, en cuanto dinero, esto es, en cuanto instrumento de intercambio, es mera posibilidad y, por ende, estéril.

En consecuencia, no hay un término medio virtuoso en la usura, como sí lo puede haber en otras transacciones comerciales. La justicia conmutativa, por ejemplo, se vive cuando el comerciante vende al justo precio. La determinación del justo precio, es decir, del precio establecido según la justicia, depende de un sinnúmero de circunstancias. No es éste el caso del préstamo por interés que, para santo Tomás, siempre es injusto. También Francisco de Vitoria es de esta idea. En su *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, cuestión 78, artículo 1, Vitoria considera que la usura es *secundum se iniustum*, porque vende lo que no existe.

No obstante, tanto Vitoria como Soto, aunque fieles a Santo Tomás, aceptan que por títulos extrínsecos puede recibirse un módico interés (Garrán, 1989, p. 125). Es lógico que fuese así. El entorno económico había variado radicalmente

desde la época de santo Tomás, y si bien la usura era *per se* condenable para Vitoria y Soto, es igualmente cierto que el dinero, como objeto artificial, había adquirido nuevas posibilidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducido por Ana Malla. Pamplona: EUNSA, 2000.
- . *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducido por Ana Malla y Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNSA, 2002.
- . *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducido por Ana Malla. Pamplona: EUNSA, 2001.
- . *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Turín: Marietti, 1964.
- . *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Turín: Marietti, 1964.
- . *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analiticorum Expositio*. Turín: Marietti, 1964.
- . *In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*. Turín: Marietti, 1966.
- . *Secunda Secundae Summa Theologia* (1897). Roma: Typographia Polyglotta, 1897.
<https://archive.org/details/operaomniaiussui09thom/page/ii>. Consultada el 23 de septiembre del 2019.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Traducido por Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- . *Política*. Traducido por Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Finnis, John. “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”. *Revista Persona y derecho* 28 (1993): 9-26.
- Garrán Martínez, José María. “La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo Soto”. *Anales de estudios económicos y empresariales* 4 (1989): 123-132.
- . “El préstamo con interés y la usura en el pensamiento de Domingo de Soto: Un ejemplo de confrontación entre la moral y la economía en el siglo XVI”. *Dikaosyne: revista semestral de filosofía práctica* 27 (2012): 49-76.
- González, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1998.
- Janssen, Louis. “Ontic Evil and Moral Evil”. En *Readings in Moral Theology*, vol. I, editado por Charles E. Curran y R. McCormick. Nueva York: Paulist Press, 1979.

- Ramos Gómez-Pérez, Antonio. *El análisis sobre la usura en la “Suma teológica de Tomás de Aquino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Ramos Umaña, Leonardo. “Asesinar, robar y fornicar: los absolutos morales en Aristóteles”. *Praxis Filosófica Nueva serie* 46 (2018): 199 - 219.
- Rivadeneira, Jesús Eduardo. *La influencia de Aristóteles en el pensamiento económico de Tomás de Mercado*. Tesis de maestría inédita. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 (a publicar).
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Madrid: Instituto de Estudios políticos, 1968.
- . *Summa Theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961-1963.
- Van Arke, Dik. “The Usury and Labour Ethics”. En *The Drawing of the Mark of Cain*, 425-455. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Vitoria, Francisco de. *Vitoria. Political Writings*. Editado por Anthony Pagden y Jeremy Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wood, Diana. *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Widow, Juan Antonio. “La ética económica y la usura”. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 10 (2004): 15-45.
- Zagal, Héctor. *Método y ciencia en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz, 2005.

Héctor Zagal Arreguín
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
Augusto Rodin 498, Insurgentes Mixcoac
03920 Ciudad de México (México)
<https://orcid.org/0000-0002-6774-5248>

