

La economía del pecado a la luz de la casuística áurea

ELENA DEL RÍO PARRA
Georgia State University

I

Hacia 1593, fray Alonso de Vega se preguntaba qué habría de hacer un sacerdote si, en medio de la misa, una mosca caía en el cáliz consagrado, llegando a una indiscutible conclusión: el dicho sacerdote había tenido suerte, ya que una mosca es menos ponzoñosa que una araña y más inocua que el veneno. Fray Alonso de Vega las autoridades a su alcance y resuelve que si el sacerdote «no teme algunos vómitos puede tragarse la mosca juntamente con el sanguis»; si no puede tragársela ha de sacarla del cáliz, lavarla diligentemente, quemarla, echar las cenizas en la pila del bautismo y beberse el agua con que la lavó. Lo mismo ha de hacer cuando acertase a caer una araña, insecto considerado más ponzoñoso, si bien el agua de lavar la araña no tiene que consumirla sino guardarla en el sagrario en un vaso limpio, o echarla con las cenizas en la pila bautismal. En cambio, si el vino ya ha sido consumido, se ha de tomar otra hostia no consagrada, lavar el cáliz, volver a llenarlo y comenzar de nuevo el ritual de consagración (lib. 4, caso 18).

La conciencia, capacitada por naturaleza para distinguir entre el bien y el mal de manera general, es, según la tradición occidental socrática y patristica, incapaz de discernir cómo obrar correctamente en trances dudosos. Determinados asuntos, discutidos durante años por diversas autoridades en concilios y sínodos, quedaban resueltos en libros canónicos y otros documentos, de los que se nutrían las llamadas «sumas de casos de conciencia», recopiladas por mano de clérigos sin voz en los grandes conclave y sin cátedra en las facultades y colegios mayores. Estas compilaciones de casos detallan las resoluciones para trances como el de la caída de la araña, que se circunscribe a la correcta ejecución de un ritual eclesiástico; pero el radio de acción de la casuística no

conoce límites y se extiende a todas las parcelas de la vida, a modo de mapa provisional para la conciencia.

Hoy día contamos con numerosos estudios sobre el inframundo del hampa, los gastos de palacio, los espacios urbanos, las diversiones del pueblo o los malestares de los reyes, por nombrar algunos temas. Todos estos asuntos conciernen al «fuero exterior», esto es, a los avatares de un individuo en ámbitos regulados. Dejan de lado, sin embargo, las circunstancias en que, bien la ley no está clara, bien es susceptible de interpretación, o bien atañe al «fuero interior» del ser, esto es, al dominio de la conciencia, del *cum-scire*, del sé que sé y sé que actúo. La suma de casos aclara dudas sobre todas las facetas de la vida sin excepción, desde herencias y contratos hasta fisiología y economía familiar, independientemente de clase, estado o religión. Al no conocer límites, es reveladora de las inquietudes que asaltan a los individuos de los siglos XVI y XVII quienes, inseguros en su experiencia privada del bien y el mal, delegan la toma de decisiones en un representante eclesiástico adiestrado específicamente en la resolución de problemas prácticos conforme a la ley moral.

Este vasto *corpus* de legislación de lo excepcional que la Iglesia emprende en forma de acción social es de naturaleza híbrida, basculando entre lo doctrinal y lo filosófico. Su rango de excepcionalidad ha impedido que la historia de las mentalidades haya previsto un lugar para este discurso de horror al vacío, cuyo nicho más próximo serían las múltiples ramas del derecho, la moral, y la ética en su acepción contemporánea. Por su parte, la historia cultural, interesada en recuperar los archivos de la memoria, donde se construyen las versiones del individuo que transita entre lo tradicional y lo moderno, puede aprovechar esta información para documentar la fluctuación de la ley y el pensamiento, entre la Iglesia, el Estado y el individuo, entre lo pensado y lo ejecutado.

Como complemento a las pragmáticas seculares que regulan el atuendo, la actividad de la imprenta, las artes mecánicas o el derecho a portar armas, nuestro cuerpo bibliográfico permite dibujar un amplio mapa del comportamiento a partir de los casos y regulaciones discutidos en diversas compilaciones. La casuística da pie a elaborar una suerte de «intrahistoria», para determinar qué conductas se consideran desviadas y cuáles ortodoxas, siempre teniendo en cuenta que nos encontramos ante un material que nos permite documentar lo excepcional a través de la historia de su regulación, pero no tomar estos comportamientos como paradigmas de cotidianidad.

Los orígenes de la casuística pueden rastrearse desde tiempos de Sócrates, en la escuela escéptica y en la llamada «escuela sofista». Y, aunque el cristianismo ha hecho de ella un uso más sistemático, existe también una casuística rabínica y los comentarios del Corán y el Talmud contienen la resolución a diversos casos prácticos. Los inicios oficiales de la casuística europea se encuentran en la obra de Raimundo de Peñaforte, y mediado el siglo XVI, gracias al considerable interés por la «ciencia moral», la casuística cobra gran relevancia. Prueba de ello es la existencia de nuevas cátedras universitarias y la publicación de voluminosos tomos que recogen casos reunidos por temas o alfabéticamente. Así, fray Alonso de Vega puede prometer que sus 2871 casos ofrecen «varias resoluciones de casi innumerables casos de conciencia, tocantes a todas las materias morales, jurídicas y teológicas», proponiendo una teoría del conocimiento de la totalidad.

Si los Siglos de Oro representan una sociedad conflictiva, la casuística, como «ciencia aplicada» pone de manifiesto diversos nudos gordianos: el conflicto entre el derecho y el deber, entre la obligación y el placer, entre lo privado y lo público, entre la ley natural y la verdad revelada necesitan de una serie de casos que determinen la existencia o no de una obligación moral. Y, más allá de las encrucijadas, esta es una literatura de límites entre las distintas potestades: científica y teológica, civil y personal, divina e individual. El buen casuista ha de conocer los principios pertenecientes al derecho natural y sobrenatural, así como las consecuencias de la aplicación de estos principios. Con todas esas herramientas será capaz de llegar a conclusiones morales prácticas que se atengan a una verdad objetiva acorde a unos principios básicos inmutables.

Las copiosas sumas no se detienen a considerar la improbabilidad de los casos, encontrándonos con situaciones extraordinarias: si un hombre está cosido dentro de un cuero y es bautizado, ¿será válido el sacramento, al no tocar la piel el agua?; si un hombre casado muere y después de tres días resucita, ¿está obligado a volver con su mujer?; si se acabasen los hombres, ¿podrían casarse los religiosos y religiosas? Pero, lejos de ser producto de un capricho teológico, estas disquisiciones sobre asuntos poco inmediatos –en parte responsables del declive que se acentúa a partir de la época ilustrada–, hallan su razón en la aplicación del cruce de métodos para dar cuenta de la realidad y la posibilidad: el deductivo, que parte de principios generales que le permiten resolver los casos acaecidos; y el inductivo, que plantea las posibilidades no realizadas hasta donde la mente alcanza a pensar. Aunque esta es una formulación que hoy consideraríamos pre-científica, –por la consideración exhaustiva de situaciones, no ya excepcionales, sino improbables y hasta imposibles–, la casuística es, en su base, una racionalidad que niega la casualidad como tal porque la hace legible proponiéndose limitar la realidad. De ese modo, lo inverosímil reside en la improbabilidad de cada caso, pero el esfuerzo de aplicar una ley general en el dominio de la moral es propio de la función que la Iglesia asume en la modernidad temprana bajo el marbete de «nominalismo», exaltador de los valores universales del hombre.

Una versión profusamente anotada de esta primera parte introductoria puede encontrarse en nuestra reciente monografía, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. Dicha obra no incluye la segunda sección de esta comunicación.

II

Si bien el protestantismo se ha asociado tradicionalmente con la tenencia y acumulación de capital, Max Weber puntualizó a principios del pasado siglo que «la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparece como *causa* de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencia de los mismos» (27). No sorprende, por tanto, que sus *Ensayos sobre sociología de la religión* exploren de manera casi exclusiva las relaciones entre el capital espiritual y el fiduciario, sentando que la ligazón entre economía y religión es indivisible, al compartir ambas parcelas una ética vital. Tanto las diversas ramas de la Reforma como la Contrarreforma intervienen en el estilo de vida, regulando la ganancia, tenencia y ostentación de capital a través de un «matiz ético» que impone características

tales como la puntualidad, la diligencia o la moderación, valores que se consideran riqueza moral en algunas sociedades.

La España del siglo XVI asiste a la entrada masiva de capital procedente de América, la circulación de éste por nuevas vías, y la creación de formas de transacción complejas. Todo ello –unido a la nueva forma que el pensamiento protestante tiene de relacionarse con la riqueza y sus ideas acerca del valor de algunos comportamientos– suscita nuevos planteamientos sobre los vínculos morales del individuo con el capital en el ámbito católico. La casuística española cristaliza algunos dilemas concernientes a la relación entre moral y economía, producto de los debates sobre las nuevas prácticas comerciales, tanto gremiales como personales, y la licitud de éstas. No es casual que el nacimiento del derecho económico en espacios transnacionales aparezca precisamente en una época de intensa circulación de capital; si la regulación moral es consecuencia de los fenómenos económicos, España se sitúa, por primera vez en su historia, como eslabón principal de una cadena económica que desata dudas y preguntas en torno a la relación del individuo con la abundancia y la escasez. La prueba de que economía y conciencia van oficialmente ligadas es que la Junta Magna de Hacienda de Carlos II estaba compuesta por tres eclesiásticos y seis seglares que miraban tanto por la eficacia del sistema comercial como por la licitud moral de cada una de las operaciones (Domínguez Ortiz, 1979: 93). Con el andar del tiempo el estado laico terminó por poner al clero a su servicio, como regulador de las transacciones, como reza la Real cédula de 2 de febrero de 1730 cuando insta a «que los superiores eclesiásticos procedan con todo rigor contra sus súbditos transgresores en el comercio ilícito».

Es sabido que el catolicismo adjudica el máximo valor a la economía de sustento y no a la del lucro personal, que es percibida como nociva si no se destina al bien común. Recordemos que las llamadas «artes mecánicas» –que corresponderían al núcleo de una empresa capitalista– se tienen en menos consideración, a pesar de que requieren disciplina e inversión en medios de producción y formación de los trabajadores. El estudio de diversos casos de conciencia permite anticipar que en la escala de valores morales se estima el monopolio, se desprecia la venta al por mayor en todas sus formas, y se limitan las bondades de la usura, práctica considerada lesiva desde tiempos de Aristóteles. Esta ética precapitalista, con fuertes aranceles y una intervención del estado traducida en puntuales embargos de flotas privadas, representa una de las formas más tradicionales de economía, por más «global» que pueda parecer el sistema comercial trasatlántico que se desarrolla desde el desembarco en América. El drástico cambio, consistente en una entrada de capital en forma de metales y mercancías nunca antes visto, no va acompañado por un nuevo sistema económico ajustado a la necesidad de balance, ni tampoco por un cambio radical de valores que permitan despenalizar moralmente la tenencia de capital. Es precisamente en este momento cuando, inevitablemente, surgen paradojas como la que condena el beneficio sin mediar esfuerzo (caso del préstamo a interés desorbitado), mientras que desprecia el trabajo manual en favor de la actividad intelectual, espiritual, o del muy bien visto ocio de los estamentos acomodados.

La economía de mercado entra en constante conflicto con la del pecado, no solo en lo relativo a la legitimidad de ganancias desmesuradas, trasunto de la denostada codicia y usura, sino a los propios mecanismos de transacción y medida. Ya Nietzsche había expuesto que «la relación contractual entre *acreeedor* y *deudor* [...] remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico» (t. II, §4). En el catolicismo, la

economía del pecado se establece sobre la base de premios y castigos que vedan la entrada en el cielo o facilitan el ingreso en el infierno mediante una suma o resta de buenas acciones. Cada acción individual es incluida como unidad en esa contabilidad de adición y substracción, de ahí la importancia de registrar el número de pecados en la confesión, a modo de libro donde se consolidan las deudas y los pagos. De ese modo, al final de la vida basta una operación simple para calcular el destino del alma y, si bien las buenas acciones serán tenidas en cuenta, no son acumulables ni intercambiables por un pecado mortal, que pesaría sobre todas ellas. La multiplicación y la potencia, en cambio, como adición masiva, son ajenas a la economía espiritual, que rechaza las operaciones basadas en la proporción geométrica, el interés compuesto, o que no tengan como mediadora al menos una acción. En la bibliografía casuística son frecuentes los casos donde hay que sumar y restar pecados para hacer balance. Por ejemplo, se plantea «cuántos pecados cometió el que hurtó para tener con qué fornicar con una monja y con una casada» (tres: hurto, sacrilegio y adulterio), si comete pecados distintos el que con una bala mata a dos clérigos, o si el que jura dar de palos veinte veces a un hombre incurrirá en veinte pecados mortales. Es notable cómo en esta economía la contabilidad permite rescatar un alma y solo un alma con indulgencia plenaria en determinadas misas especiales (fig. 1), en lo que José María Blanco White denominó la «lotería del Purgatorio» (172). Algunos autores como Manuel Godinho Cardoso fueron más lejos, estableciendo una relación directa entre economía y justicia divina, cuando en los naufragios masivos Dios «ahorra» castigando a muchos pecadores a un tiempo, especialmente en el caso de los delincuentes portugueses que viajaban desterrados.



Fig. 1. «Oí se saca anima». Iglesia de Santiago, Carrión de los Condes, Palencia, España. Fotografía de la autora.

El clásico estudio de Marcel Mauss sobre la taumaturgia dejó bien claro que la relación entre rito y dinero es más que casual: «El dinero mediatiza las transacciones; el rito mediatiza la experiencia, incluso la experiencia social. El dinero ofrece un canon para medir el valor; el rito clasifica las situaciones, y así ayuda a valorarlas. El dinero establece un

vínculo entre el presente y el futuro, lo mismo hace el rito» (Douglas, 1973: 75). Ambos, rito y dinero, comparten la dependencia de la fe en su mediación y se desvanecen como papel mojado o fraude cuando el sujeto no cree en ellos, por lo que no es casual que se hayan puesto constantemente en relación. También porque el canje automático de indulgencias (a pesar de estar perseguido) generalizó la idea de que la Iglesia ganaba cuantiosos bienes seculares como garante de la entrada al reino de los cielos. Pero, además del sistema de bulas en reserva y otros documentos ventajosos para la salud del alma de vivos y muertos, el catolicismo desarrolló y perpetuó ideas sobre el comercio, la usura, el cambio, la compensación y la restitución, viejas nociones que se reevalúan entrado el siglo XVI, tanto en su práctica colectiva como personal, aclarando situaciones dudosas.

Sorprendentemente, la casuística legitima las prácticas monopolísticas vetadas por el derecho natural, exonerando al mercader que «impide con persuasión a que no vengan mercancías de fuera para poder vender las suyas», siempre que mantenga precios justos. No es de extrañar esta justificación del comercio monopolístico si consideramos que el Imperio venía explotando su privilegio mercantil y las rutas marítimas indianas tras su donación a los Reyes Católicos, al menos hasta 1640. Junto con el monopolio, la compra al por mayor para vender al detalle estaba moralmente autorizada, así como el adquirir alguna cosa «en la venta que dicen baratas por menos de lo que costó». Este tipo de contrato, también llamado «mohatra» consistía en comprar algo fiado por más de lo que valía y venderlo más barato. Era una transacción recíproca del mismo bien que permitía tener dinero durante un tiempo, creando una deuda aplazada, y se consideraba una operación permisible, ya que estaba motivada únicamente por la necesidad, no por el beneficio.

No obstante, el monopolio comercial y la mohatra son las únicas prácticas moralmente justificadas. Comerciantes y vendedores arriesgan su alma en cada transacción y se enfrentan al intervencionismo civil y clerical, acusados de transformar operaciones fraudulentas en ventajosas para engañar al inocente comprador. Tales desmanes llamaban a la acción estatal, y es frecuente encontrar noticias relativas a fraudes relacionados, no tanto con la venta a precios abusivos o el acopio para vender en tiempos de necesidad, sino con la naturaleza de la mercancía, particularmente atuendos como zapatillas bordadas, valonas, bandas y puños aderezados, que se confiscaban y quemaban públicamente si transgredían las leyes suntuarias vigentes. Más dudoso era el comercio con naipes y afeites: el mercader tiene una obligación moral inherente a su trato, de modo que los que vendían barajas y cosméticos pecaban mortalmente al ofrecérselos a mujeres públicas y jugadores empedernidos respectivamente, ya que debían estar atentos al uso final que el comprador hiciese de los productos en cuestión.

Una serie de temas relacionados entre sí ocupan el pensamiento financiero de la Edad de Oro. Los avatares de contratos, censos, cambios, préstamos y restituciones, junto con las constantes depreciaciones y reevaluaciones de la moneda en los diferentes reinos de España suscitan escritos de carácter mercantil. Marjorie Grice-Hutchinson señaló que desde 1874 se reconoce la importancia de ideas distintivamente españolas con repercusión en las teorías de cambio internacionales de su época. Algunos de estos asuntos fueron desarrollados por conocidos teólogos salmanticenses, quienes se especializaron en los problemas que suscitó la devaluación de la moneda en curso. Pedro Aíngo de Ezpeleta, por ejemplo, redactó veintiséis casos morales que condenaban el aprovechar la bajada del precio para engañar a los ignorantes, el cobrar al deudor el precio antiguo,

o el intercambiar información privilegiada bajo secreto de confesión. Se refiere incluso a consejeros y ministros que se aprovechan de la información y la filtran, remitiéndonos a los orígenes de la información confidencial en el ámbito económico, y de asuntos como la dificultad para determinar el precio de las cosas en cada sitio (fenómeno hoy conocido como «PPP» o *Purchasing Power Parity*). Las sumas de casos de conciencia no son ajenas a estos planteamientos macroeconómicos, y reprueban el comportamiento de un individuo que caminase por España con el único fin de cambiar moneda de un reino en otro donde valiese más para beneficiarse.

Los tratos económicos no están libres de pesquisa para averiguar la secreta intención del individuo, como demuestra el concepto de «usura mental», esto es, el prestar algo con la esperanza no declarada de que se devuelva con alguna compensación. Esta forma sutil de usura constituye pecado y obliga a restituir lo que se adquiere por ella, a no ser que el que da la compensación lo haga por agradecimiento. La usura era especialmente denostada por considerarse depredadora de la necesidad y alejada de cualquier relación con el capital inicial, en un tipo de contrato que solo depende del tiempo transcurrido. En las sumas de casos de conciencia se extiende también a una excesiva ganancia en los tratos, abusando de la escasez de un determinado producto. Constituye usura, por ejemplo, el vender cierta cantidad de ropa en Sevilla a pagar a como se cree que valdrá en la Nueva España, ya que el precio justo es el calculado donde se entrega la mercancía, no donde se concierta o se abona. También constituye clara usura el cambio que se hacía en las gradas de Sevilla entre los prestamistas y pasajeros a Indias, tomando los fiadores a su riesgo la nave, es decir, los prestamistas tenían derecho a quedarse con el barco como forma de amortización, a pesar de que éste no pertenecía a los pasajeros. El interés de estos préstamos llegaba a ser hasta del 60% porque los pasajeros necesitaban desesperadamente el dinero para el viaje y porque las probabilidades de recuperar el préstamo, caso de que el pasajero volviese sano, salvo (y rico) se presentaban a muy largo plazo. La casuística nos regala algunos casos que aprovechan el principio moral para eludir el pago de intereses: Cruz Vasconcellos da principio a su breve *Tratado de intereses* con el testimonio de un pícaro caballero que tomó prestado al 12% al año y rehusó pagar intereses sobre el principal para que el acreedor no incurriese en usura.

Los contratos y acciones personales no son ajenos a la economía del pecado, que manifiesta lo complicado de las relaciones privadas y familiares y la resbaladiza conjunción de ley moral y transacción económica. La regulación de los días de fiesta tiene, como sucede hoy día, repercusiones en el capital generado mediante el trabajo. El día festivo se vincula directamente con la definición de «trabajo», y por tanto con la distinción entre artes liberales y «obras serviles», germen de lo que hoy se conoce como «sector servicios», productor de ingresos materiales fruto de un trabajo remunerado. La borrosa distinción entre ambas categorías fuerza la elaboración de extensas listas de oficios y grados de sanción que emergen como casos de conciencia. Así, constituye pecado venial trabajar dos horas, pero el hombre muy pobre puede trabajar en día de fiesta si lo hace discretamente; es lícito cocinar y hacer pasteles, como también caminar a pie o a caballo, y trabajar en beneficio de algún pobre que está en grave necesidad. Algunas labores son siempre lícitas, como vendimiar la uva, segar y aventar el trigo y moler en los molinos de agua y de viento para que no se pierda el agua y se pase el viento, y en general lo es trabajar en días de fiesta cuando se teme algún daño notable en la hacienda.

Otras tareas requieren de más especificación, por ejemplo el que escribe, que puede ser escribiente o escritor: si es escritor, esta no es obra servil y por tanto es lícita en días de fiesta; pero si es escribiente, no podrá ejercer su oficio porque lo hace por ganar dinero. Los impresores, por su parte, pueden componer la caja, porque es un modo de escribir sin pluma, pero no tirar de la prensa, que es una obra mecánica, y por ello servil.

Los contratos no quedan libres de corrección por la autoridad moral eclesiástica que, atenta a las circunstancias, enmienda sus errores prácticos. Son interesantes en este sentido los subcontratos de alquiler y la noción de perpetuidad. Alguien que alquiló para sí mismo una cosa puede realquilarla a otro, a menos que en el contrato se especifique lo contrario; pero si hay gran perjuicio para el propietario, caso de ser alquilada la cosa a una persona deshonesto y cruel, el acuerdo queda moralmente invalidado. Se aplica un principio análogo en los contratos perpetuos de alquiler: «Uno alquiló un molino para sí y para sus herederos por tanto precio, para siempre jamás; divididos los hijos, la multiplicación de ellos fue in infinitum; si estará el molino obligado a moler a todos aquellos por el precio concertado»; puesto que el que se obligó a moler por aquel precio en aquel molino para siempre parece no haber pensado en que la familia y herederos aumentarían incontablemente con el correr del tiempo, el molino queda exento de moler indefinidamente pese a lo que diga el contrato, y «esta opinión en conciencia es más justa» (Vega, 1594: lib. 5, caso 448). Es así también cuando un médico o barbero se concertó de servir a tal familia o convento por tanto precio: si en el contrato se especifica el número de individuos no ha de cambiar el precio, pero si estos aumentan, en conciencia no estará obligado a servirlos a todos; recíprocamente, el convento no estará obligado a seguir pagándole lo convenido si el número de religiosos disminuye drásticamente, pues es bien sabido que la población en los conventos es siempre indeterminada.

Herencias, mejoras, dotes y regalos son causa de disputas frecuentes entre familiares y conocidos. La administración del patrimonio familiar era fuente de rencillas entre parientes más o menos directos, amigos y conocidos, independientemente de la cuantía reclamada. Esta esfera, perteneciente a la economía familiar, está consignada en las sumas de casos de conciencia, donde se aclara la disposición de los cónyuges sobre los bienes domésticos. A pesar de ser tradicionalmente administradora del capital familiar, en Castilla la mujer no puede gastar sin permiso de su marido lo que ella misma gana, aunque puede hacer regalos clandestinamente a familiares necesitados, incluyendo a hijos extramatrimoniales, ya que decirlo le acarrearía problemas. Además, la esposa está obligada a devolver las arras cuando no se formalizó el matrimonio si las causas de la ruptura no se deben al prometido o si éste fallece. Análogamente, una doncella debe devolver los regalos recibidos «por atraerla a una torpeza» en el momento en que se entera de la intención de tales dádivas, si bien la ignorancia del fin preserva su tenencia (Vega, 1594: lib. 2, caso 98).

Las causas morales que permiten desheredar a un hijo legítimo son también del dominio de la casuística, a saber: herir a su padre; haberle infamado y quitado la honra; no rescatarlo si estaba cautivo; no pagar la fianza de la cárcel; haber estado deshonestamente con la misma mujer con que el padre había estado deshonestamente; haberlo acusado injustamente delante de un juez; impedirle hacer testamento al padre; haber tratado con hechiceros o haberse hecho hechicero; haberse hecho comediante contra la voluntad de su padre, siempre que este último no lo haya sido también; haberse hecho hereje; haberse dado la hija al vicio de la deshonestidad públicamente; o negarle el cuidado a un

padre loco (Enríquez, 1646: 30r-31v). Novelesco es el caso de la mujer que reunió a sus hijos y les solicitó autorización para que uno de ellos, que era fruto de adulterio, recibiese su parte de la legítima. Como madre precavida, la moribunda amenazó con desvelar el nombre del bastardo, caso de no ser aceptado el acuerdo. El trato fue aprobado y no se tiene noticia de ulteriores discordias tras el fallecimiento de la madre, quedando resuelto satisfactoriamente el caso en el fuero de la conciencia.

José de Rivilla nos recuerda una curiosa disputa sobre una herencia ocurrida en Indias:

«el caso singular del litigio movido entre los curas de Guacho y Guara sobre cierta capellanía y legado para un altar dejado por Domingo de la Carrera: éste para la iglesia donde fuese enterrado, y aquélla para su cura. En que habiéndose controvertido la verdadera sepultura del susodicho por el accidente de que (degollado éste por el pirata Eduardo David en la invasión y saco que hizo del pueblo de Guacho), fue sepultado el cuerpo en la parroquial de éste, y la cabeza en la de Guara» (Rivilla, 1965: cap. IX).

La Real Audiencia tuvo que decidir qué parte era constituyente del ser –si el cuerpo o la cabeza–, decidiéndose por la segunda. Si bien Domingo de la Carrera no era delincuente, la jurisprudencia sentada en la inmunidad que se adquiere al meter la cabeza en lugar sagrado tuvo más preeminencia que otras partes del cuerpo como, digamos, el corazón, cuya importancia se discute en otros casos de conciencia.

Hablando de la cabeza, debemos concluir mencionando un caso extremo, que pone a prueba el propio sistema casuístico. Este, como los anteriores, está relacionado con la restitución, es decir con la economía, y con la falta moral, pero, a diferencia de éstos, no tiene solución. Se plantea, no es casualidad, entrado el siglo XVIII, en el punto culminante del género previo al cataclismo a manos de los *novatores* en ciernes. Las sumas dejaban muy claro que un objeto usurpado mediante engaño en peso, número y medida había de ser restituido, pero es difícil establecer un baremo compensatorio que diese cuenta de todas las situaciones. ¿Cómo calibrar los miembros del cuerpo de manera justa? La casuística hace intentos sobre criterios como el «lucro cesante», de manera que el que cortó la mano o le sacó un ojo a alguien está obligado a pagar una indemnización teniendo en cuenta los gastos médicos y la fealdad o invalidez con que se queda el amputado, que es importante en el caso de los esclavos, a quienes devalúa, y en el de los sacerdotes, a quienes invalida para administrar los sacramentos.

Pero si ya estos cálculos eran difíciles: ¿cómo restituir la propiedad intelectual de un cerebro sano cuando ha sido dañado por lecturas perniciosas? Esa es la cuestión que se plantea Benito Feijóo, sobre el supuesto de un librero que vende libros malos:

«Puede suceder que el que vende el libro, no solo quede obligado a restituir todo su importe, pero mucho más, si la restitución es posible. La razón es clara; porque puede ser el libro, no solo totalmente inútil, sino nocivo; en cuyo caso resulta de parte del vendedor la obligación, no solo de restituir todo el precio recibido, mas también de resarcir el daño que ha causado» (Feijóo, 1778: §III).

Feijóo, desde su atalaya ilustrada, ha dado en el clavo: la restitución de una moral dañada constituye la verdadera economía del pecado, esa que no tiene baremos ni compensa-

ción fiduciaria. El mero planteamiento, el haber puesto la constitución moral de un ser en términos de restitución es reveladora. Demuestra que el hombre postridentino ya no es solo cuanto tiene, y ya no es solo cuanto es, sino que conjugará, en sus propios términos, su conducta y su relación con lo que tiene y con lo que quiere.

Bibliografía

- AÍNGO DE EZPELETA, P. (1643): *Resoluciones morales y doctrinales, de las principales dudas ocasionadas de la baja de la moneda de vellón en los Reinos de Castilla y León, antes y después de la ley y premática de ella, publicada en 15 de setiembre año de 1642*, Córdoba, Salvador de Cea.
- CARDOSO, M. G. (1735-1736): *Relação do naufrágio da nau Santiago no ano de 1585, e itinerário da gente que dele se salvou [1602], en Bernardo Gomes de Brito, comp. História trágico-marítima em que se escreven chronologicamente os naufragios que tiverão as naos de Portugal depois que se poz em exercicio a navegação da India*. Lisboa, Oficina da Congregaçãõ do Oratorio, t. 2., pp. 61-152.
- CRUZ VASCONCILLOS, F. de la (1637): *Tratado único de intereses sobre si se puede llevar dinero por prestarlo*, Madrid, Francisco Martínez.
- DOBLADO, L. (Blanco White, José María, pseud.) (1822): *Letters from Spain*, Londres, Henry Colburn.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1979): «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado (s. XVII)», en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. IV.
- DOUGLAS, M. (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XIX.
- ENRÍQUEZ, J. (1646): *Cuestiones prácticas de casos morales*, Córdoba, Salvador de Cea Tesa.
- FEIJOÓ Y MONTENEGRO, B. J. (1778) [1730]: «Nuevo caso de conciencia», en *Teatro crítico universal*, t. 4, disc. XI, Madrid, Blas Román.
- GRICE-HUTCHINSON, M. (1952): *The School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral* [1887] (1997): Intr., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- RÍO PARRA, E. del (2008): *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- RIVILLA BONET Y PUEYO, J. (1695): *Desvíos de la naturaleza. O tratado del origen de los monstruos*, Lima, José de Contreras Alvarado, Imprenta Real.
- VEGA, A. de (1594): *Suma llamada silva y práctica del foro interior*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica.
- WEBER, M. [1905] (1998): *Sociología de la religión*, Madrid, Taurus, t. 1.