



Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”

Dinero y naturaleza en el pensamiento escolástico medieval

Alejandro Morin

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Córdoba
CONICET

alemorin@fibertel.com.ar

Resumen

El objetivo del trabajo es explorar en exponentes del pensamiento escolástico medieval algunos aspectos de la relación entre el dinero y el par Naturaleza/Creación. Se trata de un tópico que se moviliza en el contexto de la prohibición de la usura junto con otros tipos de argumento y que se ve estimulado en gran parte por el diálogo entablado con los textos de Aristóteles (*Política*, *Ética*). La condena del cobro de intereses, leído como violación del orden natural al hacer que el dinero se comporte como un ser animado dotado de *virtus generativa*, remite a las maneras bajomedievales de concebir a la moneda en el marco de una creciente monetización de la vida social y su correspondiente incidencia en las formas de pensamiento. El lazo entre dinero y artificio legal resulta particularmente complejo en una sociedad que no se maneja con el régimen del dinero fiduciario y es por ello que se ha de tener en cuenta en el análisis las teorías convencionalistas (Tomás de Aquino) y metalistas (Juan Buridán, Nicolás Oresme) que operan en el campo de la escolástica bajomedieval.

Palabras clave: dinero – naturaleza – escolástica

El objetivo de este trabajo es explorar algunos aspectos de la relación entre el dinero y el par Naturaleza/Creación en el pensamiento escolástico medieval. Se trata de un tópico que se moviliza en el contexto de la prohibición de la usura junto con otros tipos de argumento y que se ve estimulado en gran parte por el diálogo entablado con los textos de Aristóteles. Esta interrogación se inscribe en una investigación de mayor alcance y tiempo sobre la relación entre la naturaleza y los artificios de las construcciones institucionales a partir de la puesta en relación de tres fórmulas presentes en el mundo letrado medieval en torno de los límites de la construcción ficcional.

En primer lugar, tenemos la fórmula “*pecunia pecuniam non parit*”, centro de este trabajo, es decir, que el dinero no puede parir dinero, tesis de la esterilidad de raíz aristotélica que se emplea en la teoría escolástica de la ilicitud del préstamo a interés. La segunda expresión es “*fictio non parit fictionem*” que da cuenta de la teoría limitativa que desarrollan los juristas medievales en lo que concierne a las posibilidades de combinación y montaje de ficciones jurídicas. La tercera pertenece al campo de las reglas de parentesco: se trata del principio “*affinitas non parit affinitatem*” que comienza a operar en el derecho canónico a partir de las modificaciones establecidas en el IV Concilio de Letrán al régimen de impedimentos matrimoniales.

a) *Fictio non parit fictionem*¹: los historiadores del derecho romano han recalcado la artificiosidad de sus operaciones jurídicas, su formalización abstracta, y sus diferencias con el régimen de ficcionalidad del derecho medieval. Para comprender estos regímenes de ficcionalidad es necesario rescatar la diferencia entre dos tipos de artificio, la ficción y la presunción. La presunción es una operación que trabaja sobre la incertidumbre de lo verdadero y, montada sobre una referencia a una realidad posible, elimina la duda que impide decidir. Resulta de una suspensión de la investigación de la realidad, que trabaja con verdades probables. La ficción, en cambio, parte de la certidumbre de lo falso, al cual da carácter de verdad, y por lo tanto abandona toda relación con un sustrato de realidad. Se funda sobre una verdad cierta para forzarla, para postular exactamente lo contrario, un forzamiento de la realidad justificado por el efecto de equidad que habilita.

Ahora bien, el derecho romano contemplaba amplias posibilidades de combinación y montaje de estos dos artificios. Pero en época medieval los juristas desarrollan, una teoría limitativa de la combinación y aplicación de las ficciones. El problema era cómo conciliar el potencial de modificación de la realidad del derecho romano con la idea de la naturaleza como Creación divina, intangible en su esencia. Así se formula en la Edad Media el adagio «*fictio non parit fictionem*»: sólo se admite un paso de construcción artificial prohibiendo que se pueda derivar una ficción de otra o montar una sobre otra. Esta construcción medieval se instala definitivamente y sus alcances llegan hasta el derecho actual con su principio “ficción sobre ficción no vale”.

b) *Affinitas non parit affinitatem*: En 1215 en IV Concilio Laterano se abandona el sistema de afinidad derivada que definía lazos de afinidad de 2° y 3° género. Este sistema consistía en un esquema de tres géneros con un cómputo de grados dependiente de los de la consanguinidad. La base del impedimento de afinidad radica

¹ En los puntos a y b resumimos trabajos ya presentados o publicados a fin de facilitar la comprensión del objeto principal de esta ponencia.

en la teoría de la *unitas carnis* que asimila como propios a los consanguíneos del cónyuge. Esta *unitas carnis* es entendida como contacto de sangres: es precisamente la unión sexual y no el lazo matrimonial en sentido estricto el que genera la afinidad. Esta lógica, aunada a la tendencia hiper-exogámica del derecho canónico, deriva en un esquema por el cual la afinidad se reproduce por sí sola. Así hallamos una *affinitas secundi generis* por la cual el cónyuge del consanguíneo de la esposa, es decir, del afín de 1° género, se convertía a su vez en afín, éste y sus respectivos consanguíneos. Por último, un afín de segundo género podía traspasar la afinidad a un nuevo cónyuge y a sus respectivos consanguíneos, generando así un *tertium genus affinitatis*.

Este sistema en el que la afinidad efectivamente generaba afinidad se cambia con el c. 50 de IV Letrán. La racionalización de este cambio se despliega en sede teológica, por ejemplo en los comentarios de San Buenaventura. En su comentario a *Sent.* lib. 4, d. 41, q. 2, Buenaventura recurre a la división entre lo que existe *per se* y lo que existe *per accidens*. Desde este esquema, aquello que no es un *ens per se* no tiene capacidad de multiplicarse y difundirse y es por ello que la afinidad, que es un «*vinculum per accidens*», no genera afinidad como sí lo hacen, en cambio, la consanguinidad y la *commixtio carnis*². Asimismo, al carecer de virtud generativa y al afectar *per accidens*, la afinidad queda por fuera del principio de que lo similar genera lo similar que se aplica a «*quod verum est per se*», diferencia graficada en una comparación entre la generación de los leprosos y la de los mancos³.

Hay dos niveles, entonces, uno ligado a lo “natural”, la propagación de la carne, y otro “artificial”, dado por el contacto de sangres como una intervención que se ejecuta como “desde afuera”. Ahora bien, el derecho canónico podía pensar al matrimonio como una operación “desde afuera” y lo hace en términos de una ficción jurídica, como en la glosa ordinaria al *Decretum* o en Baldo de Ubaldis. De esta manera, la constitución de *una caro* y el establecimiento de una afinidad son dos caras de una misma operación ficcional que, simultáneamente, convierte a los esposos en “una carne” y a los consanguíneos en afines. Si la afinidad es producto de una ficción jurídica, entonces, convertir a los afines de los afines a su vez en afines implicaría la presencia de un segundo nivel de artificialidad, lo que en la Baja Edad Media constituye, como vemos, una operación prohibida.

² Conclusión de q. II, *In librum III et IV Sententiarum*, Maguncia, 1609.

³ «*An illud quod obijcitur, quod simile generat simile, dicendum quod verum est per se loquendo, si illud quo assimilatur, inest ei, secundum quod generat: unde leprosus generat leprosum, & calculosus, calculosum, quia ibi est corruptio vis generatiuae: sed tamen mancus non necessario generat mancum, quia defectus ille non respicit generantem, secundum quod est generans. Et quia affinitas per accidens respicit aliquem, ideo non diffundit eam in alterum, nec in eum, qui propagatur, nec in eum qui carnaliter commiscetur*», *ibidem*.

c) ¿Qué ocurre mientras tanto con el dinero? La tesis de la esterilidad graficada en el principio *pecunia pecuniam non parit* parece responder a esta matriz por la cual la introducción del artificio que fuerza la naturaleza admite sólo un grado de aplicación. Los hombres de Iglesia, como Basilio y Ambrosio, retoman del legado clásico (Aristóteles en *Política*, I, 10) una metáfora biológica que hacía del cobro de intereses por préstamo una generación antinatural, que luego se retomará en el derecho canónico como podemos ver en el *Decretum* de Graciano. A diferencia de los primeros civilistas, los canonistas adherirán en su mayoría a la condena de la usura, recurriendo entre otros argumentos al de la *fructificatio contra naturam* (algunos, no todos, incluso algunos se oponen taxativamente, tal como lo muestra el trabajo de C. Gamba⁴).

Es en el registro teológico, en los autores de influencia aristotélica, donde mayor desarrollo tiene esta teoría. Tomás de Aquino, por ejemplo, en II-II, q. 61, a. 3 describe al dinero como cosa que no produce⁵; en II-II, q. 78, a. 1 retoma a Aristóteles al dictaminar que la usura opera totalmente por fuera de la naturaleza⁶; y en *Sententia libri politicorum*, I, lect. 8 vuelve a plantear la idea de la esterilidad del dinero⁷. La postulación de esta infertilidad remite a una cosmología en la que lo artificial no puede comportarse como un ser vivo dotado de virtud generativa y ello explica que se termine conectando a la usura con la sexualidad contra natura en ámbitos como el derecho  (Panormitano, *ad X*, 5, 31, 4), la literatura (*Commedia* de Dante) o la plástica medievales (frescos del Infierno de San Gimignano) asociando sodomitas y usureros.

La artificialidad del dinero es un *topos* recurrente en todos los pensadores escolásticos que abordan la cuestión, en particular en su contraposición con las riquezas naturales como se puede ver en N. Oresme y su caracterización de las *pecunie* como “*artificiales diuicie*”: el dinero es concebido como “instrumento artificialmente inventado para permutar más cómodamente las riquezas naturales”⁸. Cabe notar que la comparación entre riquezas artificiales y naturales puede contemplar asimismo un léxico que cuadre con las racionalizaciones de la relación entre artificio y naturaleza que ya hemos citado

⁴ Cf. Gamba, Carlo, *Licita Usura*, Roma, Viella, 2003.

⁵ «*Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur usufructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et huiusmodi*», *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12: *Summa Theologiae*, Roma:1888-89.

⁶ «*Et philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I Polit., quod usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam*», *op.cit.*

⁷ «*Et ideo omnibus hominibus est naturalis pecuniativa, idest acquisitiva ciborum, vel denariorum pro cibo, ex rebus naturalibus, scilicet ex fructibus et animalibus. Quod autem aliquis acquirat pecuniam non ex rebus naturalibus, sed ab ipsis denariis, hoc non est secundum naturam*», *Sententia libri politicorum*, Roma, 1971.

⁸ «*ipse pecunie dicuntur artificiales diuicie; contingit enim hiis habundantem mori fame, sicut exemplificat Aristoteles de rege cupido, qui orauit ut quicquid ipse tangeret, aurum esset; quod dii annuerunt, et sic fame periit, ut dicunt poete; quoniam per pecuniam non immediate succurritur indigencie uite, sed est instrumentum artificialiter adinuentum pro naturalibus diuiciis leuius permutandis. Et absque alia probacione clare potest patere quod nummista est ualde utile bone communitati ciuili et rei publice usibus oportuno, ymo necessarium*», Nicolás Oresme, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, Johnson, Ch. (ed.), Londres. Thomas Nelson and Sons Ltd, 1956, pp. 4-5.

con Buenaventura como es el caso de Juan Buridán quien en efecto emplea la distinción *per se/per accidens* y así señala que “*multitudo pecuniarum sunt vere divicie per accidens*” mientras que las “*divicie naturales sunt vere divicie per se*” al ser las que “*sufficiunt ad vite necessitatem*”⁹.

Ahora bien, mientras que con las ficciones jurídicas y la afinidad vemos que la teoría limitativa de la ficción acorde a la cosmovisión cristiana se asienta definitivamente en la cultura jurídica posterior, con respecto a la prohibición de que el dinero genere dinero la tendencia del proceso es bien distinta y finalmente se abandonará el principio *pecunia pecuniam non parit*. Establecida la homología entre las tres fórmulas paralelas, la pregunta lógica radica en por qué la inhabilitación del montaje de ficciones no bloqueó la relajación de la prohibición de la usura, primero, y la admisión y reglamentación del cobro de intereses, luego. Ello nos lleva a los análisis que se han hecho de este proceso de legalización. Podemos aquí señalar tres órdenes de razones que vemos esgrimidas en la historiografía especializada o que podemos entrever en nuestro análisis.

En primer lugar, una explicación de corte socio-histórico. Se trata de la posición más conocida y por eso no nos detendremos en ella. Solo diremos que se trata de una visión “realista” que privilegia los procesos económicos concretos (por caso, la expansión comercial desde el s. XI y el avance del capital comercial en las ciudades bajomedievales) por sobre las construcciones jurídicas e institucionales, las cuales de alguna manera deben acomodarse o devenir obsoletas e ignoradas: desde esta perspectiva, si en la práctica el dinero fructificaba, era una torpeza no dar cuenta de ello y así se habla de un proceso de “venialización” del otrora grave pecado de usura hacia fines del Medioevo. Esta relajación se asienta en una lógica de la proliferación de excepciones, de la explotación de subterfugios legales y financieros y del aprovechamiento de las grietas del sistema legal, particularmente en las discordancias entre la normativa del derecho romano (que no considera ilegal el cobro de intereses), la del derecho canónico y los postulados teológicos. Una variante de esta postura es dejar de enfocar en los mecanismos que permiten esquivar la prohibición de la usura a través de soluciones de compromiso que habilitarían la fructificación del dinero y pensar que el desarrollo económico genera un mundo social distinto que interpela a juristas y teólogos desde otros puntos de vista, en particular en la evidente distancia entre los casos del hombre pobre y desesperado que recurre a un usurero que lo

⁹ Juan Buridán, *Questiones Johannes Buridani super octo libros politicorum Aristotelis*, París, 1513, fol. 15v.

explota, por un lado, y el del empresario mercantil o manufacturero que recurre al crédito casi como una herramienta de trabajo¹⁰.

En esta tarea de acomodamiento a nuevas coordenadas sociales resulta un factor clave la multiplicidad y heterogeneidad de los argumentos empleados en la condenación de la usura. Y ello nos lleva al segundo orden de razones que operan en la relajación y abandono de esta prohibición: las inconsistencias mismas de la teoría condenatoria de la usura. En efecto, no se puede dejar de considerar la gran variedad de argumentos que coadyuvan en la persecución de esta práctica y en este sentido, el de la esterilidad del dinero no solo no es el único sino que ni siquiera es el de más peso. Además de la falta a la *caritas*, la perversión del uso mercantil de un mero instrumento de medida o la venta simoníaca del tiempo, la usura es sobre todo concebida como una práctica antinatural por basarse en la separación entre la posesión y el uso de un bien fungible como es el dinero (argumento, de todos modos, no absoluto como lo prueba la costumbre del préstamo *ad pompas* que algunos autores hacen operar en su análisis).

Pero en esta perspectiva incluso tenemos la posición de un conjunto de historiadores que directamente niegan que haya existido en la Edad Media una teoría sistemática de prohibición del préstamo a interés impugnando la sinonimia de base usura/crédito. Para estos historiadores, entre los que sobresale G. Todeschini, la condena de la usura debe ser entendida en clave de atesoramiento, como economía no pública, jugada al interior de relaciones individuales y por fuera de la red de intercambios de la *ecclesia*, condena, por otro lado, que puede coexistir con la legitimación de la actividad crediticia ciudadana en virtud de su esencia pública, donde la dinámica bancaria tiene un fuerte peso identitario en función de participar del circuito general de intercambios basado en la *fides* que define a la comunidad cristiana¹¹.

Por otro lado, la relación entre naturaleza y artificialidad respecto del dinero también resulta complicada a efectos de la consistencia de una teoría condenatoria. En efecto, cuando los autores esgrimen el principio *pecunia pecuniam non parit*, ¿están señalando la esterilidad del metal (objeto inanimado carente de virtud generativa) o la esterilidad de la moneda en tanto artificio humano, en tanto institución? De hecho, podemos hallar ejemplos de uno y otro punto. Así, en D. 47, 8 del *Decretum* de Graciano se dice que usura es una técnica aberrante por la cual nace oro del mismo

¹⁰ Cf. Santarelli, Umberto, "La prohibición de la usura, de canon moral a regla jurídica: Modalidades y éxitos de un "transplante", en: Petit, Carlos (ed.) *Del ius mercatorum al derecho mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 237-256.

¹¹ Cf. entre otros trabajos Todeschini, Giacomo "La razionalità monetaria cristiana fra polemica antisimoniaca e polemica antiusuraria: XII-XIV secolo", en: *Moneda y monedas en la Europa medieval, siglos XII-XV. Actas de la XXVI Semana de Estudios Medievales de Estella*, 19 al 23 de julio de 1999, Pamplona, 2000, pp. 369-386.

oro: «*Interdum etiam usurae arte nequissima ex ipso auro aurum nascitur*»¹². A la inversa, para Conrado de Megenberg, los usureros “cometen algo detestable y contra la naturaleza, porque es contra la naturaleza que las cosas artificiales se multipliquen por sí mismas. Esto es propio de las cosas naturales que para eso se unen y se multiplican de forma generativa”¹³. Por último, para rematar la fragilidad de la condena de la usura con base en la esterilidad del dinero, está el hecho de que la usura, en tanto exigencia injusta de un *superabundantia* respecto de los bienes prestados, también puede prescindir del dinero ya que se puede dar con bienes “naturales” dotados de virtud generativa, como podemos ver en Johannes de Andrea).

El tercer punto para ver por qué no prospera en el derecho occidental el principio *pecunia pecuniam non parit* en función de la prohibición de acumulación de ficciones atiende precisamente a los límites de ficcionalización del dinero en el mundo medieval. Y aquí el peso del sistema metálico es crucial. Si bien todos los autores medievales coinciden en señalar a la moneda como un sistema artificial instituido por un acto de derecho, que permite equiparar bienes inconmensurables, y si bien son numerosos los historiadores que han resaltado el factor de aculturación que implica la monetización de la vida social en la Baja Edad Media en función del fuerte vínculo existente con la generalización de un sistema de proporcionalidad y el desarrollo del pensamiento formal y abstracto en las poblaciones¹⁴, lo cierto es que el dinero en sí mismo no se independiza nunca de su sustrato material. Incluso el doble sistema de monedas metálicas reales y monedas de cuenta (que, como plantea Le Goff, condujeron a una habilidad contable que no se tenía en las demás prácticas económicas¹⁵) encuentra sus puntos de intersección donde el carácter abstracto de la moneda de cuenta se vuelve cuestionable como en el caso del denario, denominación que tanto pertenece al registro de la moneda de cuenta como constituye una pieza de moneda real (a diferencia de la libra, por ejemplo). Las monedas medievales circulan según un curso legal que fija en el momento de emisión la autoridad pública con derecho de acuñación al igual que el peso y el título o ley aunque estas monedas no porten su valor inscrito en sus caras. Al lado de este curso legal, existe un curso comercial, secundario y

¹² *Decretum*, Roma, 1582.

¹³ “quid destestabile committunt et contra naturam, quoniam contra natura rerum artificialium est, ut a se ipsis multiplicentur. Sed hoc est proprium rerum naturalium, ut se mutuo permisceant et generative multiplicentur”, Konrad von Megenberg, *Yconomica*, Sabine Krüger (ed.), Stuttgart, Hiersemann (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. 10, Staatsschriften des späteren Mittelalters; 3), 1992, p. 348.

¹⁴ Cf. por ejemplo Murray, Alexander *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1982; Piron, Sylvain “Temps, mesure et monnaie”, en Marcel Pérès (dir.), *La Rationalisation du temps aux XIIIe et XIVe siècles, musique et mentalités. Actes des rencontres de Royaumont, 1-3 juillet 1991*, Grâne, Créaphis, 1998, pp. 48-63; Kaye, Joel *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*. Nueva York, 2004. Este desarrollo de la abstracción monetaria sería paralelo al desarrollo de otros tipos de abstracción, cf. Boureau, Alain “Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval”, *Annales. H.S.S.*, 2002, 57, 6, pp. 1463-1488.

¹⁵ Cf. Le Goff, Jacques *Le Moyen Age et l'argent*, París, Perrin, 2010, p. 11.

fluctuante. Este doble curso, durante mucho tiempo estable, es el que desde fines del s. XIII se ve progresivamente afectado por modificaciones del valor de cambio expresado en unidad monetaria o en peso de metal, las llamadas mutaciones monetarias llevadas a cabo por las autoridades de acuñación y que dan lugar a teorizaciones de los escolásticos en torno de la justicia de esta práctica y su adecuación o no al bien común y a las potestades del príncipe. El valor de las monedas, entonces, dependía de diferentes elementos como el peso en metal precioso, la relación con otras monedas y el valor con respecto a la moneda de cuenta. Vale decir que la moneda tiene un doble carácter como instrumento de medida y como mercancía y para los hombres de la Edad Media, como dice D. Ancelet-Netter, el valor de la moneda no podía ser más que intrínseco¹⁶.

En este sentido, el triunfo del metalismo es tanto teórico como práctico. En efecto, la expansión monetaria que acompaña el desarrollo comercial bajomedieval también supuso el crecimiento (en el s. XIV) de la circulación de lingotes de metales preciosos que se usaban para pagos importantes tanto a nivel local como internacional¹⁷, es decir, que en la práctica la moneda no suplanta absolutamente al metal como portador de valor. Desde el punto de vista teórico es fundamental ver la oposición entre dos escuelas que son llamadas habitualmente una “convencionalista” (con Tomás de Aquino como principal exponente) y otra “metalista” (donde se destacan Juan Buridán y Nicolás Oresme)¹⁸. Mientras que ambas posturas coinciden en plantear la distinción entre riqueza natural y artificial, las diferencias aparecen a la hora de pensar la relación entre la moneda y el metal con el que está hecha. Para Tomás, cuando un metal-mercancía se convierte en moneda, deviene un puro instrumento de medición por efecto de la voluntad humana y en ese acto se rompe todo vínculo entre la moneda y el oro o la plata. Para Buridán y Oresme, la intervención del Príncipe es necesaria para la institución de la moneda pero no significa que el metal con el que se hace el dinero deje de tener parte en el asunto: cuando una riqueza natural se usa como moneda no es por decisión arbitraria de la autoridad o de quienes intercambian sino que deviene un medio de cambio y unidad de medida porque ya tiene cualidades específicas requeridas para el dinero y un valor dado por el material sustrato que es en sí mismo un objeto de necesidad de los hombres. Se podría pensar el triunfo final de las tesis del metalismo como una de las razones del fin de la idea de esterilidad del dinero por su efecto contrario a la ficcionalización.

¹⁶ Cf. Ancelet-Netter, Dominique *La dette, la dîme et le denier: une analyse sémantique du vocabulaire économique et financier au Moyen Âge*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2010.

¹⁷ Cf. Le Goff, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ Cf. Lapidus, André, “Metal, money, and the prince: John Buridan and Nicholas Oresme after Thomas Aquinas”, *History of Political Economy*, 1997, 29 (1), pp. 21-53.

Esta doble naturaleza de la moneda, ficción del soberano (y los autores recuerdan la observación de Aristóteles de que *nómisma* proviene de *nomos*: la moneda, antes que nada, es una institución) por un lado, pero, por el otro, también una mercancía con un valor comercial fluctuante en función de su valor intrínseco en metal precioso, supone un estatuto jurídico múltiple y complejo. En este punto debemos señalar la dificultad que implica aprehender el estatuto jurídico del dinero en el derecho romano y en el *ius commune*. Los historiadores del derecho plantean a este respecto lecturas disímiles. Así C. Nicolet, analizando el texto de Paulo recogido en D. 18.1.1 que trata sobre el origen de la moneda y la definición de la compraventa, resalta la raigambre aristotélica de este texto e insiste en el carácter convencional y oficial de la moneda que Paulo resume con las expresiones “*publica et perpetua aestimatio*” y “*forma publica percussa*”. Pero, dice Nicolet, Aristóteles propone en sus textos definiciones múltiples que admitían que el material con el que está hecha la moneda tiene en sí un valor, que ella es una mercancía (*Pol.*, 1257 a 36) con un valor variable (*Eth. Nic.*, 1133 b 14) y esto se refleja en el texto de Paulo cuando emplea el vocablo *materia* y dice “*non tam ex substantia quam ex quantitate*”¹⁹. En cambio, V. Marotta, poniendo en relación D. 18.1.1 con D. 46.1.42 donde explícitamente se dice que el dinero no es una mercancía, nos dice que Paulo considera, al igual que Aristóteles, que la moneda no tiene nada ver con su sustancia material, ya que es instituida como medida de valor (*publica ac perpetua aestimatio*), no en relación con el valor intrínseco del metal (*substantia*), sino en base a su proporcionalidad (*quantitas*)²⁰. Por último, tenemos a Y. Thomas quien plantea que el análisis de las cosas según el derecho romano representa una historia por hacer desde el momento en que la dogmática ha encarado el análisis desde una perspectiva ontológica (preguntando qué es una cosa en el derecho romano, como nosotros nos preguntamos, en función de una cosa singular, qué es el dinero) en lugar de rescatar la naturaleza esencialmente procesal de las cosas que se definen en función de calificaciones y causas. Simultáneamente, plantea Thomas que para apreciar esta cuestión es conveniente abandonar las referencias más transparentemente “económicas”, como la de la compraventa, pues no sería en esa sede donde se jugaría el modo de aprehensión del estatuto de las cosas en el derecho romano²¹.

¹⁹ Cf. Nicolet, Claude, “Pline, le juriste Paul et la théorie de la monnaie”, en: *Censeurs et publicains. Economie et fiscalité dans la Rome Antique*, París, Fayard, 2000, pp. 123-145.

²⁰ Cf. Marotta, Valerio “Origine e natura della moneta in un testo di Paolo D. 18.1.1 (33 Ad Edictum)”, en: Baldus, Chr., Miglietta, M. Santucci, G. & Stolfi, E. (eds.), *Dogmengeschichte und historische Individualitaet der roemischen Juristen. Storia dei dogmi e individualità storica dei giuristi romani. Atti del Seminario internazionale (Montepulciano 14-17 giugno 2011)*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2012, p. 181.

²¹ Cf. Thomas, Yan “La valeur des choses. Le droit romain hors la religion”, *Annales. H.S.S.*, 2002, 57, 6, pp. 1431-1462.

En todo caso y a la espera de clarificar cómo entender el estatuto jurídico del dinero en el mundo romano y medieval, lo que podemos avanzar es que el artificio legal que está detrás del dinero en el sistema metálico no nos parece del orden de la ficción sino más bien del orden de la presunción. Si la *fictio* jurídica se constituye operando *contra veritatem* y el metal tiene en sí un valor, resulta difícil pensar al dinero como una pura ficción (a diferencia del régimen del dinero fiduciario hoy vigente donde el carácter ficcional del dinero es evidente). Aun si en el sistema metálico es factible y común la discordancia entre curso y peso por la incidencia del factor político (que ningún autor niega porque la moneda es institución del príncipe o de la *res publica*), en última instancia es dable suponer que la concordancia es eventualmente posible, así como la presunción de que la ley es conocida por todos supone la posibilidad de que alguien efectivamente la conozca²². La presunción trabaja con un sustrato de realidad mientras que la ficción opera contra ella.

Para concluir, pensamos que estos factores que sabotean la ficcionalización del dinero en el universo cultural de la Edad Media permitirían explicar el carácter efímero de la prohibición de que el dinero engendre dinero, postura que a lo largo de los siglos tendrá un claro destino de ridiculización. De todos modos, su misma formulación nos sirve para graficar la ambigüedad esencial de la moneda, objeto social fascinante que escapa a toda definición y que A. Rigaudière describió como “*à la fois réalité et fiction, substance et fonction*” que no se deja “*enfermer dans un tout, pas plus qu’on ne le saurait le réduire à une seule de ses composantes*”²³.

²² Cf. Thomas, Yan, “Los artificios de la verdad. La ficción en el derecho medieval”, en: *Los artificios de las instituciones*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 49.

²³ Cf. Rigaudière, Albert, “Conclusions”, en: AA.VV., *L’argent au Moyen Âge. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public. 28e congrès*, Clermont-Ferrand, 1997, p. 327.