

RELIGION Y DERECHO. MENTALIDADES Y PARADIGMAS

BARTOLOMÉ CLAVERO

Departamento de Historia del Derecho
Universidad de Cádiz - Jerez

«C'est le peuple du monde (l'Angleterre) qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté.»

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, XX, 7.

Ejemplares científicas y responsabilidades polémicas

Se cumplen ya ochenta años de la publicación por Max Weber de su controvertido estudio acerca de la significación del protestantismo en la génesis del capitalismo¹; ochenta años de un dilatado debate que parece desde luego haber interesado a la historia de la cultura religiosa más que de la jurídica. *Religion and the Rise of Capitalism* es título que en seguida se le conecta²; no, en cambio, el correspondiente para la historia del derecho: *Law and the Rise of Capitalism*³; el primero, debido como bien se sabe a Tawney, se sitúa efectivamente en el ámbito de sus dilemas, mientras que el segundo, realizado más tardíamente por Tigar y Levy, quiere ya responder a otra especie de motivaciones: a unos planteamientos confesadamente marxistas que entienden deberse a una historia de relaciones sociales y no de mentalidades, que era al fin y al cabo la que en este respecto ocupaba a Weber⁴.

1. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (rep. 1971), 20, 1904-1905, ps. 1-54, y 21, 1905, ps. 1-110, e, intercalando alguna nota de respuesta a sus primeros críticos, en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*,¹ Tubinga 1920-1921, I, ps. 17-206, y eds. posteriores exentas de esta última versión, que ya apareció póstuma.

2. R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, Nueva York-Londres 1926, y eds. posteriores, la *standard paperback* desde 1938, que es la que utilizo.

3. MICHAEL E. TIGAR y MADELAINE R. LEVY, *El derecho y el ascenso del capitalismo*, México 1978; título original citado de 1977.

4. Lo puntualizaba justamente, frente a malentendidos que siguen arraigados, EPHRAIM FISCHOFF, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. The History of a Controversy*, en *Social Research*, 11, 1944, ps. 53-77. Y no se entrará ahora por supuesto en tal historia, que por lo demás Fischoff tampoco aquí ofrece hasta su momento. Algunas intervenciones se hallan recopiladas, y otras catalogadas, incluidas colecciones anteriores, en *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protes-*

Una presentación editorial del volumen de Tigar y Levy anuncia: «Contra Tawney y Max Weber, muestran que la teoría legal de la burguesía insurgente fue anterior a la reforma protestante y constituyó un ingrediente ideológico esencial de la revolución burguesa», presumiendo que así se solventa a su favor una tradicional controversia del marxismo⁵. No ha sido para estas cuestiones efectivamente raro el contraste entre la concepción cerradamente materialista de Marx y la abiertamente culturalista, o entonces espiritualista, de Weber⁶, no sabiéndose a quién se le ha venido haciendo con ello mayor injusticia, pero, no sólo la presunta victoria, sino también en este caso el mismo combate, no debiera realmente dejarse sin comprobación.

Más que atacarla, Tigar y Levy ignoran de hecho la problemática religiosa de Weber, evaporada en su exposición histórica por obra del derecho o, más en concreto, por fuerza de un derecho romano que viene a sustituir a la ética protestante en la virtud conformadora de una sociedad donde pudiera generarse el capitalismo; según esta visión, la cuestión habría de centrarse anteriormente en la época medieval, cuando este derecho pugnó con éxito contra unas ideas religiosas que condenaban como usura beneficios económicos o contra un derecho canónico que se formara bajo dichas ideas pero que finalmente llegó a plegarse al mismo empuje del mercado; según esto, la doctrina moral de la religión cristiana representaría, desde los siglos bajomedievales y ya por lo tanto en el catolicismo, un enorme esfuerzo intelectual por sortear, predicándolo, el principio religioso de dicha prohibición de la apropiación económica, por cuanto a la misma iglesia ya le aprovechaba, desvaneciéndose la significación social de la religión para imponerse la del derecho: la de un «derecho romano» que sería constitutivamente «mercantil» y, como tal, «burgués»⁷.

tantismus-Kapitalismus-These Max. Webers, Frankfurt am Main 1973; las principales que se produjeron en vida de Weber han sido coleccionadas por JOHANNES WINCKELMANN, *Die protestantische Ethik*, II. *Kritiken und Antikritiken*, Munich-Hamburgo 1968.

5. Texto en portada de la ed. mexicana por cuyo estilo —«legal» por «jurídico»...— puede sospecharse que ya figura en la original, que no he visto. La traducción parece muy inmediata para haberse recogido de alguna recensión.

6. Era tendencia especialmente avalada por el principal introductor al inglés de la obra de Weber, Talcott Parsons, pero que también se veía generalmente correspondida del lado marxista: GEORG LUKÁCS, *El asalto a la razón* (1953), Barcelona 1976, ps. 485-500. NORMAN BIRNBAUM, *Conflicting Interpretations on the Rise of Capitalism: Marx and Weber*, en *British Journal of Sociology*, 4, 1953, ps. 125-140 (y en *Seminar* cit., ps. 38-64), introduce ya matices que peor se recuperan precisamente entre historiadores: HERBERT LÜTHY, *La banque protestante en France de la révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution* (1959-1961), París 1970, II, p. 752, para entrar también en el debate weberiano.

7. Entre otros elementos que aquí menos interesan, tratan estos extremos los autores desde los primeros apartados de su exposición, con suficiente indicación —«Derecho romano» y «El Derecho canónico y la Iglesia católica romana»— en los epígrafes del sumario. Aunque dicen seguir el *uniform system of citation* de las revistas jurídicas de

Pese a ello, y al mismo anuncio del libro, Tigar y Levy colacionan en su apoyo el testimonio de Tawney, pero la cita de concordia puede resultar no poco engañosa. Ya su relativa indiferencia para con la religión no había antes tenido una equivalente correspondencia para con el derecho; Weber valoraba notoriamente la tradición de derecho romano como uno de los factores decisivos para la formación de la racionalidad contemporánea, capitalismo incluido, y por su parte Tawney se tomaba concretamente más en serio la misma problemática de la usura, entendiéndola no sólo como una evasión moral, sino también como una regla jurídica cuya aplicación y cuyo desenvolvimiento respondieran a algo más, o a algo distinto, que al cinismo de la conveniencia. En la época bajomedieval europea habrían coexistido una mentalidad y un derecho de tendencia efectivamente antimerchantil con un notable desarrollo del comercio, por lo que todavía no puede descartarse alguna incidencia de la ulterior reforma protestante en la génesis del capitalismo, de hecho así desaparecida del campo de visión de aquellos otros autores⁸.

Comienza a perfilarse en esta ahora real confrontación un problema previo, ciertamente básico, que atañe exactamente al derecho: el problema de la entidad del orden jurídico imperante en la Europa bajomedieval; un orden que, para unos, representa el derecho romano y que, para otros, parece todavía identificarse con una doctrina más religiosa, implicando esto también un disentimiento radical acerca de su signo social. Puede que, así planteadas las cosas, el historiador del derecho más solvente tienda a encogerse de hombros, pues bien sabe que el orden que entonces rige es el de un *utrumque ius* precisamente caracterizado por constituir una composición de ambos elementos: derecho romano-canónico, pero mal se conduciría con esta inhibición, pues sigue realmente existiendo el problema fundamental de la entidad y la tendencia de estos elementos y del complejo que forman, lo que desde luego competé a este especialista, que ya no es poco.

Y dejemos a Tigar y Levy, que sencillamente ignoran la existencia de esta especialidad, como podemos dejar a Tawney, que otra era a la postre su cuestión; acudamos a las monografías que estudian más especializada-mente las cuestiones señaladas que tocan al derecho a fin de que podamos

las mejores universidades norteamericanas, resulta bien difícil conocer por sus mismas referencias el apoyo de sus posiciones; alguno hay, como veremos.

8. Dadas las generalidades, tampoco será precisa para Tawney indicación de páginas, o menos para él todavía por el uso editorial en estas otras latitudes de buenos índices de materias, con entrada muy desglosada en este caso de la voz *usury*. Tawney se interesa por la cuestión en mayor grado que, como veremos, Weber, tendiendo también a un superior aprecio de la doctrina escolástica, a lo cual no es ajena su orientación de fondo al fin y al cabo anticapitalista; pero con su simpatía, incluida su famosa caracterización de Marx como «el último de los escolásticos», también acusa Tawney una menor conciencia respecto a Weber del problema de las mentalidades históricas, que aquí precisamente interesará.

extraer nuestras propias conclusiones. Parece que con ello también dejamos a Weber, pero tan sólo suspendemos su presencia, que ya esta misma literatura más especializada se ocupará de devolvérsola.

Un principio de fraternidad: la doctrina de la usura

Se detecta ante todo, por esta literatura, el sumo interés y la extrema seriedad de la doctrina religiosa bajomedieval en el punto de la usura, concebido en un sentido bastante lato o que precisamente se expande a medida que se concreta a cuestiones más prácticas en unos términos que resultan jurídicos tanto como morales, o que tanto quieren dirigir conciencias y orientar costumbres como más coactivamente regir la vida social.

Para esta doctrina, la *usura* es más que usura; es *superabundantia* en actos de crédito contraria al mandato evangélico, ya traducido en términos contractuales, «Mutuum date nihil inde sperantes», pero es también falta no menos indebida de correspondencia en una serie no bien delimitada de operaciones económicas: «Quidcumque sorti accedit, quodcumque velis ei nomen imponas», *usura* es; «ubi amplius requeritur quam datur», *usura* se produce. Lo que exceda al capital, lo que sobrepase la contraprestación de cualquier forma que se le denomine, es usura. El concepto de este ilícito, religioso tanto como jurídico, es tan elástico que no se define por sí mismo, sino por la determinación en principio tasada de las excepciones en las que otra cosa se permite:

Feuda, fideiussor, pro dote, stipendia cleri,
Venditio fructus, cui velle iure nocere,
Vendens sub dubio, pretium post tempora solvens,
Poena nec in fraudem, lex commissoria, gratis
Dans, socii pompa: plus forte modis datur istis⁹.

El principio es el de la *usura*, esto es, el de la condena del beneficio; la excepción, su admisión. O aún más, el propio beneficio económico es el que en sí mismo quiere en todo caso proscribirse, por motivación religiosa de trascendencia jurídica; los casos exceptuados no conllevan doctrinalmente su admisión, sino reconocimiento de supuestos donde debe darse una compensación para restablecerse precisamente la debida correspondencia de prestaciones: se admite el *interesse*, no el beneficio que siempre sigue considerándose como *usura*; e *interesse* significa lo que su etimología indica:

9. T. P. McLAUGHLIN, *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, en *Mediaeval Studies*, 1, 1939, ps. 81-147, y 2, 1940, ps. 1-21; en concreto, I, ps. 95-98, y 125 para estos versos mnemotécnicos que encierran la doctrina elaborada entre los siglos XII y XIII; su catalogación tampoco será definitiva, entrando todavía luego algún importante concepto, pero no nos interesan ahora particularmente los casos.

no todavía interés que acreciente el capital, sino el valor que media entre una y otra contraprestación y que debe de sumarse a la inferior para recomponerse el equilibrio. Esta diferencia entre usura e interés es originalmente de naturaleza, no de grado: «Interesse, id est, non lucrum, sed vitatio damni»¹⁰.

Dicho en términos menos negativos: toda operación tiene en principio su *iustum pretium* que religiosamente debería respetarse; la doctrina de la usura considera una cara de la moneda en cuyo más positivo anverso parece que se sitúa esta otra del justo precio. El paralelismo no es completo, por cuanto que ya no lo permiten las diferencias de tradición entre uno y otro tópico —más religiosa en aquel caso, más jurídica en éste—, pero en los siglos bajomedievales ambas doctrinas tienden de hecho a complementarse. Menos rígida también la del justo precio, admite desde luego unos mayores márgenes de determinación de valores, pero ya dentro de unos límites cuya existencia ante todo ahora predica este imperativo de proscripción de la usura. Podrá privilegiarse, por su misma forma más positiva de manifestación, el motivo del *iustum pretium*, o más en general todavía el de una *iustitia commutativa* que contendría este principio de equivalencia, pero la cuestión religiosa de la usura sigue alentando en estas doctrinas más jurídicas, animando su mismo desenvolvimiento¹¹.

Mas se ha puesto seriamente en duda, y precisamente por los estudios tanto el más completo de estas doctrinas como el más monográfico de la del justo precio¹², que una tal simbiosis entre pensamiento religioso y jurídico se hubiera realmente producido; lo que entonces, desde este otro planteamiento, no puede menos de apreciarse es una radical «contradicción» en el seno de una doctrina como la de derecho canónico que si, como religiosa, parte de una condena del beneficio económico, de hecho adoptaría durante los siglos XII y XIII, como jurídica, los principios de diverso signo de la tradición de derecho romano; tamaña contradicción se habría resuelto por la distinción de campos: el foro interno religioso, o *ius poli*, donde se confinaría dicha condena, y el foro externo jurídico, o verdadero *ius fori*, donde ya imperarían principios mercantiles; pero ello es una mera suposición para la que ninguna evidencia histórica, a tal efecto preciso, sabe encontrarse: habría jugado esta distinción «implícitamente»¹³. El me-

10. T. P. McLAUGHLIN, *Canonists on Usury* cit., I, ps. 122-127, 140-142 y 145-147.

11. JOHN T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge (Massachusetts) 1957, ps. 82-99 y 397-398, pero con tendencia a separar la cuestión de la usura de la del justo precio, que sería entonces precio de mercado, lo cual le fue criticado incluso por reseñas favorables a sus mismas posiciones, como puede verse en el *reading* de OVIDIO CAPITANI, *L'etica economica medievale*, Bolonia 1974, ps. 24-46.

12. El estudio citado de Noonan y el de JOHN W. BALDWIN, *The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists and Theologians in the 12th and 13th Centuries*, en *Transactions of the American Philosophical Society*, 49-4, 1959.

13. J. W. BALDWIN, *Theories of the Just Price* cit., ps. 57-58.

canismo, más sencillamente, no ópera así en la época; la contradicción parece haberla puesto la propia investigación.

La misma jurisprudencia de derecho romano tampoco es tan claro que responda en esta época a unos principios enteramente ajenos a la doctrina religiosa; así, puede por ejemplo constatarse que el capítulo de la *laesio enormis*, de la posibilidad de rescisión del negocio por desproporción importante en las contraprestaciones o conculcación grave del principio de justo precio, sufre en este período una significativa evolución que tiende precisamente a generalizarlo, alterándose con ello las mismas coordenadas de las relaciones contractuales: «su desenvolvimiento medieval transforma radicalmente su carácter» produciéndose una verdadera «revolución jurídica» en su campo¹⁴. Por mucho que no quiera verse, tal especie de transformación sólo puede responder a la incidencia de la propia doctrina religiosa, con su preocupación última por proscribirse la usura en su sentido más dilatado. Aunque también existe un problema de cronología: indicios de mayor distinción entre unas y otras doctrinas, civiles y canónicas, pueden mejor detectarse en una primera fase, no llegando su integración más completa, aunque siempre con la diversidad de base de sus tradiciones tópicas e institucionales, hasta entrado el siglo XIV¹⁵; mas tampoco por ello tal problemática religiosa viene dejándose de hacer sentir en este campo desde el mismo siglo XII¹⁶.

¿Pero no había en esta época una doctrina de derecho romano distinta a la de derecho canónico e independiente en todo caso de la religión? ¿No representaba dicha doctrina precisamente una posición mercantil frente al motivo religioso de prohibición del beneficio económico bajo el concepto de usura? La evidencia histórica es la de que tal doctrina, en tal modo, simplemente no existe. No hay en la época una doctrina jurídica realmente ajena a la religiosa; en toda la materia de contratos, lejos de mantenerse un principio de libertad mercantil¹⁷, pesan de una u otra forma, incidiendo

14. J. W. BALDWIN, *Theories of the Just Price* cit., ps. 22 y 27, y no entro en su análisis más concreto de este cambio, que requeriría ulterior discusión, distrayéndonos.

15. T. P. McLAUGHLIN, *Canonists on Usury*, cit., I, ps. 84-95.

16. GABRIEL LE BRAS, *La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XIIe-XVe siècles)*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV-2, 1950, col. 2336-2372, con la bibliografía anterior; LUCIANO DALLE MOLLE, *I contratti di cambio nei moralisti del secolo XIII alla metà del secolo XVII*, Roma 1954; FABIANO VERAJA, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo*, Roma 1960; JEAN IBANES, *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIIIe siècle*, París, 1967; JOHN GILCHRIST, *Church and Economic Activity in the Middle Ages*, Londres-Nueva York 1969; RAYMOND DE ROOVER, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, París-Montreal 1971; AMLETO SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Roma 1977; PAOLO NARDI, *Studi sul banchiere nel pensiero dei glossatori*, Milán 1979, ps. 238-264.

17. Concepto de *freedom of bargaining* sobre el que, presumiéndose su existencia desde el derecho romano antiguo del que ahora se heredaría, gira toda la exposición de Baldwin: su sustento documental ya se reduce a pocas expresiones ocasionales del texto

sustantivamente, los principios más refractarios o menos favorables al desenvolvimiento del comercio y de las finanzas. El derecho romano se considera desde luego la máxima expresión de orden social en estos siglos, pero un derecho romano así ya doctrinalmente adaptado en su más sustanciosa jurisprudencia a la religión también entonces imperante. Y desde luego que existe relación para nuestras cuestiones, en sus aspectos tanto jurídicos como religiosos, entre la cultura antigua y estos tiempos bajomedievales¹⁸, pero las categorías ahora decisivas, aun con un largo tiempo de gestación cultural, sólo en esta época se imponen en el propio mundo de la doctrina jurídica, con esta misma relativa fusión de tradiciones y motivos.

En la tradición de la doctrina puede haber continuidad de tópicos, pero menos de categorías; en la jurisprudencia romana antigua la problemática del *interesse* se refería a supuestos de compensación bastante más limitados y, sobre todo, mucho menos trascendentes o apenas interesantes para el conjunto del orden social¹⁹; el notabilísimo desenvolvimiento del mismo tópico en la época bajomedieval igualmente ha de relacionarse con su nueva posición en el campo de los principios más importantes para la determinación de este orden, con unas implicaciones antes desconocidas: cuestión que ahora «est una de difficilioribus totius Codicis et habet materiam profundissimam et longissimam» por su relación, ahora, con el tema canónico de la usura²⁰.

Y otro tanto podría en efecto decirse de la doctrina del *iustum pretium* o de otros tópicos no menos vecinos, como ya se nos indicaba respecto a la *laesio enormis* cuyas mismas modificaciones hubieron de afectar a todo el transfondo de la materia de contratos; los juristas se basan de continuo en el derecho romano, en el que al fin y al cabo se sustenta entonces su

romano. J. T. NOONAN, *Scholastic Analysis of Usury* cit., p. 99, se apoya en el trabajo de Baldwin, aun todavía inédito, para defender su referida ecuación entre justo precio y precio de mercado, pero tampoco llega a este extremo de reducir prácticamente a nada —o a cuestión de fuero interno como hemos visto— su misma temática de la usura.

18. KENNETH S. CAHN, *The Roman and Frankish Roots of the Just Price of Medieval Canon Law*, en *Studies in Mediaeval and Renaissance History*, 6, 1969, ps. 3-52; PIER GIOVANNI CARON, «Aequitas» romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell'«aequitas» canonica, Milán 1971, que fue tópico importante para el predominio civil de la doctrina canónica e interesante a nuestra particular cuestión: NORBERT HORN, *Aequitas in den Lehren des Baldus*, Colonia-Graz 1968, ps. 191-201. Y la misma doctrina ya se ocupó de forzar los datos para reforzar la tradición incluso en los apartados más inverosímiles: CHRISTIAN BERGFELD, *Essai d'établissement de la théorie du droit du change à partir du droit romain*, en *Confluence des droits savants et de pratiques juridiques (Colloque de Montpellier, 1977)*, Milán 1979, ps. 263-276.

19. DIETER MEDICUS, *Id quod interest. Studien zum römischen Recht des Schadensersatzes*, Colonia-Graz 1962.

20. HANS JOSEF WIELING, *Interesse und Privatstrafe vom Mittelalter bis zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, Colonia-Viena 1970, p. 2, tratando su mayor parte de los aspectos generales de la doctrina del *interesse*.

propia autoridad, pero, para la consideración de las cuestiones que ya escapaban a este derecho o que manifiestamente se encontraban en unas condiciones poco adaptables al mismo, no dejan de acudir al más religioso derecho canónico, por entonces no menos autorizado y al que entonces se sentían no menos subordinados: la idea de composición de un *utrumque ius* operaba realmente en nuestro campo²¹.

Esta era la teoría, pero ¿representaba propiamente el derecho de la época? ¿Regía efectivamente la vida social de estos siglos, con el desarrollo del comercio y de las finanzas que realmente conocieron? ¿Respondía verdaderamente a estos principios el orden colectivo de aquellos tiempos? No puede desde luego negarse que entonces constituían el *ius* estas doctrinas de los derechos romano y canónico, doblegándoseles otros ordenamientos de inferior nivel: «Porque los logros son vedados por el Vieyllo et Nuevo Testamento, ordenamos por fuero que, si acayesciere que algún cristiano, menospreciando los mandamientos de Dios, prestare a logro...»²², con lo que no dejaba de responder regularmente a la teoría el orden jurídico en su manifestación normativa, pero ¿la práctica le seguía? ¿Era éste realmente el orden social?

Absurdo sería por supuesto pensar que nada escapaba a este derecho, pero las evidencias no abonan sin más el escepticismo. La misma religión ya puede perseguir y lograr entonces una incidencia luego, y antes, impensable; es la época, desde el siglo XI, en que se impone por ejemplo una noción más individualizada de la responsabilidad en su mismo campo, con la idea del purgatorio, que implica la anticipación al juicio final de uno personal previamente redimible con la institución de las indulgencias, administradas por la iglesia, y con la reglamentación de un sacramento de la confesión igualmente individual, atribuyéndose ahora también a los propios eclesiásticos la facultad de absolución; como es también la época en la que comenzará a desarrollarse un concepto más militante o menos pacífico de la misma ética religiosa, con la introducción del proceso inquisitivo, o de indagación y persecución activa, por el que podrá luego fundarse la propia inquisición²³. Con todas las posibilidades de control social que así

21. UDO WOLTER, *Ius Canonicum in Iure Civili. Studien zur Rechtsquellenlehre in der neueren Privatrechtsgeschichte*, Colonia-Viena 1975, ps: 100-128, pese a su misma tesis de influencia sólo sectorial del Derecho canónico en el civil.

22. Son expresiones del Amejoramiento de Navarra de 1330 que intencionadamente escojo por ser territorio en el que el planteamiento convencional de «la recepción del Derecho romano» sin religión mejor muestra sus deficiencias. Otras indicaciones sobre la imposición en nuestro caso de la doctrina de la usura pueden encontrarse en MARJORIE GRICE-HUTCHINSON, *El pensamiento económico, en España, 1177-1740* (1978), Barcelona 1982, ps. 47-82, y, sobre aspectos más concretos de la práctica social, AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS, *Las garantías reales en el Derecho histórico español*, I, Santiago de Compostela 1977, ps. 263-309.

23. HAROLD J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Massachusetts) 1983, ps. 165-198; ITALO MEREU, *Il metodo in-*

en la época se habilitaban, la cuestión de la usura ya será una de las más atendidas en la nueva doctrina penitenciaría e inquisitorial, dilatándose enormemente el séptimo mandamiento en el que, como forma de robo, se incluía, y una de las tratadas con mayor severidad, con tipificación de pecados mortales, absoluciones reservadas, requisito de restitución, o de donación a la iglesia en caso de incertidumbre sobre los perjudicados, etc. Y no sólo es empeño de la iglesia, comprometiéndose bajo su misma doctrina también otras instituciones, aun con notables altibajos, en la represión de la usura²⁴.

Mas es ésta todavía una vertiente más negativa de penalización de conductas inducidamente marginales; aparece así la figura del usurero entonces, junto con la de la prostituta, como la que más claramente debe ser objeto cuando menos de reprobación²⁵, de cuya forma su presencia puede llegar también a ser tolerada como mal menor, no resultando con todo su caso propiamente relevante en orden a la apreciación del grado efectivo de vigencial social de la doctrina de la usura. Más significativa debe considerarse desde luego la circunstancia de que menos represivamente la misma doctrina va imponiéndose en la generalidad de los sectores sociales, no siendo regularmente desafiada por aquellos que se dedican al comercio y a las finanzas, que adaptan realmente a la larga sus negocios a las condiciones jurídicas establecidas desde supuestos canónicos²⁶, al tiempo que la misma doctrina no deja tampoco de facilitar las cosas adaptándose a su vez, me-

quisitorio tra ideologia ed effettività nella dialettica del potere dell'Europa continentale, en Diritto e Potere nella Storia Europea (IV Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto), Florencia 1982, II, ps. 1127-1147.

24. T. P. McLAUGHLIN, *Canonists on Usury* cit., II, ps. 1-21; BERNARD SCHNAPPER, *La repression de l'usure et l'évolution économique (XIIIe-XVIe siècles)*, en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 37, 1969, ps. 47-75; JEAN DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París 1983, ps. 246-255 y 478-480, con esbozo de un muestreo estadístico en p. 477: nuestro capítulo de la usura puede llegar a abarcar a fines de la edad media cerca del 40% de espacio en casos significados de la literatura pastoral y confesional; en la moderna vendría a igualarse, entre el 15 y el 20%, con el de la lujuria. Otros ocupan posiciones bastante más discretas.

25. PIERRE MICHAUD-QUANTIN, *Les catégories sociales dans le vocabulaire des canonistes et moralistes au XIIIe siècle*, p. 183, en sus *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma 1971, ps. 163-186 (trad. en *Ordenes, estamentos y clases. Coloquio de Saint-Cloud*, 1967, Madrid 1978, ps. 83-100).

26. R. DE ROOVER, *L'Evolution de la lettre de change, XIVe-XVIIIe siècles*, París 1953, historiador de la economía que precisamente se ha significado por su sensibilidad ante nuestra cuestión: JULIUS KIRSHNER, *Raymond de Roover on Scholastic Economic Thought*, en R. DE ROOVER, *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe*, Chicago-Londres 1974, ps. 15-36 (versión algo ampliada en *Annales. E. S. C.*, 30, 1975), con su bibliografía (ps. 367-375). Pero el medio de asimilación subordinada más importante de comercio y finanzas sería desde luego el de la autonomía corporativa, bajo matrícula, de los propios mercaderes, no existiendo —o al menos yo no conozco— un estudio de los consulados, y sobre todo de su margen efectivo de creación de derecho, desde esta perspectiva; la carencia todavía pesa en los mismos apuntes de FRANCESCO GALGANO, *Historia del Derecho Mercantil* (1976), Barcelona 1980, ps. 37-65.

diante los mecanismos de correcciones y excepciones admitidos desde temprano, a las condiciones económicas de efectivo desenvolvimiento de las relaciones mercantiles²⁷.

La simbiosis entre religión y derecho también alcanzó a la economía, que sufre así sus transformaciones, pero manteniéndose esta forma de determinación de un sistema social compulsivo que partía de la primera, y no de la última. Aun de forma sumamente compleja, un cierto principio religioso de fraternidad, proscriptivo de la explotación mediante la economía, imperaba en esta sociedad; regía realmente una fraternidad religiosa a la que repugnaba la mera idea de que se produjesen transferencias de valor o efectos de expropiación por la actividad puramente económica en cualquiera de sus formas o expedientes. Es difícil ciertamente de reconocer a primera vista esta fraternidad en la sociedad bien conflictiva, muy discriminatoria y no poco mercantilizada de la época, pero sus teóricos más orgánicos se empeñan en predicarla y, lo que es desde luego más importante, sus instituciones, también las económicas, responden realmente, aunque de forma no siempre primaria, a sus imperativos. Aunque los hombres en su caso no la sintieran, la sociedad ya la impondría. Era éste un «paradigma central» de esta sociedad, por el que se estructuraban algunas de sus más «axiales instituciones»; era ésta una mentalidad socialmente institucionalizada: una mentalidad bien significativa de la propia estructura de fondo de la sociedad²⁸.

El debate y el espíritu de Weber

La investigación de nuestro tema no siempre ha respondido desde luego al incentivo del debate weberiano, pero, aparte ya de que sus resultados puedan de nuevo conducirnos a él, algunos de sus momentos más significados procuraron situarse en sus presupuestos o definirse frente a ellos. El estudio más monográfico de la teoría del justo precio se presenta en unos términos revisionistas: la doctrina jurídica medieval, y la canonista tanto como la civilista, no respondería propiamente a un planteamiento religioso de signo anticapitalista, por lo que no lo sería tanto la novedad luego atribuida a la ética protestante²⁹, pero ya hemos notado cómo son éstas preci-

27. J. T. NOONAN, *Scholastic Analysis of Usury* cit., ps. 199-362, sobre los desenvolvimientos postmedievales, aun con una tendencia a exagerar su alcance que habremos de discutirle.

28. BENJAMIN NELSON, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (1949), Chicago-Londres 1969, añadiendo esta edición nuevo debate y bibliografía, aparte del propio término de *paradigm*, reconocidamente debido a Thomas S. Kuhn, a sus estudios de las *scientific revolutions* desde finales de los cincuenta.

29. J. W. BALDWIN, *Theories of the Just Price* cit., ps. 5-8, coincidiendo sustancialmente la posición de Noonan, cuyos estudios se realizaron paralelamente en los años cincuenta.

samente las suposiciones que menos se sostienen sobre la propia evidencia histórica.

La relación entre el tema de la usura y la problemática de Weber tiene realmente nombre y apellido: Benjamín Nelson; su *Idea of Usury* ya se presentaba, en demérito de su propia originalidad, como *a footnote* a la obra de Weber, habiendo posteriormente convertido casi en una obsesión su reivindicación, durante una época reiteradamente a propósito de esta cuestión histórica de la usura³⁰. Y esto pese a que el propio Weber prácticamente no se había interesado por el asunto, centrándose en aspectos menos inmediatamente sociales de la ética religiosa³¹, pero Nelson consideraba que, con todo, habría justamente identificado Weber el momento y la forma como, con el protestantismo, se iniciara el cambio de paradigma social que, entre otros efectos, ulteriormente implicaría la quiebra y el abandono, con todos sus corolarios, de la doctrina de la usura³². Esto es lo que se negarían a constatar todos aquellos que han rechazado el planteamiento weberiano por entender que nunca la religión habría tenido la incidencia social que así se presume³³ o que, en todo caso, ya vendría respondiendo desde época medieval a supuestos más modernos³⁴.

Hay un «modo jurídico» de abordar la realidad en la época medieval que, para Nelson, mal se entiende desde los supuestos del «modo económico de análisis» actual, que alimentan tales otros planteamientos; la prohi-

30. B. NELSON, *Idea of Usury* cit., ps. XI, XVI y, para referencias de otras páginas tuyas que en más de una ocasión traen a Weber al mismo título, 257-258 y 273-275.

31. Aunque a Nelson le agrade menos recordarlo, en su *Protestantische Ethik* Weber otorga escasa relevancia a la cuestión de la usura (ed. *Archiv*, I, p. 9), llegando más claramente a negarle, incitado por algunas críticas, importancia histórica (ed. *Gesammelte Aufsätze*, ps. 27 y 56-58); realmente no se introdujo en el problema, aun conociendo exposiciones ya valiosas como la de WILHELM ENDEMANN, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlín 1874-1883 (rep. 1962); pesaba en Weber especialmente el prejuicio de un Derecho romano «racional» y, como tal, sustantivamente incontaminado de la parte más religiosa del Derecho canónico.

32. B. NELSON, *Idea of Usury* cit., ps. 233-247.

33. El mismo R. DE ROOVER, con toda su apreciación desde la historia de la economía de la problemática de la usura, se resiste a aceptar dicho cuadro de incidencia de la religión, rechazando por ello explícitamente el planteamiento de Weber: *The Scholastic Attitude toward Trade and Entrepreneurship* (1963), en *Business, Banking and Economic Thought* cit., ps. 337-345 (también en M. J. Kitch ed., *Capitalism and the Reformation*, Londres 1967, ps. 95-103). Apreciando por su parte el peso de la religión, se resiste a considerarlo por causa de la usura en la materia de contratos H. J. BERMAN, *Law and Revolution* cit., ps. 245-250, en la línea de anticipar la mercantilización del orden civil frente a la propia visión de Weber.

34. En general, la revaluación histórica del Derecho canónico, en sí procedente, suele por lo común solaparse con la indicada modernización de su imagen desde época medieval, impidiéndose ya así la consideración de la discontinuidad cultural apreciada por Weber: H. J. BERMAN, *Law and Revolution* cit., p. 550, pese a su misma catalogación de la reforma protestante como una revolución (ps. 18-23).

bición de la usura no tendría alguna explicación social, como la de quererse proteger al campesinado frente a la carga de los préstamos, y tampoco económica, como la de considerarse estéril el dinero para impedirse el crédito de consumo incentivándose el de producción³⁵, sino que derivaría de una motivación más estrictamente moral por la más seria adopción de un principio que, como religioso, no precisaría de otra fundamentación, definiéndose con indiferencia a sus propios efectos. Toda la doctrina que parte de la prohibición de la usura para irse complejamente adaptando al empuje del comercio y de las finanzas no representa un cúmulo de subterfugios, sino un esfuerzo por someter el mundo a su moral, con relativo éxito³⁶.

El planteamiento de Weber merecería en concreto según Nelson revalorizarse por la contraposición resultante, no sólo entre mentalidades medieval y moderna, sino también, o mejor, entre protestantismo y catolicismo más propiamente dicho. Se ha querido ver una plena modernización de la doctrina, con raíces ya medievales, en el casuismo católico moderno, sobre todo en el más laxo probabilismo jesuítico³⁷, pero Nelson insiste en un matiz que entiende esencial: «Hay una gran diferencia entre las concesiones puntuales y el resuelto abandono de una vieja moralidad en nombre de una nueva conciencia»; «adaptaciones y modernizaciones se produjeron en los dominios católicos, y a veces de rasgos extraordinariamente libertarios, pero en su espíritu y su esencia radicalmente diferían de los cambios habidos bajo el protestantismo»; en unas latitudes resistía y se defendía

35. Son ideas que suelen colacionarse y que circulan con cierto éxito, ya desde el pasado siglo, al quererse dar una explicación de la doctrina de la usura entendida en el modo más limitado de prohibición del préstamo a interés: no se prohibiría en todo caso, sino sólo cuando explota al pobre, según el argumento más religioso, o, para el más económico, cuando el préstamo se destina estérilmente al consumo; pero no merecen ahora discutirse por cuanto que estas distinciones ya adolecen de una deficientísima base filológica; o lo merecerían como signo del problema de mentalidad que veremos. J. T. NOONAN, *Scholastic Analysis of Usury* cit., ps. 394-396 y 400-408, critica las formulaciones más burdas de estas teorías, pero mantiene a su vez todavía la idea de fundamentación económica de la doctrina canónica hasta el punto de atribuirle una distinción keynesiana entre dinero y capital por la que en el fondo habría sido siempre favorable al capitalismo.

36. B. NELSON, *The Medieval Canon Law of Contracts, Renaissance «Spirit of Capitalism» and the Reformation «Conscience»: A Vote for Max Weber*, en *Philomates. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, La Haya 1971, ps. 525-548; los «modos» en p. 537.

37. Es idea bastante común, la usual realmente en manuales y exposiciones más generales o menos especializadas en el punto (baste, por más matizado y distante de apologes, el testimonio de un clásico como JOSEPH A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, 1954, Barcelona 1971, ps. 133-146: la teoría del interés capitalista se iniciaría pese a todo con la baja escolástica), pero también monográficamente abonada, muy en particular por el *Scholastic Analysis* de Noonan, y no menos en fin favorecida por circunstancias que luego diremos.

el paradigma de la usura mientras que en las otras quebraba y se marginaba³⁸.

No deja aún de reconocerse que el protestantismo, sobre todo en su primera época, pudo mostrarse más riguroso que el catolicismo en la misma materia de usura, tendiendo a rechazar aperturas ya producidas por su propia incongruencia con los principios que se predicaban³⁹, pero en todo caso, y desde el comienzo de la reforma protestante, se fueron sensiblemente introduciendo los elementos de cambio de conciencia que llevarán a la subversión religiosa del paradigma social donde dicha prohibición de la usura se comprendía. En la línea que mostrara Weber, pero también más allá de lo que él mismo concibiera, a estas circunstancias de mayor calado, y no a motivos que se aislen de la estructura de conciencia, habrá de atenderse para el planteamiento de nuestra misma cuestión⁴⁰.

La revaluación de la óptica de Weber ha podido en estos años producirse incluso desde posiciones menos centradas en estos fenómenos de «espíritu»⁴¹, pero a nosotros ahora precisamente nos interesa en tal dimensión ideológica de conciencia y de mentalidad, y en tales mismos términos de

38. B. NELSON, *Idea of Usury* cit., ps. 26 y 246; *The Early Modern Revolution in Science and Philosophy: Fictionalism, Probabilism, Fideism and Catholic Prophetism*, en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht 1968, III, ps. 1-40.

39. Frente al propio Nelson, CHARLES H. GEORGE, *English Calvinist Opinion of Usury, 1600-1640*, en *Journal of History of Ideas*, 18, 1957, ps. 455-474, gozando también la idea de predicamento, incluso como réplica a Weber cuando éste ya se basara fundamentalmente en ella para despreciar como vimos el mismo tema de la usura.

40. B. NELSON, *Idea of Usury* cit., ps. 73-108; *Canon Law of Contracts* cit., ps. 541-546; *Conscience and the Making of Early Modern Cultures: «The Protestant Ethic» beyond Max Weber*, ps. 11-19, en *Social Research*, 36, 1969, ps. 4-21. Y no sólo en este punto ha ido Nelson, con toda su devoción, *beyond Weber*, abriendo realmente perspectivas al centrar la transformación cultural europea más en la revolución científica del XVII conectada todavía con la espiritual del XVI, como puede apreciarse en una colección de sus trabajos: B. NELSON, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main 1977 (de los citados sólo se recogen *Early Modern Revolution* y el corto epílogo de *Idea of Usury*), de utilidad también por su bibliografía integrada comprendiendo los escritos del propio Nelson, lo que no está demás pues este autor se ha caracterizado por su forma de publicar en mosaico, con piezas de trazado irregular y encaje saltuario.

41. Por lo antes visto, puede sobre todo interesar su constatación en el ámbito del marxismo: CHRISTOPHER HILL, *Protestantism and the Rise of Capitalism*, en su *Change and Continuity in 17th-Century England*, Londres 1974, ps. 81-102, en línea francamente weberiana (originalmente aparecido en un homenaje a Tawney, 1961), o ERIC J. HOBBSBAWM, evolucionando de un rechazo de la posición de Weber (*En torno a los orígenes de la revolución industrial, 1954-1961*, Buenos Aires 1971, p. 76) a una mayor receptividad (*Industria e Imperio*, 1968, Barcelona 1977, p. 291). Tras una sugerencia de GEORGE LICHTHEIM, *El marxismo. Un estudio histórico y crítico* (1961), Barcelona 1971, p. 438, la revisión de las relaciones del marxismo con Weber se mueve también a nivel teórico durante los años sesenta: ANTHONY GIDDENS, *Marx, Weber and the Development of Capitalism*, en *Sociology*, 4, 1970, ps. 289-310 (y en *Seminar* cit., ps. 65-96).

matriz weberiana: en la génesis del capitalismo ha debido resultar esencial —no por ello determinante, lo que Weber tampoco pensó⁴²— un cambio de paradigma que puede caracterizarse como el transcurso entre una ética «medieval» de intervención social y una ética «moderna» de distinto concernimiento. En este cuadro de mentalidades entra también indudablemente nuestra cuestión jurídica.

Un paradigma social: de nuevo la usura

Debe interesar a la propia historia del derecho esta historia de mentalidades, que no es tampoco la especialidad así hoy llamada o que bajo dicha rúbrica suele ahora cultivarse, realmente dotada de bastante menor sentido de la incidencia histórica de su propio objeto. En las mentalidades, como en todo, cabe ciertamente una historia episódica, que a nuestro propósito no revistiría mayor interés, como cabe también una historia en sí intransitiva, incapaz de hecho de trascender su objeto; no son estas historias de mentalidades, sino aquella que sepa efectivamente conectarse con la dimensión más general del cambio de la propia estructura social sin descuidar por ello su objeto, la que aquí debe interesar, y especialmente la que por tal vía sea capaz de situar la formación de los paradigmas contemporáneos, percibiendo los históricos⁴³.

Una historia en nuestro caso interesa de la mentalidad religiosa más refractaria al capitalismo que, a través precisamente de su significación para el orden social de una determinada época mediante su imposición jurídica, la sitúe en su momento y pueda ulteriormente analizar su más intrínseca evolución y propio cambio, no como fenómeno ideológico, sino como componente precisamente de una estructura social que puede variar de posición tanto como de contenido por las mismas transformaciones del sistema, en buena parte además cognoscible por dicho mismo elemento. Interesa así

42. ¿Y habrá todavía de recordarse que su contribución no se significa por el señalamiento de relaciones entre protestantismo y capitalismo, lo que no era por lo demás siquiera idea original suya, sino por la forma como las concibió, introduciéndose en el análisis de la incidencia social de fenómenos de conciencia con bastante antelación a la moda menos solvente de la historia de las mentalidades? Pero no es cuestión aquí de la memoria de Weber, que ni necesita ni en este pleito le falta abogado.

43. PATRICK H. HUTTON, *The History of Mentalities: The New Map of Cultural History*, en *History and Theory*, 20, 1981, ps. 237-249, encareciendo por ello que la más interesante historia de las mentalidades no es precisamente la que se cultiva en los círculos de *Annales*, pese a su entender a los mismos Bloch y Febvre, sino la que han podido de diverso modo ofrecer, también por cuanto ilumina la conformación histórica del mundo contemporáneo, Philippe Ariès, Norbert Elias o Michel Foucault, en relación a mi juicio, no al suyo, de justicia creciente. Y podrían añadirse otros nombres de aún mayor solera, como el del mismísimo Weber: PHILIP ABRAMS, *History, Sociology, Historical Sociology*, ps. 3 y 6-7, en *Past and Present*, 87, 1980, ps. 3-16, prefiriendo para su ilustración más actual, que así en efecto confluye con el marxismo, principalmente la obra de E. P. Thompson.

para la historia el estudio de mentalidades no como nueva especialidad, sino como nuevo método.

Interesa en sí el fenómeno de mentalidad como paradigma social: interesa la determinación del *social meaning*, en su sentido menos restrictivo, de los tópicos culturales de mayor relevancia en esta sociedad histórica. La noción ya se ha aplicado, no exactamente a nuestra cuestión de la usura, pero sí a otra más general que pertenece a su mismo campo: a la de la aparición de formas nuevas de espiritualidad cristiana en los siglos bajomedievales, comprendiéndoseles dentro precisamente de un proceso de integración subordinada en la misma sociedad feudal de nuevas formas económicas⁴⁴; los mismos cambios en la vida religiosa responderían y contribuirían, durante los últimos siglos medievales, al encuentro entre una doctrina de la usura que afinaba su alcance y una economía mercantil que en análoga medida se adaptaba a sus condiciones⁴⁵. Y no es cuestión de intenciones, como ya antes justamente se nos decía que sólo había motivación religiosa en la doctrina de la usura, sino de significaciones; no es cuestión de conciencia individual, sino de paradigma social: de estructura inconsciente de la mentalidad.

¿Dónde queda nuestro punto? ¿Dónde el más específico *social meaning* del motivo de la usura? ¿Qué alcance realmente le corresponde como paradigma social de una época histórica? Repasemos: si un principio general sentaba entonces la doctrina era el de la ilicitud del beneficio económico, una condena que desde luego tampoco en la práctica era ni definitiva ni absoluta, admitiéndosele bajo diversos conceptos, pero que como tal principio ciertamente se sostenía; con ello cuando menos se colocaba bajo sospecha o entredicho las actividades que lo produjeran. Pero no era el beneficio económico la única forma existente de transferencia descompensada de valores, o ni siquiera lo era entonces la principal. La doctrina de la usura condenaba exactamente esta forma de enriquecimiento a costa del prójimo mediante actividades mercantiles y financieras, pero no otras posibles, o no otras que precisamente predominaban en la época.

Puede discutirse el grado de incidencia efectiva del principio de proscripción de la usura en la materia de contratos que interesan a estos nego-

44. BARBARA H. ROSENWEIN y LESTER K. LITTLE, *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities*, en *Past and Present*, 63, 1974, ps. 4-32.

45. L. K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval* (1978), Madrid 1983, rezando más justamente el título original *Religious Poverty*. En la literatura más especializada se ha llegado a la más extremosa atribución directa de un paradigma de mercado, retorciendo su misma problemática de la usura, a estas corrientes: GIACOMO TODESCHINI, «*Oeconomica Franciscana*»: *Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 12, 1976, ps. 15-77, que justamente discuten J. KIRSHNER y KIMBERLY LO PRETE en *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 13, 1984, ps. 233-286, aun sin confrontar planteamientos más matizados, y de argumento menos filológico, como el de L. K. Little.

cios, pero no podrá negarse que la afectan, mientras que en cambio la posibilidad de extensión a otra vertiente menos contractual de las relaciones sociales, las formas más directas de expropiación mediante la renta en su sentido más general también comprensivo de tributos y servicios, no resulta llanamente concebible; allí donde la explotación habría de resultar más evidente, el problema religioso no existe. Si alguna vez, por cuanto que también podían entrar en el campo de los contratos, se plantea la comparación entre el *mutuum* y la *locatio*, no se hace para cuestionar la legitimidad de la segunda, como fuente de renta, sino para abundarse en argumentos que, pese a la misma similitud, diferencien bien al uno como contrato gratuito y a la otra como relación onerosa, justificatoria de raíz de un trasvase de valores que en el primero no cabría ⁴⁶.

Lo que en una vertiente, la que más genéricamente podemos llamar de relaciones señoriales, se consagra, en la otra, de actividades de mercado, de principio se condena. La consagración de partida de la licitud de la renta, en su sentido más extensivo o como categoría precisamente contrapuesta al beneficio con su forma directa de determinación y obtención, se produce por la misma doctrina de la propiedad inmueble que, lejos de concebir una disponibilidad en el mercado, la estructura conforme a una división jerarquizante de dominios entre señores y campesinos, cuya relación es la renta, y una vinculación en familias y linajes que más establemente procura reproducir dicha misma relación ⁴⁷. La cuestión de licitud ni siquiera cabe, cuando es precisamente la que de entrada se aplica respecto a las relaciones de mercado.

La explotación presumiblemente más visible es la que escapa a la cuestión de licitud porque es la que responde a los supuestos estructurales de clases de esta sociedad, donde ya la misma iglesia se arroga el derecho a mantenerse directamente de renta; es realmente entonces la menos visible. Esta cuestión de licitud se aplica a otras formas de expropiación sobrevenidas precisamente por cuanto que pueden negativamente afectar a las ya consagradas; toda actividad económica resultó bajo sospecha y sometida por la doctrina a un detenido análisis que distinguía y discriminaba conforme a los intereses más estructurales de una renta señorial que no dejó de sentirse amenazada. La legislación canónica lo manifestaría del modo más paladino a lo largo del siglo XIII: porque las iglesias se están empobreciendo con continuos endeudamientos tanto propios como de sus campesinos, se impone la cruzada contra la usura; ésta estaría devorando tanto las almas

46. B. CLAVERO, «*Interesse*»: Traducción e incidencia de un concepto en la Castilla del siglo XVI, ps. 77-92, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 49, 1979, ps. 39-97.

47. PAOLO GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padua 1968; B. CLAVERO, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid 1974.

como las propiedades de los cristianos, que llegan por ello a desatender el mismo pago del diezmo⁴⁸.

Es una cuestión de competencia entre la renta y el beneficio y de subversión de los supuestos de la primera por los del segundo, o una cuestión de lucha de clases si quiere más clásicamente decirse y al tiempo olvidarse que la explotación se ejerce en todo caso, de una u otra forma, sobre el campesinado; pero no es una cuestión de eliminación de contrarios, o de lucha sin cuartel; dicho en términos prosopopéyicos, la primera, la renta, condena moralmente al segundo, el beneficio, tanto como en la práctica se reduce a dominarlo jurídicamente, por cuanto que realmente de él también precisa, en una sociedad de tráfico creciente, o de él también se vale, en unas eventuales condiciones de acumulación. Al fin y al cabo, como decíamos, ambos participan en último término de una misma explotación sobre un mismo conjunto de la población.

La renta deficiente debe también encontrar modos de superar la coyuntura, como la renta excedente, colocaciones a su vez rediticias: no faltarán formas onerosas de crédito al alcance de todos, y no sólo de los comerciantes matriculados en consulados, pero que serán formas precisamente miméticas de la propia renta territorial, con efectos tan elocuentes como el de privilegiar la posición del deudor frente a la parte que se beneficia. En todo caso, mediante la institución de los censos o mediante la separación corporativa de los mercaderes, el beneficio de hecho se admite de forma que impide su imposición sobre la renta o su expansión en perjuicio estructural de este otro modo más jurídico de expropiación⁴⁹.

Afirmación estructural de la renta y negación doctrinal del beneficio: reproducción bajo nuevas condiciones de un determinado modo de explotación social; la doctrina canónica de la usura parece con todo un buen paradigma del sistema social que, con raíces anteriores, se impone en la Europa bajomedieval o, dicho seguramente mejor, un elemento realmente paradigmático de la mentalidad social correspondiente a dicho sistema⁵⁰. La propia fraternidad religiosa era un componente de este mismo paradigma: era la explotación mediante la economía, y no mediante el derecho, la que así se condenaba; eran las formas de explotación que directamente pueden imponerse en el orden jurídico las que quedaban consagradas frente a aquellas

48. T. P. McLAUGHLIN, *Canonists on Usury* cit., p. 110; G. LE BRAS, *Doctrine ecclésiastique de l'usure* cit., col. 2239-2342.

49. B. CLAVERO, *Prohibición de la usura y constitución de rentas*, en *Moneda y Crédito*, 143, 1977, ps. 107-131.

50. Lo que no ha dejado al menos de apuntarse por quienes mejor han penetrado en la estructura precisamente no económica de dicha mentalidad: OTTO BRUNNER, *La «casa grande» y la «oeconómica» de la vieja Europa* (1958), p. 91, en sus *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Buenos Aires 1976, ps. 87-123, pese a concluir alineándose con el entendimiento en clave antimarxista del propio weberismo y, en otro orden de cosas, a los problemas de traducción que ya asoman en los mismos títulos, aquí deficientemente resueltos, pero arduos ciertamente en el caso.

otras que estructuralmente precisan del juego del mercado, así más desamparadas o menos legitimadas.

La religión no es que dictara el derecho, interfiriéndose sobre toda la otra tradición más técnica de derecho romano que ya permitía una más matizada materialización de sus mismos principios; o la religión ni siquiera constituía primariamente derecho, representándolo más bien tal otra tradición pero así precisamente modulada: este mismo derecho histórico no podrá entonces con todo comprenderse sin tal especial transfondo de una determinada ética religiosa.

Protestantismo y catolicismo: la transvaluación

Convjene desde luego verificar el verdadero contraste de paradigmas o la auténtica «transvaluación» que se producirá en la historia europea, y no exactamente entre las llamadas edades media y moderna, sino más bien entrada esta segunda o, para la generalidad del continente, incluso a su final⁵¹. Podemos ahora limitarnos a pocas cosas, como a contemplar la formulación del nuevo paradigma en el momento en que primeramente de forma más nítida se define: siglo XVII, Inglaterra, Thomas Hobbes, *Elements of Law*. No se le encuentran ya sentido a las distinciones escolásticas en materia de justicia; la *distributive justice* sólo debe consistir «en la distribución de nuestros propios beneficios a nuestro propio arbitrio» sin otra obligación que la determinada por los contratos libremente asumidos: «la injusticia consiste en la violación del compromiso, no en la desigualdad de la distribución»; y la *commutative justice* no puede tampoco hacerse radicar en la equivalencia de los valores que se intercambian, pues no debe haber más ley en los contratos que la de la voluntad de las partes que entre sí, según su conveniencia, libremente se componen. La injusticia, en fin,

consisteth not in the inequality of the things changed or distributed, but in the inequality that men, contrary to nature and reason, assume unto themselves above their fellows⁵².

51. *Transvaluation of values* es el sintagma un tanto redundante que acuñara Nelson para el cambio de paradigmas (remisiones dentro de la voz *Ethics* en el índice de materias de *Ida of Usury*), y un tanto también recargado de conciencia o realmente desatento para con la vertiente inconsciente de la propia noción de paradigma, rasgo que comparten otros conceptos personales de este autor, bien que no faltando ciertas modulaciones correctivas como mejor puede detectarse en *Ursprung der Moderne*, con una autobiografía intelectual de presentación. El mismo, como ya apuntamos, no ha dejado tampoco de evolucionar hacia un retardo de la fase decisiva, no de la gestación, del propio acontecimiento de la transvaluación.

52. THOMAS HOBBS, *Tripas*, II. *De Corpore Politico or the Elements of Law* (1640), I,3,5; p. 98 en sus *English Works*, ed. Sir William Molesworth, Londres 1839-1845 (rep. 1966), IV, ps. 77-228.

Una verdadera inversión se ha producido: la razón y la naturaleza repudian ahora la desigualdad institucionalizada y abonan aquélla que económicamente pueda producirse; rechazan que a unos hombres les quepa arrogarse una superioridad sobre sus semejantes, como la que legitimaba de raíz la renta en el paradigma del *utrumque ius*, y propugnan que todos los hombres pueden en términos de igualdad relacionarse en el mercado: «Es de derecho natural que se comercie y se trafique libremente»; toda la problemática de la usura queda así conjurada por el nuevo paradigma, realmente inconcebible desde sus presupuestos: «La injusticia no consiste en la desigualdad del intercambio». Se impone el sinalagma de mercado, desapareciendo la equidad canónica⁵³.

La religión no está tampoco ausente del nuevo paradigma; la libertad mercantil es también expresión de una forma determinada de entender la ética religiosa como competencia ante todo de la conciencia personal, verdadera *law of nature* frente a toda la intromisión escolástica; desde estos supuestos se puede igualmente entrar en una interpretación individual de las escrituras, a la que tampoco falta Hobbes, extrayéndose motivos que fundamenten la libertad del cristiano y desapareciendo vestigio alguno de la tradicional problemática de la *usura*. Pero el papel de la religión ya es también con todo bastante pasivo: su misma posición estructural ya se ha alterado con el mismo cambio de paradigma⁵⁴.

El paradigma no deriva ahora ciertamente de la religión, pero su misma concepción es factible por un cambio producido en ella: y aquí entra desde luego el protestantismo. Hobbes no ha inventado sus motivos religiosos, que son por supuesto característicamente protestantes. En los medios católicos la sustitución del paradigma no sólo será bastante más tardía, sino también mucho más trabajosa y en buena parte subrepticia; en el derecho canónico, por haber de velarse una verdadera ruptura en su tracto; en el derecho ya menos religioso de los Estados contemporáneos, por amortiguarse en su caso el mismo choque con una religión menos evolucionada⁵⁵.

53. HOBBS, *Elements of Law*, I,3,12; ps. 101-102 ed. Molesworth.

54. HOBBS, *Elements of Law*, I,4,12 y I,5; ps. 109 y 111-116 ed. Molesworth, en cuyo índice de materias (vol. XI) no aparecen voces relativas a la *usura*. En su *Idea of Usury*, Nelson así puede ignorarlo, pasando a las expresiones de Blackstone más beligerantes con esta doctrina canónica («monkish superstitions and civil tyranny») o también a la todavía más directa *Defense of Usury* de Bentham, pero pienso que el anterior silencio de Hobbes resulta, no sólo más elocuente, sino también más significativo. El estudio del nuevo paradigma de mercado lo inicia en Hobbes justamente en cambio C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo* (1962), Barcelona 1970.

55. Lo han estudiado bajo diversas perspectivas J. T. NOONAN, *Scholastic Analysis of Usury* cit., ps. 377-393, y B. NELSON, *Idea of Usury*, ps. 124-134; el primero con mayor detenimiento pero también más pálidamente, al entender que el cambio viene produciéndose desde época medieval y presumir (ps. 398-400) que el núcleo dogmático católico no ha sufrido sustanciales alteraciones a lo largo de toda esta historia; y el segundo, identificando a mi entender mejor el propio cambio y su momento para el caso

Toda la temática de la usura se había convertido en un capítulo esencial de una moral religiosa, con la dilatación ya sabida del correspondiente mandamiento; su mismo casuismo moderno, bien obligado, no dejaba a su modo de acentuar el fenómeno. Y luego, ante la evidencia de que el derecho de los mismos países católicos rompía con este paradigma desde las revoluciones iusliberales⁵⁶, la propia iglesia deberá a su vez sufrir una penosa adaptación que vaciara este capítulo. En gran parte, a lo largo del siglo XIX, la evolución es bastante discreta: se comienzan a evacuar reservadamente consultas en el sentido de que no se molestase por esta cuestión la conciencia de los fieles, soslayándose rigores anteriores:

Sacra Poenitentiaría diligenter ac mature perpensis dubiis propositis, respondendum censuit Presbyteros, de quibus agitur, non esse inquietandos quousque Sancta Sedes definitivam decisionem emiseric, cui parati sint se subijcere, ideoque nihil obstare eorum absolutióni in Sacramento Poenitentiae. Datum Romae in Poenitentiaría, die 16 septembris 1830⁵⁷.

El nuevo pronunciamiento más bien se eludirá, pero ya va al tiempo así produciéndose la resignación al cambio, abandonándose unos principios. La doctrina religiosa entrará ahora en un delicado proceso de relectura de la tradición a la luz un tanto encubierta del nuevo paradigma, o de una distinción sobre todo, como puente de conexión, entre *usura e interés* por

del catolicismo, pero considerándolo con mucha mayor superficialidad que el previo del protestantismo, y desdibujándolo también un tanto con su más genérico motivo conductor de transcurso histórico entre la fraternidad tribal, donde entraría la doctrina de la usura, y la enajenación universal, donde anidaría el mercado, comprendido el juego de palabras, entre *brotherhood* y *otherhood*, para el que no encuentro versión castellana.

56. Ocupándonos básicamente la cuestión de mentalidad, hemos de dar aquí por supuesto el alcance más sustantivo de esta revolución en el campo precisamente o en la dirección del liberalismo civil, erradicando de la misma estructura social el complejo de los motivos que venimos encontrando, desde la prevalencia señorial hasta el corporativismo consular (aunque un derecho mercantil, ya de otra forma, pueda mantenerse), desde la fiscalidad redivicia hasta el crédito por cambio (aunque la propia fórmula, y poco más, pueda también subsistir), desde la vinculación del dominio hasta la rescisión por lesión (aunque algún derecho, como el catalán, quiera conservar la reliquia), etc., etc. Y no se me oculta desde luego que esta idea de *revolución iusliberal* dista de ser pacífica, pero su mismo debate no hace ahora al caso. El volumen sobre *Derecho y Revolución* de H. J. Berman que venimos citando tampoco nos resuelve la nota: su propio concepto de revolución resulta más variopinto (desde la que califica como *Papal Revolution*, que viene a equivaler a la imposición medieval del *utrumque ius* y que es realmente la que le interesa, hasta la soviética), defendiendo además la existencia de una más sustanciosa tradición jurídica a través o por debajo de las mismas revoluciones, salvo la última, que ya la pondría en peligro.

57. MARCO MASTROFINI, *Tratado de la Usura* (1831), Barcelona 1859, p. 27, siendo ésta una de las publicaciones que, promocionada y difundida, más contribuyeron al cambio católico de paradigma.

razón de grado, y no de naturaleza; la transformación de mentalidad en el mismo interior de la religión católica así puede efectuarse tan progresiva como vergonzantemente hasta su final aceptación, ya en este siglo, del principio protestante de la conciencia personal que mejor cuadra con el nuevo paradigma. Quienes todavía defienden desde posiciones católicas la doctrina tradicional de la *usura* se encontrarán perplejos entre una iglesia que no puede condenarles, pero que tampoco les presta apoyo, y una sociedad que realmente no les entiende, aunque pueda apreciar en casos el aliento anti-capitalista de su misma predicación⁵⁸.

La religión católica se ha retirado de este campo del derecho o, por mejor decir, ha debido abandonar la materia de contratos, pudiendo todavía resistir en otras como la de familia, potenciando otros mandamientos; con el mayor control institucional de esta religión, y con su superior apego a una tradición realmente formada en los siglos bajomedievales, deberá en su ámbito producirse una separación más radical con el derecho o, por lo menos, con algunos de sus aspectos más fundamentales; habiendo aquí el derecho debido previamente escindirse de la religión que no evolucionaba a su paso o que no respondía del mismo modo a los imperativos de una revolución, puede aquí más fácilmente constituirse durante un tiempo la misma religión en trinchera de resistencia y, lo que no es menos importante aunque en menor medida se advierta, quedar mayormente desasistida en estas sociedades de alguna ética la nueva economía de mercado, con toda su actual trascendencia para todo el conjunto del orden social.

La forma como se produce el cambio de paradigma en el campo religioso, con su marcada diferencia entre el protestantismo y el catolicismo, tampoco será en último término indiferente para este nuevo orden social, pese a la misma translocación de la religión en su estructura o a la más concreta circunstancia de que ésta ya ha iniciado su retirada del campo jurídico. Que una ética de la conciencia personal no esté en el ámbito católico presta para suceder a una religión de la intervención social, ya sin función y sin sentido, no es un factor de poca importancia para un orden jurídico que, como el contemporáneo, puede prescindir de toda moral, esto es, ha-

58. El caso bien significativo de las obras y del apostolado de Jeremiah O'Callaghan lo relata B. NELSON, *Idea of Usury*, cit., ps. 124-132 ya también citadas. Y ello además pese a que en efecto el mantenimiento de una postura netamente antiusuraria por parte de la iglesia podía ahora fácilmente conectar con sentimientos populares: B. SCHNAPPER, *Usure sauvage et capitalisme domestiqué dans la France du XIXe siècle*, en *Religion, Société et Politique. Mélanges en Hommage à Jacques Ellul*, París 1983, ps. 344-355; pero esta derivación eclesiástica tampoco extrañará cuando se conocen las raíces de reacción nada popular de su misma doctrina contra la usura. Que la misma podía ciertamente haber calado en la sociedad y confluído con posiciones menos elevadas, se detecta incluso en el caso de más temprana superación del paradigma canónico: E. P. THOMPSON, *La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII* (1971), ps. 128-129, en su *Tradicón, revuelto y conciencia de clase*, Barcelona 1979, ps. 62-134.

cerlo tanto las instituciones políticas desde el Estado como los ciudadanos libres en el mercado, en una forma históricamente inédita. Pero en todo caso ya son éstas, aun con todo su alcance, cuestiones secundarias en comparación con el anterior significado de la religión para el mismo derecho⁵⁹.

Especialidades y generalidades: un programa

Para nuestra cuestión de especialidades, y volviendo al inicio, ¿debe con todo tratarse, para la génesis del paradigma contemporáneo, de una historia de la religión o de una historia del derecho? ¿Ha sido beneficiosa para la ciencia histórica la tendencia detectada a cifrarse en el primer objeto, y no en el segundo, la referida cuestión? En todo caso, no sería ahora tampoco solución la de pasar del uno al otro; no es al derecho aisladamente que debiera ahora ceñirse el tema, ya por la misma improcedencia, no menos detectada, de su distinción histórica. De forma desde luego nada simple pero no poco efectiva, derecho y religión han concurrido durante un tiempo a la conformación de un mismo sistema compulsivo de ordenación social, siendo entonces éste, para la correspondiente época, el que debe de constituirse en objeto de estudio con toda su compleja integridad. El problema sigue radicando en que las palabras no cambian porque las cosas cambien; es bien conocido de la lingüística comparada el fenómeno de la demarcación discontinua de términos continuos, pero aquí esto mismo interesa en su vertiente diacrónica más desatendida: dichas especialidades históricas no pueden pretender identidad por razón de objeto.

Puede todavía que se encuentre en mejores condiciones de partida la historia del derecho que la de la religión, o que pueda todavía mejor abordarse el problema desde el primer objeto que desde el segundo. La circunstancia de habersele centrado en la religión no depende desde luego exclusivamente, o ni siquiera primordialmente, de razones científicas; todavía en ella, con sus diversas confesiones históricas, pueden producirse por encima del mismo cambio de paradigma verdaderas identificaciones, estorbando esto de hecho la misma investigación por la dificultad que se introduce para detectarse el propio cambio. El derecho histórico difícilmente levanta hoy

59. No cabe desde luego tratar aquí este tema para el caso prototípico de España, pero debe dejarse señalado que ni siquiera se encuentra debidamente planteado en la historiografía al uso, con todas sus escuelas y tendencias, acerca del liberalismo español. En el siglo XIX, desde Jovellanos o Martínez Marina hasta, por ejemplo también, Gumersindo de Azcárate (como exponentes del nuevo paradigma, porque el problema ya empieza por quererse identificar «liberales» en la Ilustración por signos de desahogo más superficiales, o por pretenderse encontrar en el krausismo español, esto es, en la mejor representación del nuevo paradigma en nuestro caso, los orígenes de un socialismo o de algo siempre ya diverso al liberalismo civil), las relaciones entre sentimiento religioso y doctrina jurídica son realmente dramáticas, por el mismo esfuerzo de integración que se dio a contracorriente de una iglesia que prefería la irresponsabilidad. Pero es una historia, como digo, por hacer.

pasiones, aun cuando todavía existan quienes rinden culto a su particular idea del derecho romano, mientras que en cambio, aun ya no siempre muy reconocidamente, la religión histórica lo hace; fácilmente todavía se toma como imputación de responsabilidad, o como mérito también según los casos, la indicación de relaciones de uno u otro signo entre una confesión y el capitalismo, animándose dicha misma fijación de objeto⁶⁰. El personal concernimiento del investigador en la suerte de su asunto no es desde luego un efecto raro en la historia de la religión, aunque tampoco sea la misma especialidad la que precisamente lo produzca ni resulte así tampoco una exclusiva de ella⁶¹.

Pero ya decimos que no es solución programar *Law* donde antes *Religión*; con el mero cambio de terreno la cuestión de paradigmas sigue fácilmente escapándose; se pierde aún el problema de mentalidad que fundamentalmente planteara Weber y cuyo interés resulta finalmente crucial para el complejo histórico de la ciencia social, o para toda ella en verdad. Cualquiera de sus especialidades, fijado su objeto, se manifiesta realmente incapaz de hacerse con esta precisa cuestión del cambio de paradigma que compromete a la propia investigación; cada especialidad así constituida tiende a crear, servil a su objeto, su particular «modo de análisis», como decía Nelson, que, si puede tal vez acercarse al que más convenga a un momento histórico, en caso alguno servirá para el estudio del cambio que al conjunto de la historia importa. La historia del derecho crea su «modo jurídico de análisis» como la historia de la economía su «modo económico», éste más anacrónico a medida que nos alejamos de la actualidad, aquél si nos acercamos, cuando debe tratarse precisamente de esta elaboración metodológica a partir, no de la verticalidad o el paralelismo de las especialidades historiográficas, sino de la horizontalidad y la integración de los sistemas históricos, esto es, conforme, no a la profesión que cultiva la historia, sino a la misma evidencia que la historia le rinde.

60. Y aún hay su continuación: THELMA McCORMACK, *The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism*, en *British Journal of Sociology*, 20, 1969, ps. 26-76 (Y en *Seminar* cit., ps. 225-240).

61. El mismo valioso volumen de Noonan, que quería como ya vimos salvar el continuo dogmático de la tradición católica, no resulta todavía totalmente ajeno al propósito del ya secular proceso de cambio de paradigma en este ámbito, en las circunstancias más recientes de relanzamiento de la democracia-cristiana que debe ya situarse a todos los efectos en un contexto, civil tanto como políticamente, liberal: la idea clave de su estudio es la de que en la escolástica siempre hubo un fondo «favorable to capitalism» cuyo mismo desarrollo «approved all the basic financial mechanism of a capitalist society» (p. 408). Aún más claramente, y llegando a desaparecer nuestra cuestión, MICHEL NOVAK, *On the Governability of Democracies: The Economic System. The Evangelical Basis of Social Market Economy*, en L. Lombardi Vallauri y G. Dilcher (eds.), *Cristianesimo, Secolarizzazione e Diritto Moderno*, Milán 1981, I, ps. 497-525, en cuyo simposio además la incidencia histórica de la religión en materia civil parece efectivamente reducirse al derecho de familia.

Es una cuestión de mentalidad para el análisis histórico, o lo es ante todo para el propio historiador. Nelson nos lo decía a propósito de la cuestión de la *usura*: el empeño por interpretarla económicamente incapacita para entenderla; la mentalidad contemporánea no puede dar cuenta de ella; el «modo económico de análisis» comprende mal una cuestión históricamente configurada bajo otras categorías. Para el historiador el problema metodológico inicial sería el de lograr desprenderse de su propia mentalidad, en el sentido no de las más conscientes ideologías, donde entran las mismas identificaciones religiosas antes señaladas, sino también, o sobre todo, de los paradigmas más inconscientes, a los debidos efectos de poderse abordar la cuestión histórica desde el mismo punto primordial de elaboración del «modo de análisis» que realmente corresponda al sistema en estudio conforme a sus propios paradigmas. La historia de las mentalidades como método, según ya decíamos, y no como nuevo objeto o, mucho peor aún, como nueva especialidad: he aquí la cuestión.

¿Sobran entonces las especialidades? Su misma experiencia también parecería indicarlo: más se afirman en su singularidad, más se pervierten entre representaciones gratuitas y alucinatorias; el derecho sin la religión, como sin la economía si estuviéramos considerando esta otra vertiente, no puede realmente hacer historia porque de identidad histórica carece; hará ficción; y tanto valen las viceversas. Historia más integral se precisa de los órdenes sociales compulsivos, con la diversidad de sus elementos y la heterogeneidad de su composición, o más básicamente historia de los paradigmas sociales determinantes de dichas mismas variables, pero no particularizada y escindidamente historia de tales elementos; aunque a estas otras y tradicionales historias les cabe desde luego reconvertirse en aquéllas más comprensivas, o realmente fundarlas, de no rehuir las correspondientes cuestiones primarias acerca de la entidad y la posición de su más inmediato objeto en el seno de los distintos sistemas históricos, según ya entonces les sería inexcusable.

Se necesitan dichas historias de paradigmas, de órdenes y de sistemas, pero en base así también a las especialidades más objetuales existentes y no como profesiones nuevas ni, mucho menos aún, como asignaturas, lo que al fin y al cabo, con una u otra denominación, ya ocurre, sin resultados apreciables de esta índole, en las facultades menos clásicas de ciencias políticas, sociológicas o similares. Se necesitan aún estas otras historias particulares y a partir de sus propios objetos, como ciencias especializadas de los mismos que comiencen por determinar y situar sus paradigmas; lo que no se precisa, o lo que de por sí no se justifica, es la historia sustantiva sin particular objeto, llámese universal, general, total o como se quiera. Se justifican las ciencias de estos objetos que, lograda dicha determinación de paradigmas, pueden y deben hacerse historia, trascendiéndose con ello su misma conformación actual al así reducirlos y ubicarlos, pero en caso alguno sin más disolverlos según la peor tendencia de la historia que hoy predica

dicha misma ambición de superar especialidades. Dicho para la historia del derecho: sólo puede ésta alcanzar sustantividad reafirmandose de partida en su propio objeto hasta el punto de poder identificarse con la misma ciencia del derecho así emancipada, al situarse realmente en la historia, de sus servidumbres doctrinales⁶².

En términos de especialidades, hoy la antropología, venida de la consideración de otras sociedades, puede mejor que la misma historia concebir la empresa; una antropología que, en lo que interesa a la historia europea, ha querido sintomáticamente recluirse en una época primitiva, pero que ya la desborda, invadiendo dificultosamente el estudio de la historia antigua y altomedieval e incluso insinuándose, ya más tímidamente, para el período siguiente, bajomedieval y moderno, que aquí fundamentalmente interesaría y a cuyo momento precisamente ha llegado con la conciencia y el propósito del más estricto confinamiento de los paradigmas actuales en nuestra edad contemporánea⁶³. La virtud de la antropología es entonces la de ser una ciencia que no ha preconstituido objetos, o que pacíficamente considera como materia, no como coordenadas, de su investigación la de tales mismos objetos o ya factores de articulación de la sociedad concreta sometida a estudio según sus mismas representaciones y no las categorías del propio investigador. La antropología puede así justamente mostrar la capacidad de absorber las especialidades de la ciencia social, y desde luego a la historia tanto de la religión como del derecho, en la dirección precisamente apuntada⁶⁴.

62. Insisto en mi incomprendida negación de la entidad de una historia del derecho como ciencia histórica que es naturalmente una impugnación de esta última y, en ella, de sus especialidades como disciplinas precisamente escindidas del conocimiento de su actual objeto o de la ciencia social sin más (*Quaderni Fiorentini*, 8, 1979, ps. 35-58). Y por decirlo en términos de una polémica ya clásica entre nosotros, si se me permite la asimilación y dispensa la personalización: Manuel Sacristán, y no Gustavo Bueno (M. SACRISTÁN, *Papeles de Filosofía. Panfletos y Materiales*, II, Barcelona 1984, ps. 356-380).

63. Me he ocupado más detenidamente de esta serie de cuestiones en *Historia y Antropología. Por una epistemología del derecho moderno*, en trance de publicación en las actas del *I Seminari d'Història del Dret Privat. Noves Tècniques de Recerca* (Universidad Autónoma de Barcelona, 1982).

64. Por el transfondo de sus trabajos precisamente antropológicos y por su planteamiento más directamente teórico sobre la propia materia histórica, puede marcar este horizonte LOUIS DUMONT, «*Homo aequalis*». *Génesis y apogeo de la ideología económica* (1976), Madrid 1982. La insinuación de la misma antropología entre historiadores más solventes y nada primitivistas, puede a su vez apreciarse en GEORGES DUBY, *El caballero, la mujer y el cura* (1978), Madrid 1982, o, tocando nuestras cuestiones, en JACQUES LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval* (1956-1977), Madrid 1983, cuyo registro puede también matizar anteriores alusiones al círculo de *Annales*, bien que el problema siga radicando en su mayor resistencia a introducir estas mismas perspectivas en la historia moderna, llegándose desde ella a rechazar la misma procedencia de la operación: FERNAND BRAUDEL. *Ecrits sur l'histoire*, París 1969, prólogo de esta edición.

Consideración antropológica, dicho así de otro modo, precisaría el mismo tema de la *usura*; ni la religiosa ni la jurídica, o menos aún en su caso la económica, pueden dar cuenta de su significación como verdadero paradigma del orden compulsivo de un ajeno sistema social. La historia de la religión puede recrearse en un motivo tan aparente para sus pretensiones más humanas, la historia del derecho sentirse incómoda ante un elemento tan extraño para sus perspectivas más contractuales, o la historia de la economía despreciar olímpicamente un planteamiento tan sin razón dentro de sus más esquemáticas presuposiciones, pero no radican aquí los problemas, o no son éstos los obstáculos cuya superación hace el objeto accesible. Aun liberadas de tales hipotecas, estas especialidades captan usualmente tan sólo aspectos sesgados del tema, lo que quiere decir que se siguen mostrando radicalmente incapaces de abordarlo en su mismo paradigmático alcance.

Denn obwohl der moderne Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht imstande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewusstseinsinhalte auf die Lebensführung, die «Kultur» und die «Volkscharaktere» gehabt haben, so gross vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist, so kann es dennoch natürlich nicht die Absicht sein, an Stelle einer einseitig «materialistischen» eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur— und Geschichtsdeutung zu setzen⁶⁵.

El mismo Weber dijo. Pero las mejores sugerencias de su intervención teórica siguen todavía perdidas para la profesión histórica: «Deben conocerse los rasgos distintivos del racionalismo occidental, especialmente del contemporáneo, esclareciéndose sus orígenes, para cuya investigación han de atenderse ante todo las condiciones económicas, dada su primordial importancia, pero tampoco ignorarse determinaciones inversas»⁶⁶. El programa de conocimiento de los paradigmas contemporáneos como requisito metodológico para el mismo abordaje de la historia ya estaba así diseñado, bien que luego se haya extraviado realmente en el debate. Sus posibilidades son hoy desde luego, con los progresos de la investigación social, muy superiores a las de la época de Weber, pero la cuestión de fondo sigue siendo la misma de mentalidad.

65. M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, ed. *Archiv*, II, p. 110; ed. *Gesammelte Aufsätze*, I, p. 205, eliminando en ésta los entrecomillados, salvo el de «materialista»: no puede decirse que no se curase en salud.

66. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze* cit., I, p. 12, que pertenece a un prólogo de esta colección, también luego incluido en ediciones exentas de *La ética protestante*, como ocurre en la castellana (Madrid 1955), anunciándose ahora también la traducción completa de estos *Ensayos sobre sociología de la religión*.