

EL PRESTAMO DE GENEROS Y EL "VILICUS INIQUITATIS" *

Me complace poder contribuir al homenaje que se rinde al colega Prof. Kataoka, antiguo amigo en Roma, con una reflexión que ha venido suscitada por una lectura en común (durante su estancia en Pamplona) con uno de sus discípulos, el Prof. Hayashi, de una miscelánea publicada en la *SZ.* 1976, pp. 287-290, de la que es autor otro romanista japonés, el Prof. Hironaka, a propósito del pacto de intereses en el préstamo de géneros no-pecuniarios: *Zum formlosen Zinsvereinbarung beim Naturaldarlehen im römischen Recht.*

Tras una primera observación sobre el negocio estudiado por este romanista japonés (I), nos permitiremos proyectar una posible nueva luz para la interpretación de una famosa parábola evangélica: la del llamado «administrador (o "mayoral", mejor que "mayordomo") infiel» (II).

I

El tema de los intereses en el préstamo de otros géneros que el dinero se centra en la discusión sobre un rescripto de Alejandro Severo (CJ. 4, 32, 11 [12]) y otro de Diocleciano (CJ. 4,32,23), que transcribimos a continuación para mayor comodidad del lector.

CJ. 4,32,11(12):

Imp. Alexander A. Aurelio Tyranno (a. 223): Frumenti vel hordei mutuo dati accessio etiam ex nudo pacto praestanda est.

CJ. 4,32,23:

Impp. Diocletianus et Maximianus AA. et C.C. Iasoni (a. 294): Oleo quidem vel quibuscumque fructibus mutuo datis, incerti pretii ratio additamenta usurarum eiusdem materiae suasit admitti.

* Contribución al Libro-Homenaje al Prof. Teruo Kataoka, de Tokyo, con ocasión de sus setenta años.

Como recuerda Hironaka, la romanística, sobre la base de estos dos textos, ha venido a admitir que, en Derecho romano, en el mutuo de otros géneros que el dinero, los intereses podían pactarse, y no requerían la forma estipulatoria para ser exigibles, y también cómo algunos romanistas reducen este efecto al caso concreto del préstamo de cereales, aceite y frutos, o de alguno de ellos, especialmente los cereales, sin admitirlo en general para todo préstamo de géneros no pecuniarios.

El préstamo de cereales —como es el del rescripto de Alejandro Severo— no parece probable —dice Hironaka— que se diera para consumo particular, sino, a petición de los *coloni*, para siembra, y, efectivamente, la documentación de Egipto y Siria presenta la forma de préstamo oficial a los cultivadores de cereales, pero especialmente por parte de graneros oficiales. El rescripto de Alejandro Severo presentaría una típica acomodación romana —después de la extensión de la *civitas* del 212— de la costumbre del derecho provincial al Derecho romano.

Respecto al rescripto de Diocleciano, que se refiere al aceite y a cualquier otro fruto, cree Hironaka que la interpretación más probable es la de que, cuando se convenían intereses por encima de la tasa legal de las *usurae centesimae* (12 % anual), se acudiera a esa forma de encubrir el exceso mediante aumento convencional de la cantidad debida respecto a la realmente recibida. Hace una acertada referencia de apoyo a lo que nos dice la interpretación bizantina de ese rescripto (Bas. 23,3,71), que habla del aumento oculto de la cantidad de frutos realmente recibida. Y se ve que para el autor bizantino no había diferencia entre este texto de Diocleciano y el otro rescripto de Alejandro Severo, pues también respecto a este otro habla de préstamo de «frutos», y no de cereales exclusivamente, en cuyo préstamo se pueden exigir los intereses simplemente pactados.

En la documentación de Egipto era tradicional un interés del 50 por 100 para el préstamo de géneros. Constantino (CTh. 2,33,1) refleja esta práctica al permitir que, por el préstamo de dos modios, se cobrara un modio más como interés, pero sin alterar el límite de la *centesima* para los préstamos de dinero. Es claro que se quería favorecer el préstamo de géneros como socialmente más útil que el del dinero.

Es interesante observar que Hironaka concluye su miscelánea di

ciendo que esta regla de la exigibilidad de los intereses simplemente pactados debe reducirse, para el Derecho romano propiamente dicho, sólo a determinados géneros, o incluso sólo para el préstamo de cereales («wahrscheinlich nur beim Getreidedarlehen»).

Esta conclusión suscita para mí una duda metodológica, que es ésta: si tomamos los dos rescriptos como testimonios válidos para el Derecho romano, tal reducción del género prestado no se justifica, pues, al hablar Diocleciano de «cualesquiera frutos», no cabe pensar en reducir la variedad de ellos, ni, en realidad, la de todas las cosas fungibles otras que el dinero, pues éstas, en el comercio ordinario, son precisamente los frutos naturales. Si, en cambio, consideramos que ambos rescriptos se refieren al derecho provincial y no al propiamente romano, entonces no puede mantenerse aquella regla, en el Derecho propiamente romano, para ningún caso, ni siquiera para el préstamo de cereales.

En nuestra opinión, los dos rescriptos no hacen más que reconocer una práctica de las provincias orientales, pero que pudo tener cierta aceptación fuera de ellas en momentos de inflación, en los que era imprevisible un límite de la devaluación de la moneda, y quizá por eso, en el rescripto de Diocleciano parece generalizarse el principio, no sólo respecto a los préstamos de cualquier género que no fuera el dinero, sino también como norma general para todo el Imperio. En cambio, el rescripto de Alejandro Severo del 223 —que sin duda no se nos conserva completo, sino en la forma abreviada en que suelen aparecer los rescriptos— se dirige a un destinatario oriental (hecho ciudadano poco antes, por el Edicto del 212, un «Aurelio»), Aurelio Tyranno, y no parece pretender un alcance universal.

Debe observarse, por lo demás, que si, respecto a los cereales, cabe suponer que el préstamo era con el fin de siembra, respecto al aceite y otros frutos no puede referirse a ese fin el préstamo, sino que puede tratarse, las más de las veces, de entregas entre comerciantes dedicados a la venta, incluso a la especulación con la compra y la venta de géneros en condiciones más favorables, que se precavían siempre contra la posible devaluación del dinero, y por eso fijaban el valor de los géneros entregados en otros iguales, sin perjuicio, eventualmente, de cobrar, en vez de los géneros mismos, el valor actual que éstos hubieran llegado a alcanzar en el mercado, en el momento del pago; es decir, algo parecido a nuestras modernas «cláusulas de estabilidad». En

todo caso, la ganancia del prestamista estaba en el excedente que el deudor se obligaba a devolver, a modo de intereses más elevados que las *usurae centesimae*.

Quiero decir: ese negocio por el que quien recibía una cantidad de cosas fungibles (quizá, en un principio, cereales) se obligaba a devolver una cantidad mayor del mismo género, no era propiamente un mutuo con intereses, sino un negocio provincial distinto. Que se pudiera comparar con el mutuo era natural, como también se compara con él el *fenus nauticum* (otro negocio oriental), que, sin embargo, poco tiene que ver con la *mutui datio* romana. O, como ocurre con el préstamo de «ganado inmortal» («de hierro» en los papiros bizantinos) —*athanata probata*— que tenía también el mismo fin que nuestro negocio, de encubrir intereses sobre la tasa legal, y que, al ser «romanizado», se aproxima a la *locatio conductio*; no al mutuo, en este caso, porque el que recibe tal ganado lo toma, no para consumirlo directamente, como ocurre en nuestro caso, sino para explotarlo y aprovechar los frutos —las crías de los animales— en el excedente que resulte después de cubrir las cabezas desaparecidas, pues las cabezas perdidas corren a su riesgo. En todos estos negocios orientales se ve el mismo fin de asegurar al acreedor unos intereses altos, aunque, en el caso del *fenus nauticum* con un alto riesgo del inversor, que falta, en cambio, en los otros negocios de que venimos hablando.

No se trata, pues, de una excepción a la regla de que, en el mutuo, las *usurae* deben ser estipuladas para ser exigibles, sino de un negocio distinto del mutuo, en el que tampoco intervienen propiamente *usurae*, pues, para los romanos, las *usurae* son siempre en dinero y no en géneros. Por lo tanto, creo que en todo mutuo de géneros distintos que el dinero, el derecho romano clásico exige que las *usurae* sean en dinero y que, para ser exigibles, sean estipuladas, quedando el mero pacto reducido, como es sabido, al efecto de dar una *exceptio* contra el mutuario que, habiendo pagado las *usurae* pactadas, pretendiera ejercitar la *condictio indebiti*.

II

A la luz de este negocio oriental por el que un deudor se obliga a devolver una cantidad mayor que la recibida, de cosas fungibles otras que el dinero, me parece que puede darse una más exacta interpreta-

ción de la parábola evangélica del administrador llamado «infiel» por la que se aclara mejor su conexión con el contexto, y, además, se viene a matizar mejor la supuesta «infidelidad» de ese administrador que, a pesar de ella, merece un elogio del propietario administrado. Y me complace también ofrecer al ámbito japonés esta interpretación del Evangelio, desde este lugar de España donde nació el gran San Francisco Xavier, que amó al Japón de manera incomparable.

Conviene que el lector tenga presente toda la primera parte del cap. 16 (vv. 1-18) del Evangelio de San Lucas (aunque la parábola misma ocupe sólo la primera porción), pues, como hemos dicho, se trata de superar la aparente contradicción entre la parábola y su contexto; en cambio, separaré visualmente los distintos momentos de ese contexto; la locución de Jesucristo va entre comillas dobles (« ») y las otras locuciones referidas dentro de ella, entre comillas simples (' '). Se me disculpará si, por suponer que puede ser más fácil para muchos lectores, no doy al texto original, en griego, sino la traducción latina de la *Vulgata* de San Jerónimo, aceptando en un par de lugares la traducción de la *Nova Vulgata* (1979), más ajustada al original griego. Destaco con letras separadas algunos términos en los que incidirá especialmente nuestra interpretación.

(Lc. 16, 1-18).

(1) Dicebat autem ad discipulos suos:
«Homo quidem erat dives qui habebat vilicum, et hic d i f -
f a m a t u s est apud illum quasi d i s s i p a s s e t bona ip-
sius.

(2) Et vocavit illum et ait illi:
'Quid hoc audio de te? Redde rationem vilicationis tuae:
iam enim non poteris vilicare'.

(3) Ait autem vilicus intra se:
'Quid faciam?' quia dominus meus aufert a me vilicatio-
nem, fodere non valeo, mendicare erubesco.

(4) Scio quid faciam, ut, cum amotus fuero a vilica-
tione, recipiant me in domos suas'

(5) Convocatis itaque singulis d e b i t o r i b u s domini
sui, dicebat primo: 'Quantum d e b e s domino meo?'

(6) At ille dixit: 'Centum cados olei'.
Dixitque illi: 'Accipe c a u t i o n e m tuam et sede cito, scri-
be quinquaginta'.

(7) Deinde alii dixit: 'Tu vero quantum d e b e s ?'
Qui ait: 'Centum coros tritici'.

Ait illi: 'Accipe litteras tuas, et scribe octoginta'.

(8) Et laudavit dominus vilicum iniquitatis, quia prudenter fecisset.

Quia filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.

(9) Et ego vobis dico: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defecerit (*Vulg.* defeceritis), recipiant vos in aeterna tabernacula.

(10) Qui fidelis est in minimo, et in maiori fidelis est; et qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est.

(11) Si ergo in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credit vobis?

(12) Et si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est quis dabit vobis?

(13) Nemo servus potest duobus dominis servire;

aut enim unum odiet et alterum diliget,

aut uni adhaerebit et alterum contemnet:

non potestis Deo servire et mammonae.»

(14) Audiebant autem omnia haec pharisaei, qui erant avari, et deridebant illum.

(15) Et ait illis: «Vos estis qui iustificatis vos coram hominibus;

Deus autem novit corda vestra, quia quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum.

(16) Lex et prophetae usque ad Ioannem: ex tunc (*Vulg.* eo) regnum Dei evangelizatur, et omnis in illud vim facit.»

En la continuación del capítulo (vv. 19-31), tras una breve consideración sobre la inalterabilidad de la ley natural (vv. 17 y 18), se presentará la parábola de Lázaro y el rico epulón, que sirve igualmente para ilustrar la predicación de la pobreza evangélica. A la luz de esta idea general de todo el capítulo debe interpretarse también nuestra parábola del *vilicus iniquitatis*: se trata del consejo de pobreza, de la bienaventuranza del «*Beati pauperes...*», cuya esencia impregna todo el Evangelio. Desde este punto de vista evangélico, la infidelidad a las exigencias de la riqueza, de la *mammona iniquitatis*, es considerada como fidelidad a Dios.

Pero veamos más de cerca el texto evangélico. Empecemos por aclarar la expresión «*diffamatus est*», que corresponde al griego *die-*

blethe. Es verdad que a veces se usa *diffamare*, y en la misma *Vulgata*: Mateo 9,31, en el sentido de difundir la noticia de un hecho, sin matiz peyorativo, pero ha de advertirse que en ese otro lugar la frase *diffamaverunt eum* traduce el griego *diephemisan*, que tiene ese valor neutro, pero no deja de ser cierto que el verbo *diffamare* suele tener un sentido peyorativo como lo tiene el griego *diaballein*: quiere decir propiamente «acusar»; aunque no se trate siempre de acusación calumniosa, tiene siempre el matiz peyorativo de querer atacar a una persona con una acusación por conducta indebida real o supuesta. Este matiz no puede olvidarse al interpretar nuestra parábola: aunque los hechos denunciados fueran ciertos, nuestro administrador tenía enemigos que censuraban su conducta para indisponerle con el señor de la hacienda, y lo consiguieron. El *dominus* despidió a su *vilicus*, exigiéndole la rendición de cuentas («*redde rationem vilicationis tuae*»). El encargo había terminado, pero —es interesante advertirlo— no había causa para una reclamación judicial. Simple despido. Por lo demás, que la palabra *dominus* no implica que el administrador sea esclavo, parece evidente: no se trata de un esclavo, sino de un administrador libre, y *dominus* debe entenderse en el sentido técnico ordinario de *dominus negotii*, el señor de la hacienda administrada. Por ello mismo, no se habla de castigar al *vilicus*, como se haría con un esclavo propio, sino simplemente de despedirlo.

Pero, admitiendo que la acusación no era calumniosa, ¿de qué se acusaba realmente al *vilicus*? —*Quasi dissipasset bona*. Es evidentiísimo que no se trata de sustracción de fondos u otros fraudes en provecho propio —lo que hubiera justificado una reclamación judicial infamante contra el administrador no honrado—, sino simplemente de «disipar» (*diaskorpizein*) los bienes, es decir, como veremos mejor después, de no haber sabido conseguir todo el lucro posible para el *dominus*. Había administrado mal, con descuido, pero no fraudulentamente, y, por eso mismo, el *dominus* le despide, pero no reclama judicialmente contra él. Esto nos debe prevenir ya para concretar mejor la conducta del *vilicus* respecto al *dominus*: no se trata propiamente de «infidelidad», sino de falta de celo en la consecución de máximas ganancias. La cuestión fundamental radica en esto, en que estas ganancias son consideradas injustas; son la *mammona iniquitatis*, y la fidelidad sobrenatural se va a cifrar, por analogía con la prudencia humana de ese administrador que sólo pensaba en congraciarse con los

deudores del *dominus* que le había despedido, precisamente en evitar el abuso de que venían siendo víctimas esos deudores, es decir, en no servir al afán de lucro desmedido.

Es fundamental, para la recta comprensión del pasaje, el determinar la causa de las deudas de esos deudores —uno de cereal y otro de aceite— con que se ejemplifica la conducta del administrador.

Es claro que se trataba de deudas documentadas en *cautiones* que guardaba el administrador, y que éste devuelve a los deudores para que las sustituyan por otras. Documentos escritos por el mismo deudor, es decir, *chirographa*, y por eso se habla, respecto al segundo deudor, de *litterae*. Es un tipo de documento muy conocido, en el que el deudor viene a decir: «Yo... reconozco deber a... tal cantidad, que pagaré ...». Con el tiempo, este tipo de documento servirá para documentar una *stipulatio* romana, pero, en ese ambiente peregrino y en ese momento histórico, no hay por qué pensar todavía en una propia *stipulatio*.

La cuestión está en determinar la causa de tal obligación documentada. Y, si prescindimos de otros supuestos inverosímiles o excesivamente rebuscados, incluso del de una deuda de géneros vendidos, cobrados, pero todavía no entregados, cabría pensar en dos posibles causas.

La primera, que me parece menos probable, sería la de unos arrendatarios en régimen de *colonia partiaria*, que deben entregar al arrendador una determinada cantidad de frutos. También mediante este contrato podía asegurarse el acreedor —el arrendador, en este caso— un lucro elevado a cambio de ceder el disfrute temporal de una finca rústica, reservándose una parte exagerada de los frutos producidos. Pero esta hipótesis me parece, como digo, poco probable, pues, ordinariamente la *pars* de frutos que hace las veces de *merces*, en la *colonia partiaria*, no es una *pars quanta*, sino una *pars quota*, en tanto en los ejemplos evangélicos se trata de una *pars quanta*: cien medidas de trigo o de aceite (no entramos ahora en la cuestión metrológica de la equivalencia de los *batoi* de aceite y los *koroï* de cereal respecto a nuestro sistema métrico actual). Es decir, la *colonia partiaria*, por la misma inseguridad del *quantum* de producción, no parece servir bien al fin de asegurarse un lucro similar a las *usurae* de la inversión.

Por eso, me parece mucho más probable que la causa del *debitum* de los ejemplos evangélicos, de una cantidad determinada de trigo o

de aceite, sea precisamente el negocio conocido en Oriente de que hemos tratado en el número I: una especie de préstamo de géneros en que el que los recibe se obliga mediante un documento quirografario a devolverlos aumentados por un plus que cumple la función de *usurae*.

Así, pues, nuestro supuesto «infiel» administrador lo único que hizo fue aliviar las deudas suprimiendo el interés inicialmente pactado a favor del *dominus*, puesto que la ley mosaica prohibía la usura entre judíos; o incluso simplemente reducirlo razonablemente. Al deudor de aceite le perdona el 50 por 100 de lo que se había obligado a pagar, y al deudor de trigo, el 20 por 100.

Para el supuesto de mora del deudor es posible imaginar que si guiera conviniéndose en ese ambiente palestino aquel 50 por 100 que solemos encontrar en la documentación papirológica de zonas próximas, el *hemionion*; pero, en nuestros casos, aunque en los dos la deuda se ha convenido en la misma cantidad —cien medidas de aceite y cien medidas de trigo—, ignoramos cuáles fueron las cantidades realmente prestadas y, en consecuencia, cuál era el plus de intereses, y en qué medida fueron éstos simplemente suprimidos, o quizá reducidos, por el *vilicus*, mediante renovación (sin *novatio*, naturalmente) del documento quirografario que manda hacer a los mismos deudores.

Que la política imperial era favorable, en provincias, a la promoción del cultivo de cereales y a la disuasión del de aceite, es cosa conocida, pero no veo si esto puede tener alguna relación con la diferencia de rebajas que vemos en nuestros dos casos ni con la posible diferencia en el interés usual para uno y otro tipo de préstamo de géneros. Si, conjeturalmente, suponemos que lo que hizo el *vilicus* fue perdonar todos los intereses (acomodándose con ello al precepto legal de los judíos), podemos pensar que el préstamo había sido realmente de sólo 50 medidas de aceite y de sólo 80 de trigo; esto querría decir que los intereses del aceite eran del 100 por 100 y los del trigo del 25 por 100. La diferencia se podría explicar por la mayor rentabilidad del género más escaso. Pero todo posible cálculo resulta inseguro por la razón de que ignoramos el plazo en que se había convenido la devolución de lo prestado, pues nada nos obliga a afirmar que este plazo fuera exactamente de un año. Y el cálculo resulta aún más complejo si pensamos que el *vilicus* no perdonó totalmente los intereses pactados, sino que los redujo a una medida razonable, lo que también hubiera sido posible. Pero quizá esta cuestión resulta aquí ociosa, pues

las cantidades de los dos ejemplos de la parábola pudieron ponerse sin miramiento de su posible realidad, en cuyo caso las diferencias carecen de todo significado.

En definitiva, lo que aquí nos interesa destacar es que el *dominus* no podía acusar a su *vilicus* por falta de honradez en la administración. El fijar intereses o no, o el fijarlos más o menos bajos, eso entra dentro de la ordinaria competencia de un administrador; y lo que éste hace para asegurarse amigos entra perfectamente dentro de aquella línea de conducta que las gentes le censuraban y había causado su despido como administrador: que «disipaba» los bienes, no haciéndoles producir todo lo que comunmente se podía esperar de ellos. Así, esta su excesiva benevolencia respecto a los deudores no implicaba que él no fuera persona honrada; en ningún caso se había aprovechado él personalmente de tal administración. Por eso, resulta concebible que ese mismo *dominus*, aunque decidido a prescindir de tal administrador excesivamente generoso, alabara (*laudavit*) su prudente astucia para granjearse amistades en el momento de perder su cargo. El *dominus* le despidió, pero no sin alabar su prudencia.

Pero esto es pura parábola. La interpretación divina es otra: empieza Jesucristo por aconsejar esa prudencia, pero no ya con fines puramente humanos, sino sobrenaturales; observa, ante todo —y esto, a decir verdad, tiene una actualidad perenne— que los que sólo miran por sus intereses humanos suelen ser más prudentes que los que aspiran a la salvación eterna procurada por la Redención (*Quia filii huius saeculi...*). La frase *in generatione sua*, que suele traducirse «respecto a sus congéneres», me parece que debe entenderse simplemente así: «en lo suyo», es decir, en su conducta ordinaria; y debe referirse, tanto a los *fili huius saeculi* como a los *fili lucis*, cada grupo en su propia *generatio*, humana o divina, pues la diferencia entre ellos consiste precisamente en su distinta «filiación».

Luego, añade Jesucristo un mandato, extraído de la analogía con la conducta del administrador: el de conseguir la vida eterna (*in aeterna tabernacula*) a costa de liberar a los pobres de la opresión de la usura, es decir, a costa de no servir a las ganancias injustas (los intereses excesivos del *dominus* a quien se servía como *vilicus*, como *vilicus iniquitatis*), es decir, «a costa del lucro injusto»: *la mammona iniquitatis*. No se trata, pues, de la «iniquidad» de un administrador

que habría defraudado al *dominus*, sino de la iniquidad de los intereses excesivos que este *dominus* pretendía obtener de sus deudores

En este sentido, ese administrador, lejos de ser «infiel», fue, en realidad, un modelo, a lo humano, de fidelidad a las exigencias de la justicia divina. Y por eso continúa Jesucristo con una alabanza de la fidelidad en estas pequeñas cosas como es el evitar la iniquidad del lucro excesivo, pues el que es fiel en estas pequeñas cosas (*in minimo*) será luego fiel en lo más importante (*in maiori*). Y claramente viene a decir que la fidelidad consistió en evitar la *mammona iniquitatis*: *Si ergo in iniquo mammona fideles non fuistis...* De esta fidelidad consistente en «defraudar» el lucro injusto depende la salvación, que es, de verdad, el negocio más propio de cada persona: *quod vestrum est*, lo que debemos considerar como nuestro bien más propio.

La explicación divina de la parábola termina con la conclusión de que no es posible servir a dos *domini* a la vez: a Dios y a la *mammona iniquitatis* del *dominus* cuya hacienda administraba nuestro *vilicus*: *non potestis Deo servire et mammonae*.

Es comprensible que los fariseos quedaran escandalizados de esta nueva doctrina cristiana —como ocurriría también hoy con muchos hombres de negocios— y que se sonrieran al escuchar tal predicación: *et deridebant illum*, pues no estaban dispuestos a renunciar a la *mammona iniquitatis*, a causa de su avaricia (*qui erant avari*).

Ante esta reacción hostil, Jesucristo viene a recordar que no está bien lo que los hombres aceptan como «normal», sino lo que Dios ha establecido como «norma»: la ley de Dios, es decir, la ley de Moisés en cuanto fundada en la ley natural, e interpretada por los profetas, que es lo único que el pueblo judío podía conocer hasta que llegó el anuncio del Precursor, San Juan Bautista. Pero, a partir de ese momento, se había divulgado ya la nueva luz de la ley natural mediante el Evangelio (*regnum Dei evangelizatur*), y esta nueva luz viene a hacer ver críticamente todo el deterioro que la tradición judía había causado en la formulación natural del Decálogo. Por eso se hablará a continuación (v. 18: *Omnis qui dimittit uxorem suam...*) del deterioro que supuso la admisión del libelo de repudio conyugal. Las dos normas —la *lex* antigua de Moisés y la nueva del *Evangelium*— se presentan así como fuentes de conocimiento del derecho natural, como habrá de formular mucho después Graciano: *ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur*. Y sigue siendo cierto.

Con nuestra explicación del «caso» del *vilicus iniquitatis* no venimos a cambiar en el fondo la que ha sido la interpretación tradicional de la parábola: que se debe tener, para conseguir la salvación, la misma prudencia que los hombres suelen tener para sus negocios. Pero nos parece que la secuencia toda del texto, con su referencia a la «fidelidad», se aclara mejor, y se evita la sospecha injusta de que el *vilicus* alabado (incluso por el propio *dominus* insatisfecho) no fuera un hombre honrado. El se limitó ciertamente a no servir a la *mammona iniquitatis*, aunque lo hiciera con miras personales. Y esto que él hizo por razones puramente humanas queda elevado por Jesucristo como modelo normativo de prudencia sobrenatural, y considerado como superior fidelidad. De este modo, el administrador supuestamente «infiel» viene a convertirse en un modelo de fidelidad.

ALVARO D'ORS