



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

ESCUELA DE FILOSOFÍA

“LA LEY NATURAL Y EL MATRIMONIO EN EL
ESPEJO DE LOS CÓNYUGES DE ALONSO DE LA VERA CRUZ”

La problemática sobre la ley natural y la diversidad cultural
en los albores de la nación mexicana.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

YAIL ESTHER MEDINA CAMPOS

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

MÉXICO, D.F.

AGOSTO DE 2010

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I. El matrimonio y el ambiente cultural del siglo XVI	11
Introducción al autor y su obra	11
Elementos culturales del matrimonio en occidente	23
Capítulo II ¿Qué es el matrimonio?	69
La condición natural del matrimonio	69
Capítulo III La ley natural al encuentro con el <i>otro</i>	185
La problemática sobre la ley natural y el matrimonio	185
<i>El problema del repudio: “Acerca de la indisolubilidad en el matrimonio, si acaso es de derecho natural”</i>	187
¿Por qué la indisolubilidad no existe en todos los pueblos?	233
El problema de la poligamia: “Si la pluralidad de esposas se opone al matrimonio, de tal manera que contraer nupcias con muchas esté contra el derecho natural.”	257
Capítulo IV	274
La autoridad que puede dispensar en la ley natural en el debate cultural del Nuevo Mundo y el siglo XVI	274
Un discurso de flexibilidad en el planteamiento de ley natural	274
<i>¿Acaso entre los infieles es indisoluble el matrimonio rato?</i>	312
<i>¿En qué casos se disuelve el matrimonio de los infieles?</i>	358
Conclusiones	367
BIBLIOGRAFÍA	371

Introducción.

El estudio sobre la doctrina de la ley natural y su aplicación al matrimonio durante el descubrimiento y conquista de las poblaciones de América, pretende individuar algún elemento original que el encuentro con la diversidad cultural haya podido aportar a dicha doctrina, tan sólida en el siglo XVI. Era fácil suponer que en la mente del evangelizador, el encuentro habría dejado una huella en el pensamiento al aportar nuevos desafíos a la explicación que, desde siglos atrás, se había dado a la diversidad cultural.

La ley natural se constituyó una explicación bastante sólida sobre la objetividad moral, es decir, daba cuenta de que el bien y el mal no son algo que el hombre constituya a capricho, sino que existen elementos más allá de lo meramente subjetivo que le guían con cierta infalibilidad ante la experiencia del bien y del mal. Se trata de una experiencia originaria en la vida práctica y moral, todo hombre tiene acceso a ellos y por ello son, de cierta manera, universales. Esta es muy a *grosso modo* la convicción que está detrás de la doctrina de la ley natural.

Haber logrado sistematizar esta convicción fue realmente una conquista extraordinaria para el pensamiento humano, y se realizó a través de un largo camino iniciado en el pensamiento griego – en Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos –, pasando por los albores de la Edad Media – con Isidoro de Sevilla por ejemplo – hasta Tomás de Aquino. El camino claramente no podía detenerse ahí y nuevas interrogantes vendrían a plantearse ante un mundo que se ampliaba.

Ciertamente la diversidad cultural estuvo presente en las experiencias de los pueblos europeos durante el Medioevo, sin embargo una experiencia nueva se dio en el encuentro con el Nuevo Mundo, pues los pueblos hallados se habían desarrollado con un camino completamente ajeno a la influencia del mundo europeo. Además, al declararse como justificación principal de la conquista la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo, se volvería prioritario generar una estrategia para incorporarlos a las coordenadas culturales cristianas. Y es

aquí donde la ley natural jugó un papel importante, pues en las disquisiciones sobre la validez de las culturas indígenas, dicha doctrina se presentó como la teoría filosófica fundamental a partir de la cual se podría explicar, contener, justificar o condenar la diversidad.

La explicación sobre la diversidad cultural en esta doctrina se había impregnado de un cierto sesgo negativo. En general, se mantenía una cierta descalificación de las convicciones y usos culturales diversos especialmente cuando se daban en el ámbito de los principios de la vida moral. La causa esencial de las diferencias en dichos principios sería un *oscurecimiento* de la razón causado por una pasión, malas costumbres o una torcida disposición natural; tal oscurecimiento la haría incapaz de discurrir adecuadamente y de llegar a las conclusiones correctas, que deberían ser universales por estar fundamentadas en la naturaleza humana misma.

Es cierto que la doctrina clásica da espacio a una cierta diversidad y es la que le corresponde al razonamiento práctico, el cual, al versar sobre cosas injertadas en las circunstancias concretas de la vida práctica, genera conclusiones particulares y variables. Es decir, las operaciones humanas al versar sobre lo contingente, generan en el razonamiento práctico una variabilidad connatural que el razonamiento especulativo no tiene; así una cierta diversidad tiene su razón de ser en la naturaleza misma de las cosas prácticas¹. Sin embargo, es más exacto llamar a esta característica, contingencia, en vez de diversidad propiamente dicha. Por esta vía, el razonamiento práctico reconoce su contingencia, pero cuando este

¹ Esta diversidad es lo que incluso distingue la razón especulativa de la razón práctica en el discurso del Aquinate: "Porque la primera [la razón especulativa] versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren."

[...] "si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. (...) Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida." *Suma Teológica, I-II, c.94. a. 4, c.*

punto se aplica al discurso sobre la ley natural, la diversidad cultural parece perder su carácter positivo. El punto clave es que para Tomás de Aquino, los primeros principios universales de la ley natural son los mismos para todos los hombres, pero cuando hablamos de los principios derivados, son los mismos en la mayoría de los casos pero pueden darse algunas *excepciones*, siempre causadas por algún impedimento u obscurecimiento de la razón, con lo cual se mantiene un cierto sesgo negativo², en el que la variación o la diversidad son la excepción a un razonamiento que debería seguir un curso normal y que si no lo hace es por una deficiencia de la razón.

En contrapartida, nuestro tiempo es muy sensible a la diversidad cultural. Esto surge con el descubrimiento del valor de cada persona y de su dignidad; que se proyecta en el descubrimiento del valor de cada cultura. Hoy día, es grande el interés por articular un pensamiento que sustente este valor pero que al mismo tiempo no pierda la referencia a una realidad moral objetiva, pues este es otro punto irrenunciable en todo planteamiento moral que quiera salvar el escollo del relativismo.

Es aquí que se ubica una investigación sobre la ley natural en el siglo XVI, en la obra dedicada al matrimonio de Alonso de la Vera Cruz, el *Speculum Coniugiorum*. Un texto que a pesar de la importancia que tuvo en la época, apenas comienza a ser estudiado en nuestros días. Mi intención es investigar si, a lo largo de la argumentación desarrollada por Alonso de la Vera Cruz, se propone un discurso de ley natural más abierto a la diversidad que el que se manejó en Europa. Los puntos en los que esta apertura se podría poner de manifiesto son en el tratamiento de la naturaleza humana, en la manera de enunciar los primeros principios de ley natural, en el valor que le da a las costumbres como fuente de conocimiento en el juicio práctico y en cuanto a la dispensa en ley natural. La explicación de la diversidad es un punto en el que sin lugar a dudas, se pone a prueba la concepción sobre la ley natural, pues para una buena parte de nuestros

² Cfr. *Suma Teológica*, I-II, c. 94. a. 4, c.

contemporáneos, ésta es incapaz de dignificar la diversidad cuando su cometido principal es el opuesto, es decir, fundamentar la universalidad al sostener que existe una ley inherente a la naturaleza humana que es la misma en sus dictados más generales para todos los hombres. Nosotros nos encargaremos de contrastar esto con la experiencia intelectual que hizo Alonso de la Vera Cruz ante la cultura matrimonial prehispánica.

El *Speculum Coniugiorum* es una obra poco estudiada pese al evidente interés que puede suscitar para la comprensión de nuestro pasado y presente cultural. La principal razón de esta carencia es que hasta la fecha no ha sido reeditada y sólo se cuenta con las ediciones del siglo XVI. Precursoras en estudiar esta obra han sido Sarai Castro Corona y Anna María Garza Caligaris quienes realizaron el primer estudio de acercamiento a la obra y ofrecieron los primeros fragmentos del texto en lengua española en 1983³. Sin duda el estudio que más expectación causa es el que realiza Luciano Barp Fontana que ya ha publicado la traducción de toda la primera parte de la obra⁴, con un muy completo índice de las autoridades a las que Alonso de la Vera Cruz recurre en esa primera parte y un amplio estudio introductorio. El Dr. Barp trabaja desde hace tiempo en el estudio y la traducción de las dos partes restantes que esperamos pronto puedan ser publicadas, con el objeto de facilitar la difusión y el estudio de una de las obras más importantes del *corpus* veracruziano.

Para este estudio, he hecho una selección de los textos del *Speculum Coniugiorum* que tratan sobre el matrimonio y la ley natural. He contado con la ayuda invaluable de Carolina Ponce Hernández quien ha hecho el texto bilingüe

³ Castro Corona, Sarai, y Garza Caligaris, Anna María; *Matrimonio y Poligamia en el "Speculum Coniugiorum" de Fray Alonso de la Veracruz*, Tesis de Licenciatura en Letras Clásicas, México, UNAM, 1983. Algunos de los textos de este estudio fueron después publicados en: *Antología sobre el hombre y la libertad*, Introducción y compilación de M. Beuchot (Anejos de Novahispania, no. 5), México, UNAM, 2002.

⁴ Alonso de la Vera Cruz, *Speculu coniugiorum / Espejo de matrimonios: matrimonio y familia*, introd, transcripción, tr. y notas Luciano Barp Fontana, Universidad La Salle- Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009.

que he utilizado en el presente trabajo⁵. La mirada que estamos presentando en este trabajo de investigación contiene la novedad de ser un primer estudio filosófico sobre las tesis contenidas en la obra, tesis que guiaron de forma importante la praxis matrimonial en la Nueva España⁶. Los estudios hechos hasta ahora tenían la finalidad de presentar el texto con la transcripción latina, la traducción en español y la ubicación de autores y obras referidas en él. Nosotros exploramos el contenido de las tesis filosóficas específicamente en el tema de la ley natural. Esperamos que a medida que se difunda la obra de Alonso de la Vera Cruz los estudios se multipliquen y entonces podremos conocer mejor el discurso fundacional que en gran medida dio vida a la organización de la sociedad novohispana del siglo XVI.

⁵ El texto bilingüe se ha publicado de forma independiente a la tesis con los siguientes datos: *Espejo de los Cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz, Antología: La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*, trad. Carolina Ponce Hernández, ed. de Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez, México, Los libros de Homero, 2007, 209 pp.

⁶ Así lo demuestra Daisy Rípodaz Ardanaz en *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977, 454 pp., tendremos oportunidad de volver sobre este argumento en el Capítulo 1 de este trabajo.

Capítulo I. El matrimonio y el ambiente cultural del siglo XVI

Introducción al autor y su obra.

Alonso de la Vera Cruz⁷, quien antes de su profesión religiosa llevaba el apellido Gutiérrez, nació en Caspueñas, una villa de la actual provincia española de Guadalajara, antiguamente Reino de Toledo, en el año 1507. Muere en la Nueva España en julio de 1584. Por el acta de su profesión religiosa se sabe que sus padres se llamaban Francisco Gutiérrez y Leonor Gutiérrez,⁸ y en las biografías del fraile se dice de forma unánime que gozaban de buenas posibilidades económicas. Estudió humanidades en la Universidad de Alcalá de Henares,⁹ es decir Gramática y Retórica, y después va a Salamanca a cursar Artes y Teología, graduándose como bachiller en 1533. Francisco de Vitoria, artífice principal de la reforma de estudios en Salamanca, fue su maestro; encontramos testimonio de ello en su obra *Speculum Coniugiorum* donde lo cita más de quince veces, siempre con palabras de admiración: “mi profesor de buena memoria”, “mi maestro Vitoria”.¹⁰ Continúa su trayectoria universitaria, lee Artes, es decir, dicta algunas

⁷ Se consultaron los siguientes textos para la elaboración de esta nota biográfica: Grijalva, Juan de; *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Juan Ruiz impresor, México, 1624 (3ª. ed., Ed. Porrúa, México, 1985); Basalenque, Diego; *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín*, México, 1673 (3ª. ed., Ed. Jus, México, 1963); Eguira y Eguren, Juan José de; *Bibliotheca Mexicana*, México, 1755 (UNAM, México, 1986); García Icazbalceta, Joaquín; *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido por una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, Libr. de Andrade y Morales, México, 1886 (nueva edición por Agustín Millares Carlo, FCE, México 1954); Bolaño e Isla, Amancio., *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*; Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1947; Burrus, Ernest J.; *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, 5 volúmenes, Jesuit Historical Institute, Rome-St. Luis Mo. - Tucson, Ariz., 1968-1976; Toribio Medina, José, *La imprenta en México (1539-1821)*, 8 volúmenes, Impreso en casa del autor, Santiago de Chile, 1912 (edición facsimilar, UNAM, México, 1989) (se consultó el tomo 1: 1539-1600); Ruiz Zavala, Alipio; *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 volúmenes, Porrúa, México, 1984; Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, Ed. Porrúa, México, 1985.

⁸ Bolaño e Isla, A.; *Contribución al estudio...*, Apéndice I, p. 119. El documento original se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Texas.

⁹ Recientemente fundada por el Cardenal Cisneros en 1508.

¹⁰ [...] “vt ex nostris doctissimus olita magíster meum victoria insua relectione de matrimonio”, Alonso de la Vera Cruz, *Speculum Coniugiorum*, ed. 1572, Complutii, prima pars, art. 2, p. 30.

lecciones como parte de las prácticas encaminadas a alcanzar los grados académicos sucesivos. Para esta época ha recibido la ordenación sacerdotal¹¹ y se dedica paralelamente a dar lecciones a los hijos del Duque del Infantado, recibiendo por ello un buen salario. Sin embargo, a inicios de 1536, de la Vera Cruz decide partir al Nuevo Mundo, dejando la prometedor carrera académica que se perfilaba para él, aún cuando ser misionero en la Nueva España en un principio no figuraba entre sus planes. El cambio se le debe al fraile agustino Francisco de la Cruz quien había regresado a España en 1535 para resolver asuntos relativos a la orden, para reclutar más evangelizadores y para conseguir profesores universitarios que pudieran realizar la formación académica de los agustinos en la misma Nueva España. Cuando invita a Alonso Gutiérrez embarcarse a la Nueva España, éste rechaza la propuesta por sentir que Dios no le daba semejante vocación, sin embargo:

“[...] no se dio por despedido N. Venerable [fray Francisco de la Cruz], antes viendo que lo remitía a Dios, le dijo; que lo mirase bien, porque serviría a N. Señor, y que él volvería por la respuesta. Acudió N. Venerable luego a la oración, pidió a N. Señor se lo pusiese en el corazón, y otro día volvió a verle, y concluyó la venida; que sin falta fue del cielo pues deja un hombre tales comodidades, por seguir a un fraile que no conoce, y a tierras que tampoco no conoce; ni trata de que le han de dar por su venida y doctrina.”¹²

Alonso Gutiérrez se adhiere a la tercera oleada de agustinos que llegan al Nuevo Mundo,¹³ y es durante el viaje, a instancias una vez más de la astucia de fray Francisco de la Cruz, cuando pide el ingreso a la orden de San Agustín. Los frailes que habían partido de Sevilla, tocan tierra en San Juan de Ulúa el 22 de junio de

¹¹ Cf. Bolaño e Isla, A., *Contribución al estudio biobibliográfico...*, p. 20, y en Grijalva, Juan de; *Crónica de la orden de...*, Edad IV, capítulo XI, p. 397.

¹² Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. Del Orden de..., pp. 89-90.

¹³ Llegan también en este viaje: el P. Roa, Juan Bautista, Juan de Sevilla, fray Diego de Salazar, Diego de San Martín, Juan de Alva, Antonio de Aguilar, Diego de la Cruz, Pedro de Pareja, Agustín de Salamanca y Juan de San Martín. Cfr. Bolaño e Isla, Amancio, *Contribución al estudio biobibliográfico...*, p. 20, nota no. 3.

1536, y enseguida Alonso recibió el hábito agustino en la Villa de la Vera Cruz, tomando ese nombre como su nuevo apellido. El 2 de julio de 1536 llega a la Ciudad de México para hacer el noviciado de un año de duración, haciendo su profesión religiosa el 20 de junio de 1537 a los 30 años de edad. Terminado su noviciado fue hecho maestro de novicios por apenas un trienio, pues en 1540 se funda la primera Casa de Estudios Mayores de la orden, en el convento de Tiripetío (Michoacán), “con el fin de que los seminaristas aprendieran simultáneamente el idioma de los nativos, siendo enviado a ella como profesor de filosofía y teología”.¹⁴ Se sabe que el centro de estudios estuvo abierto no sólo a los agustinos, sino también a laicos españoles e indígenas, entre los que se conoce el nombre de don Antonio Huitziméngari y Caltzontzin, hijo único del último rey michoacano Caltzontzin Tzintzicha quien, en medio del absurdo inimaginable de la conquista, fue mandado quemar vivo por Nuño de Guzmán.¹⁵ Es difícil imaginar con qué ánimo el hijo del rey ejecutado aceptó la formación que en este centro se le ofreció, como quiera que haya sido, este noble tarasco fue alumno de De la Vera Cruz. El desempeño de Fray Alonso en el convento-casa de estudios fue notable; en primer lugar, se abocó a aprender la lengua tarasca pues tenía muy en claro la necesidad de predicar a los indios directamente en su propia lengua, por otro lado no se limitó exclusivamente a actividades intelectuales, sino que dedicaba el tiempo de vacaciones y pascuas a la predicación y administración

¹⁴ Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, pp. 10-11. Se trata incluso del primer centro de estudios mayores o superiores en toda la Nueva España, cosa que manifiesta el interés agustino en la formación intelectual. Para tener una idea de lo que este convento representó, sabemos que fue fundado en febrero de 1537 por fray Juan de San Román y fray Diego de Chávez, quienes rápidamente “plantaron allí una especie de misión-piloto, al estilo agustiniano: templo y convento suntuosos, hospital de indios perfectamente organizado, escuela de artes y oficios, y conjuntos polifónicos y musicales, que fueron ‘los primeros’ – a decir de Basalenque – y se hicieron célebres en todo Michoacán”, Ruiz Zavala, Alipio; *Historia de la Provincia Agustiniana del...*, p. 407. Fue el encomendero de este pueblo, Juan de Alvarado, hermano del conquistador Pedro de Alvarado, quien solicitó la llegada de los agustinos al Virrey Antonio de Mendoza, y debió haber sido con el apoyo de don Juan que se logró tal desarrollo en la misión en tan poco tiempo. Se dice que esta escuela y hospital fueron precursores de los que después había de fundar don Vasco de Quiroga en la región. Cf. Bolaño e Isla, Amancio, *Contribución al estudio biobibliográfico...*, pp. 21 y 22.

¹⁵ Cf. Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, pp. 12 y 13.

de sacramentos entre los naturales.¹⁶ Estos años serán sumamente formativos pues adquirirá la experiencia real de la problemática de la conquista y la evangelización que se refleja constantemente en sus obras. Dos rasgos más son llamativos y nos reflejan la apertura que poseía Alonso de la Vera Cruz, por un lado la biblioteca que instaló en Tiripetío a disposición de los estudiantes, primera biblioteca en la Nueva España, y por otro, la libertad de espíritu para defender la administración de los sacramentos a los indígenas, en especial la Eucaristía, cuando todo mundo o bien se mostraba demasiado precavido o directamente lo rechazaba. Se habían dictado disposiciones oficiales a favor de los indios en la bula *Altitudo divini consilii* y más tarde en un sínodo en 1539, pero no se lograba llevar a la práctica estas disposiciones. Alonso de la Vera Cruz junto con fray Jacobo de Dacia, eran los únicos que, en Michoacán, efectivamente daban la Eucaristía a los indios. En 1542 el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, parte para España para asistir al Concilio de Trento (que iniciaría en 1545) y deja al frente de su diócesis a fray Alonso quien solamente se ocupó de esta tarea nueve meses pues la nave estuvo a punto de naufragar por una avería, así que Don Vasco tuvo que regresar sin que se presentara otra oportunidad para partir. Después se sucede para fray Alonso un periodo de responsabilidades dentro de la orden, será alternadamente prior, definidor (es decir consejero provincial) y vicario provincial o también *provincial*,¹⁷ este último por cuatro veces. En 1545 es designado prior del convento de Tacámbaro, donde se le pide además que *lea* un curso de Artes y Teología a los religiosos en formación, curso que después continúa en Atotonilco.

¹⁶ En el Tiripetío "... le asignaron por Lector de Artes y Teología, y asimismo que aprehendiese la lengua de Michoacan y administrase en ella, porque no les parecía a los primeros Padres que comía legítimamente el pan y sustento de los naturales, si no era su ministro, y así la aprehendió y predicó con eminencia, y administró los Sacramentos en *Tiripetío*, *Tacámbaro* y tierra caliente el tiempo de vacaciones y pascuas." Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán. Del Orden de...*, p. 90.

¹⁷ Utilizaban indistintamente uno u otro término para referirse al superior que gobernaba las comunidades de agustinos en la Nueva España, aunque en sentido estricto, no fue una provincia, sino una viceprovincia dependiente de la provincia de Castilla, hasta 1588.

Fue electo provincial por segunda vez, en un periodo que duró de 1548 a 1551 y particularmente fecundo para la orden, sobre todo en cuanto a fundaciones en tierras michoacanas, donde Alonso contaba con el apoyo de Vasco de Quiroga. Bajo su dirección, se fundaron los conventos de Guatangareo (hoy Morelia), Cuitzeo, Yuririhapúndaro, Huango y Charo. Fray Alonso recibe la designación de Carlos V, para presidir el obispado de León de Nicaragua, pero rechaza el nombramiento el 20 de marzo de 1553 con una carta al príncipe Felipe, pues se consideraba con pocas cualidades para la grandeza de tal *dignidad* y anuncia que en el futuro tampoco aceptaría otro cargo semejante. El 21 de septiembre de 1551 se funda la Real y Pontificia Universidad de México según la cédula firmada por el príncipe Felipe, aunque su inauguración se da hasta el 25 de enero de 1553 y las clases comienzan formalmente hasta el 3 de junio de aquel año. En un primer momento, Alonso de la Vera Cruz fue incorporado a la planta de profesores como catedrático de Sagrada Escritura, pero el 21 de julio en el claustro universitario se crea para él una cátedra de Santo Tomás “con las mismas calidades y preeminencias que la de Prima, que no tenga más que otra en calidad y entidad”.¹⁸ La cátedra de Prima en Teología era la más codiciada y la de más prestigio, además de ser vitalicia o de propiedad, así que el hecho de ser propietario de esta cátedra de Santo Tomás, creada expresamente para él con la dignidad de la de Prima, era un alto reconocimiento a su capacidad. A partir de este momento, firmará sus obras y será conocido como “catedrático de Prima en teología”. Siguiendo las obligaciones que dicha cátedra le imponía preparó dos relecciones que han llegado hasta nuestros días: *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis*. En este periodo de docencia universitaria, escribió y editó tres obras que juntas constituyen los libros de texto de su curso de filosofía: *Recognitio Sumularum*, *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis* y *Physica speculatio*. En 1556 edita también por primera vez el *Speculum Coniugiorum*, en cuyo prefacio indica que la intención de la obra fue tratar el matrimonio en el Nuevo Orbe, en ella

¹⁸ Plaza y Jaén, C.B. de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, edic. de Nicolás Rangel, 2 tomos, México, 1931, tomo I, pp. 10 y ss., citado en: Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, p. 19.

unió la teoría a la práctica, adaptando las resoluciones pontificias a las costumbres de los neófitos. Explica también un detalle interesante con respecto a esta obra, pues había estado guardada por diez años antes de darla a la prensa, por lo que su elaboración corresponde a los años 1546 o antes; notamos que en aquella época se encontraba volcado a la enseñanza dentro de la orden, como prior en el convento de Tacámbaro o bien enseñando en la casa de estudios en Atotonilco, ya conocía la lengua tarasca y estaba dedicado también a una amplia actividad pastoral. Sólo la da a conocer la obra cuando cuenta con el prestigio de la docencia universitaria; es probable que antes se conociera solamente al interior de la orden. Gallegos Rocafull dice sobre el *Speculum Coniugiorum*:

Quizá sea éste de todos los libros de fray Alonso de la Veracruz el que mejor revele el carácter del autor: comprensivo, caritativo, muy consciente de su responsabilidad, deseoso de ayudar a los demás, informado, seguro de juicio, abierto, gran conocedor de las materias que trata tanto en su vertiente teórica como en la práctica. No es la obra de un intelectual puro, sino de un hombre hondamente preocupado por las necesidades de los que le rodean y ansioso de darles un remedio; en la grandiosa tarea de rehacer un gran pueblo desde sus cimientos, Veracruz cumple a maravilla la función que le compete.¹⁹

En 1557 resulta electo provincial por tercera vez, con lo que se ve obligado a alejarse de sus tareas docentes en la Universidad, aunque no a desligarse completamente de ella.

Al finalizar los años cincuenta alcanza su máximo grado de aspereza la rivalidad existente entre la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas, rivalidad que constituye, sin duda, un rasgo determinante en la historia eclesiástica novohispana.

Desde los primeros años de la conquista – dice García Icazbalceta –, habían gozado en México las órdenes religiosas grandes privilegios, concedidos por diversas disposiciones de los Pontífices, y ejercían la administración espiritual de

¹⁹ Gallegos Rocafull, J.M.; *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 2ª ed., México, 1974, p. 200. Citado en Cerezo de Diego, Prometeo; Alonso de la Veracruz y el derecho. . . , p. 23.

los indios con casi total independencia de los obispos (...) De ahí nacían continuas competencias de jurisdicción que agriaban los ánimos.²⁰

De la Vera Cruz entra de lleno en el debate al sostener que los indios no tenían ninguna obligación de pagar diezmos a los obispos y al clero secular, pues ya colaboraban de muchas maneras al sostenimiento de los religiosos. Por esta opinión, el arzobispo Montúfar lo denuncia por heterodoxo ante la Santa Inquisición y envía a España a inicios de 1558, una voluminosa denuncia con ochenta y cuatro proposiciones, extraídas de su tratado *De decimis*, y calificadas de heréticas, o, en el mejor de los casos, erróneas.²¹ El 4 de agosto de 1561 la Corte solicita la presencia de De la Vera Cruz en España para responder a los cargos presentados en su contra, por lo que el fraile parte a mediados de 1562, comenzando una estancia en el Viejo Mundo que se prolongará once años.

La presencia de De la Vera Cruz en la corte fue decisiva y en gran medida se debe a él que los privilegios de las órdenes religiosas hayan permanecido en las Indias Occidentales, pues logró que, en lo tocante a estos territorios, el papa Pío V revocara las nuevas disposiciones del Concilio de Trento que sometían a los religiosos bajo la autoridad del Obispo en lo referente al ministerio pastoral. Una vez resuelto el asunto en marzo de 1567, fray Alonso manda publicar los decretos del Papa para enviarlos a los religiosos en América y para que sean conocidos por los indios.

En la Península se dedicó también a la enseñanza, a la publicación de algunas de sus obras, y desempeñó cargos relevantes como el de prior del convento de San Felipe del Real en Madrid y visitador de Castilla La Nueva. Don Juan de Ovando y Godoy, presidente del Consejo de Indias, lo eligió su confesor, y en 1572 le ofrece el obispado, primero de Michoacán, que rechaza enseguida y después el de Puebla, con idéntico resultado. Así mismo, Felipe II quiso nombrarle en dos ocasiones, comisario general de la orden de San Agustín en Nueva España, Perú

²⁰ García Icazbalceta, Joaquín; *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo...*, p. 145.

²¹ El texto de la denuncia se reproduce en Burrus, Ernest J.; *The Writings of...*, t. IV, pp. 731-836.

y Filipinas, con salario del Rey y con la intención de retenerlo en la corte, fray Alonso lo rechaza explicando que no era necesario un cargo así.

Estando Vera Cruz en España muere en Madrid, Bartolomé de las Casas (1566). Puede presumirse que debió existir una estrecha relación entre ellos, ya que en su testamento le deja una cantidad de 1.551 reales al fraile agustino.

De 1571-1576 se le sigue a fray Luis de León un largo proceso ante el tribunal de la Inquisición. "El hecho de que la principal obra por la que fray Luis de León es acusado y encarcelado por la Inquisición el 27 de marzo de 1572, *De vulgata editione*, lo mismo que la *De fide*, se publicaran con la aprobación de Veracruz como censor de las mismas, es un claro exponente no sólo de la relación que medió entre ellos sino incluso de la similitud del pensamiento sobre un tema tan delicado en aquel entonces como la interpretación de la Sagrada Escritura, en la que ambos demuestran estar muy por delante de su tiempo".²² Al respecto Grijalva pone en boca de fray Alonso estas palabras: "Pues a la buena verdad que me pueden quemar a mi si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo".¹⁷²³ Finalmente el conflicto se resolvió favorablemente para Luis de León.

Una vez que ha decidido regresar al Nuevo Mundo, lo nombran visitador de la orden de San Agustín en Nueva España, Filipinas y Perú, en el capítulo de 1572; además de ello, el Maestro general de la orden, fray Tadeo Perusino lo nombra su vicario general para las mismas provincias en 1573. Habiendo dejado muy claro en múltiples ocasiones que no le interesaban los cargos eclesiásticos, esta vez Alonso acepta por el bien de la provincia. En junio de 1573 embarca hacia la Nueva España, trayendo consigo diecisiete nuevos misioneros y tal cantidad de libros adquiridos durante su estancia en España, que, por su excesivo volumen, se

²² Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, p. 29.

²³ Grijalva, Juan de; *Crónica de la orden de...*, Edad IV, cap. XI, p. 401. Santiago Vela afirma que Alonso incluso escribió una defensa del fraile. Cf. *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*, VIII tomos, Madrid-El Escorial, 1913-1931, tomo VIII, p. 172, citado por Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, p. 29.

vio precisado a obtener del propio rey una cédula autorizándole en el barco “un apartamiento de hasta doze toneladas, adonde pudiese llebar los dichos libros”.²⁴

Apenas llegado, la orden lo eligió provincial por cuarta vez en 1575 y en agosto de ese mismo año, funda el Colegio de San Pablo, dotándola de una biblioteca compuesta por cuatro mil sesenta volúmenes de todas las facultades y materias, “adornada con mapas, globos, astrolabios, horologios, ballestillas, planisferios y otros instrumentos concernientes a las artes liberales”.²⁵

No hay pruebas de su reincorporación a la docencia en la Universidad después de su regreso, aunque sí de su asistencia a algunos claustros plenarios y su participación como padrino de algún graduado.²⁶ Dedicó los últimos años de su vida a los cargos de gobierno dentro de la Orden, a la actividad pastoral, la edición de sus obras y a esclarecer y resolver controversias entre la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas.²⁷

Alonso de la Vera Cruz muere un día de julio de 1584 en la Nueva España, después de padecer por dos años una penosa enfermedad, rodeado de aprecio y admiración general, “halláronse a su enterra (sic) el señor Arzobispo, Visitador y gobernador, don Pedro Moya, y la Audiencia Real, con los dos Cabildos, la Universidad y todas las Religiones”.²⁸ Murió a la edad de 77 años.

²⁴ Burrus, Ernest J.; *The Writings of...*, t. V, pp. 43-47. Se ha conservado la ortografía original.

²⁵ Noticia referida en la *Gazeta de México*, no. 38 de Enero de 1731. Citado por Toribio Medina, José, *La imprenta en México...*, p. 111.

²⁶ Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, p. 31.

²⁷ “Incluso hasta de las lejanas Filipinas, el obispo de Manila, fray Domingo de Salazar, le consultó sobre el delicado problema, que tan debatido había sido en la Nueva España, de la competencia y atribuciones entre la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas en aquellas islas. La respuesta de Veracruz sirvió para clarificar el problema, deslindando los ámbitos de actuación y competencias de unos y otros.” (Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Veracruz y el derecho...*, p. 31)

²⁸ Grijalva, Juan de; *Crónica de la orden de...*, Edad IV, cap. XI, p. 404.

Del *Speculum Coniugiorum* o *Espejo de los Cónyuges* se realizaron las siguientes ediciones²⁹:

La primera de 1556 publicada en México,

1.- SPECVLVM CONIVGIORVM AEDI- | TVM PER R. P. ILLEPHONSVM A VERACRV | CE INSTIVTI HAEREMITARVM SANCTI | Augustini, artiu[m] ac sacrae Theologiae doctore[m], cathedaeq[ue] primariae | in inclyta Mexicana academia moderatorem. | (Gran escudo de armas, y en la parte inferior, dentro del cuadro: EXCVSSVM OPVS ME | XICI IN AEDIBVS IO- | ANNIS PAVLI BRISSEn | SIS A[NNO] D[OMINI] 1556. IDI [BVS] AVG[VSTVS] (sic) | accésit in fine compendium breue aliquorum priuilegiorum, praeci | pue concessorum ministris sancti euangelii huius noui orbis.

Las siguientes publicadas en Salamanca en 1562, en Alcalá en 1572 y en Milán en 1599, esta última edición póstuma.

2.- SPECVLVM | CONIVGIORUM AD | MODVM R. P. F. ILLEPHONSI A VERA CRVCE | Sacri ordinis Eremitarum S. Augustini, bonaru[m] ar | tiu[m], ac, sacre, Theologiae Magistri, moderatorisq[ue] Cathedrae Primariae in V- | niuersitate Mexicana in partibus Indiarum maris Oceani: | & Prouincialis eiusdem ordinis, & obseruantiae. | *Cum indicibus locupletissimis.* | Nunc secundò opus elaboratum, & ab authore à plurimis mendis, qui= | bus scatebat, limatum, & in multis locis auctum. | (*Escudo del impresor*) | SALMANTICAE | Excudebat Andreas à Portonarijs. S. C. M. Typographus. | M. D. LXII. | CVM PRIVILEGIO. |

3.- SPECVLVM | CONIVGIORVM | ADMODVM R. P. F. ILLEPHONSI | A VERA CRVCE SACRI ORDINIS EREMITA- | ru[m]S [ancti] August[ini] bonaru[m] artiu[m], ac sacrae Theologiae Magistri, moderatorisq[ue] | cathedrae primariae in vniuersitate Mexicana in partibus Indiarum ma- | ris Oceani: olim ibi Prouincialis eiusdem ordinis, Nunc Prioris | sancti Philippi apud Madritum | Carpentanorum. |

²⁹ Según la descripción que hace: Bolaño e Isla, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1947, pp. 59-62.

CVM INDICIBVS LOCVPLETISSIMIS. | *Nunc tertio opus elaboratum, ab authore à plurimis mendis, quibus scatebat, limi | tatum, (sic) & in multis locis auctum, & iuxta diffinita & declarata in sacro con- | cilio Tridentino, pero modum appendicis in fine scitu digna multa disputata.* | (Escudo del impresor) | CVM PRIVILEGIO. | COMPLVTI, | Ex officina Ioannis Graciani, | Anno, 1572.

4.- Rev. Patris | Fr. Alphonsi | a Vera Cruce | Hispani | Ordinis Eremitarum S. Augustini. | Et in primaria cathedra mexicanae vniuersi- | tatis S. Theologiae Doctoris. | Spevlvm conivgiorum. | Cvm appendice | Nunc primum in Italia typis escusum. | De consensv svperiorvm. | (Grabado del editor) | Mediolani. | Ex Officina Typographica quon. Pacifici Pontii. | M. D. XCIX.

Además el autor elaboró un apéndice que añade las resoluciones y nuevas disposiciones surgidas del Concilio de Trento (1545-1563), apéndice que en su primera edición fue como volumen independiente en el año de 1571, y que posteriormente se publicó añadido a la edición del *Speculum* de 1572, aunque conservando 1571 como año de su publicación. A partir de esta edición, “en los ejemplares que se encuentran, se ve siempre que van juntos los dos libros formando un sólo volumen”³⁰

Las ediciones del apéndice son:

1.- APPENDIX | AD SPECVLVM | CO[N]IVGIORVM PER EVN | DEM FRATREM ALFONSVM a Veracruce, Ordinis Aeremitaru[m] Sancti Augusti- | ni, sacrae paginae Doctorem, & Cathedricu[m] | Primariu[m], Vniuersitatis Mexicanae in | nouo Orbe. | ¶ IUXTA DIFFINITA IN SACRO vniuersali Concilio Tridentino, circa matrimo | nia clandestina. | NVNC PRIMO IN LVCEM PRODIENS. | (Escudo del impresor) | MANTVAE CARPENTANORVM. | EXCVDEBAT PETRVS | COSIN. ANNO | 1571.

³⁰ Sobre su obra “... el *Matrimonio*, que al presente se ha examinado en España é imprimídose por mandato de Su Majestad”, Toribio Medina, José, *La imprenta en México (1539-1821)*, 8 volúmenes, Impreso en casa del autor, Santiago de Chile, 1912 (edición facsimilar, UNAM, México, 1989), tomo 1: 1539-1600, p. 102. Palabras de Pérez Pastor.

En este trabajo hemos seguido el texto de 1572, es decir la tercera edición de la obra y segunda publicada en España. Seguimos el texto de 1572 porque es más amplio que el mexicano y al ser editado en España fue más difundido en el otro lado del Atlántico. Sin embargo, para fijar el texto que presentamos hemos revisado siempre la primera edición de 1556 de México. Las razones de ello son, por una parte, que entre ambos textos se concluyó el Concilio de Trento en el que, como es sabido, se fijaron posiciones institucionales de la Iglesia sobre muchas cuestiones y precisamente unas de ellas se relacionaron con el matrimonio, la ley natural, el derecho positivo divino y el derecho humano. Cuestiones que son las que trata fray Alonso en la obra que nos ocupa.

A la luz de las decisiones del Concilio, fray Alonso revisó las dos primeras ediciones, hizo algunos cambios y aumentó algunas partes en la tercera edición. En la revisión de las partes que presentamos señalamos a pie de página donde hubo cambios y ampliaciones en la edición, las cuales de manera general, como podrá observar el lector, no varían las opiniones del texto mexicano, sino que a veces matizan algunos conceptos, pero sobre todo abundan en argumentos de autoridades que sirven para fundamentar y defender con insistencia las ideas propuestas por fray Alonso.

Por otra parte, la comparación entre ambos textos ayudó también a fijar términos que en una u otra aparecían confusos o poco legibles, o que estaban ligados o abreviados y no se sabía con exactitud qué decían.

En cuanto al *Speculum Coniugiorum* fue una obra bien recibida en España pues el mismo rey expide una cédula para que se reimprima la obra³¹ y esto se hizo en Salamanca, Alcalá y una última en Milán. Más allá de su carácter teórico y su amplitud, bien puede considerarse un compendio cuya finalidad era orientar a los evangelizadores en la introducción de la institución familiar cristiana, a la realidad indígena del continente recién descubierto.

³¹ Cf. Toribio Medina, José, *La imprenta en México...*, p. 113.

No fue una obra aislada, muchos autores se enfrentaron a la problemática³², que abarcó desde el reconocimiento del matrimonio indígena, hasta cuestiones como la poligamia, la administración del sacramento, etc. Para ello fueron elaborados distintos tipos de documentos: legislaciones surgidas de los Sínodos, las Leyes de Indias, catecismos preparados para la explicación del matrimonio a los naturales, manuales para la correcta administración de los sacramentos y tratados teóricos escritos por canonistas indianos, entre los que se encuentra el texto que nos ocupa.

Elementos culturales del matrimonio en occidente.

Las instituciones, junto a otros elementos de la cultura como la literatura, el arte, la ciencia o la religión, constituyen las expresiones en las que se manifiesta la forma de civilización de un grupo humano determinado. Las instituciones rigen la vida social de un pueblo, ya sea que sean aceptadas por costumbre, escogidas libremente o recibidas de una autoridad; a ellas los individuos se someten para gestionar su vida y existen en función de la sociedad que organizan, sea ésta una sociedad familiar, política o religiosa. Debido a la dependencia de la sociedad específica que les da vida, las instituciones cambian de acuerdo al tiempo y al

³² Por ejemplo, manuales para administración de sacramentos: Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de naturales*, 1ª parte (México 1600); *Confesionario para los curas de indios* con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir; y suma de privilegios; y forma de impedimentos del matrimonio, compuesto y traducido en las lenguas quechua y aymará por autoridad del Concilio Provincial de Lima del año de 1583 (Lima 1585); Alonso de Sandoval, *De instauranda aethiopum salute* (Sevilla 1627; Bogotá 1956); José de Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, 2 vols. (Madrid 1984-1985); Juan Focher, *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*. (Sevilla 1574), por citar algunas. Otra obra de Juan Focher – al parecer maestro de Alonso de la Vera Cruz –, recientemente editada es *Enchiridion Baptismi Adultorum et Matrimonii Baptizandorum*, escrita en Tzintzuntzan en 1544. (En el estudio introductorio a esta obra se señala que Juan Focher fue maestro de Alonso de la Vera Cruz. Al explicar que este fraile franciscano, eminente canonista originario de la Provincia de Aquitana, Francia, refiere: “Se ha prestado muy poca atención al gran número de mendicantes originarios del suroeste de Francia que participaron en la primera evangelización de México. Su representante más eminente fue Jean Focher (también Faucher o Fucher), franciscano de origen aquitano, doctor de la Sorbona y maestro de Alonso de la Vera Cruz.” Vid. George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1984, p. 103.)

lugar, a la cultura que les da vida, hasta el punto de ser influidas, en cierta manera, incluso por condiciones naturales como el clima y otros rasgos medioambientales. Esto se verifica a lo largo de la historia cultural de la humanidad, haciendo que las instituciones se desarrollen con alto grado de diversidad según las distintas condiciones de los pueblos³³. Poseen, sin embargo, una característica esencial que las distingue de las formas de asociación del mundo animal, y es, la intervención colectiva o individual de la voluntad y razón humanas.

El matrimonio es una de estas instituciones fundamentales que dibujan la fisonomía de un pueblo. Al hablar del matrimonio es necesario tener en cuenta estos elementos que señalan su condición histórica, concreta y variable. Y lo es aún más, si abordamos el tema desde la consideración de lo que el mundo novohispano entendió por *matrimonio según la ley natural*.

Los frailes de la primera evangelización de América al hablar de *matrimonio natural*, no pretendieron negar la diversidad que tenían ante sus ojos, invocando un matrimonio de características uniformes para todas las culturas; por el contrario, buscaron entender la patente diversidad desde un discurso que fuera capaz de dar razón de ella, a partir de algunos elementos universales que se justificarían a partir de la naturaleza humana. Se trataba entonces, de discernir las características *naturales* del matrimonio, entendiéndolas como aquellos elementos acordes a la naturaleza racional del hombre al interior de la unión por la que se gestiona la procreación y la familia.

En la concepción de los evangelizadores, además, estaba presente un elemento fundamental en todo este discurso: el matrimonio cristiano, perfilado durante siglos de reflexión teológica, filosófica y jurídica, y también, por la vida concreta de la sociedad cristiana que lo contraía y lo transformaba.

³³ En este sentido, “las instituciones de un pueblo antiguo están (...) íntimamente ligadas no sólo al lugar donde habita, sino también a su historia. Hechas a su medida, llevan la marca de su psicología, de sus ideas sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios.” De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 17.

Ciertamente el matrimonio al interno de la cultura cristiana, se consolidó con elementos fundamentales de la Escritura Bíblica y que por ello se mantienen inmutables. Sin embargo, también la variación histórica existe, con lo cual se corrobora lo dicho sobre las instituciones culturales de los pueblos. Incluso la interpretación de textos sagrados inmutables se somete a la variación histórica en cierta medida, pues es realizada y nutrida sólo a partir de las particulares y complejas condiciones sociales de los hombres que la efectúan, los cuales están sujetos al influjo de filosofías en pugna, doctrinas teológicas, hechos históricos, cambios políticos, cambios económicos, etc., que transforman su mentalidad y dejan su huella en el énfasis que se da a un determinado elemento, en la manera de realizar y entender al ser humano y, en consecuencia, en su manera de entender y prescribir la unión matrimonial. La historia enseña que al paso del tiempo, al interno de la legislación y de la doctrina cristiana, entraban a escena nuevas prácticas que antes no tenían vigencia³⁴, se consolidaban algunos usos en detrimento de otros³⁵, se enfatizaba algún aspecto antes poco atendido³⁶, etc., y

³⁴ Por ejemplo, la ceremonia matrimonial en una iglesia no existió desde los primeros siglos cristianos. Georges Duby sostiene que en los siglos VIII y IX en Francia la celebración del matrimonio era solo incumbencia de la jurisdicción civil, sin injerencia de legislación eclesiástica alguna. Aunque ciertamente desde los primeros siglos se desarrolló una doctrina cristiana sobre el matrimonio en los escritos de los Padres de la Iglesia, en los comentarios a epístolas y evangelios. Duby pone como ejemplo, a Hincmar (806-882 d.C.), obispo de Reims, quien afirmó el pacto conyugal como un rito civil. Para él, el vínculo se anudaba según las “leyes del mundo”, conforme a las “costumbres humanas”, pues el matrimonio es una institución social que deriva de la ley natural. Tuvo oportunidad de declararlo al referirse al caso de Luis el Piadoso (778-840 d.C.), Rey de Aquitania, quien había pretendido someter algunas dudas sobre la validez del matrimonio a consideración de obispos reunidos en concilio. Los obispos se inhibieron, abandonando el caso “a los laicos y a los cónyuges (...) esto agradó a los nobles, añade Hincmar, porque el juicio de sus esposas no les era arrebatado. (...) De hecho en la Francia del Norte en el siglo IX, el matrimonio era uno de esos asuntos en los que los sacerdotes sólo se mezclaban de lejos. Ninguna mención de bendición nupcial en los textos, a no ser con reinas, y que en este caso no constituyen más que un elemento del ritual de lo sagrado, de la consagración.” Duby, G.; *El caballero, la mujer y el cura, El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1999, p. 32.

³⁵ No respetar los grados de consanguinidad se consideró incluso desde el judaísmo, un impedimento al matrimonio. Sin embargo en el siglo XI en Francia, la consanguinidad hasta el 7º grado se convierte en motivo para considerar nulo un matrimonio. Era una medida exagerada que, según Duby, fue favorecida porque facilitaba el cambio de esposa de los grandes señores en caso de que otra unión resultara más conveniente. Cfr. “El matrimonio según Bouchard” en Duby, G.; *El caballero, la mujer y el cura, El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1999.

³⁶ Por ejemplo, en el siglo IX no se había tematizado el consentimiento como aquello que *realiza* el vínculo matrimonial, simplemente se había recibido y aceptado esta noción jurídica del matrimonio

esto por múltiples causas, evidentemente no sólo de carácter teológico o religioso, sino sociales, políticas, culturales, económicas, etc.

Resultaría imposible estructurar aquí este recorrido por tratarse de una esquematización sumamente amplia que correría a lo largo de la historia misma de occidente. Sería imposible también, pretender abarcar una realidad que es inmensamente rica y que se ha construido a través de siglos de hechos históricos que han configurado la institución matrimonial cristiana que arribó a América en la cultura y la práctica de los conquistadores y en la mente de los frailes. A pesar de esta imposibilidad, es importante considerar algunos rasgos fundamentales de esta institución con el fin de aclarar el carácter eminentemente cultural de la institución que llegó a la América hispánica³⁷.

romano. Es a partir del siglo XI que desarrollándose el proceso de urbanización en Europa, se dan una serie de cambios culturales, que permiten la profundización del principio de la soberanía de la propia conciencia. “En parte el cristianismo contribuyó de manera decisiva a este proceso, puesto que la disciplina de los sacramentos, cada una con su propia metamorfosis, ponía cada vez más de relieve hasta qué punto la libertad individual, el conocimiento y la voluntad propias, eran requisito para la validez del bautismo, la confirmación, el orden, la penitencia y el matrimonio, y, por supuesto, para la validez de los votos.” Choza, J., *Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana*, Thémata, 36, 2006, p. 88. En el siglo XII en cambio, el tema se discute y está en pleno esclarecimiento.

³⁷ Innumerables son los estudios históricos que se han elaborado sobre la historia del matrimonio y abordados desde distintos ámbitos de estudio, etnológicos, antropológicos, jurídicos, teológicos, filosóficos, etc. Un nuevo enfoque lo ha dado el interés que la vida cotidiana ha generado en los estudiosos del Medioevo, con un análisis más detallado sobre la manera que la sociedad medieval se organizó según sus distintas condiciones de vida y mentalidad. Un punto fundamental de esta organización lo es sin duda el matrimonio. Existe una infinidad de estudios sobre la historia del matrimonio, nosotros hemos consultado entre otros: Brundage, James, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, FCE, México, 2000, 669 pp.; Coontz, Stephanie, *Historia del matrimonio: cómo el amor conquistó el matrimonio*, trad. de Alcira Bixio, Ed. Gedisa, Barcelona, 2006, 535 pp.; Duby, G.; *El caballero, la mujer y el cura, El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1999, 243 pp.; Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, 266 pp.; García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid: BAC, 1978.; Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, vers. castellana de María Barberán y Florentino Traperó, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, 553 pp. La obra de Gaudemet es un estudio histórico muy provechoso que busca hacer un análisis desde la perspectiva jurídica pero, como él mismo lo expone en el prefacio, no se limita a ello pues en nuestros días “el matrimonio no se enfoca ya solamente como una institución jurídica que, durante siglos, estuvo sometida en Occidente a la autoridad exclusiva de la Iglesia. Constituye también un hecho social, ligado a las condiciones de vida y a la historia de las mentalidades: aspectos que el historiador de las instituciones no puede dejar de lado.” (*Prefacio*, p. 15) Por lo tanto contiene algunos ingredientes de sociología jurídica que resultan muy interesantes para nuestro análisis.

Por el momento, queremos proponer nuestras premisas siguiendo el pensamiento del mismo Alonso de la Vera Cruz. Por tanto, consideraremos que la institución matrimonial tiene una base natural, ya veremos en el Capítulo II qué significa según la filosofía alonsina. Por otro lado, proponemos también que el matrimonio nunca es una estructura solamente delineada desde la ley natural – convicción que también se encuentra en Alonso de la Vera Cruz –, sino que es al mismo tiempo una institución construida desde una cultura que evoluciona y se transforma al ritmo que lo hace también la sociedad. Por tanto, no es una realidad estática e inmutable, no lo ha sido nunca y un análisis histórico incluso al interior del matrimonio cristiano aporta una clara conciencia de ello.

Es útil hacer una breve esquematización de este argumento, pues el trabajo que queremos desarrollar se trata justamente de las relaciones entre ley natural y cultura al interior del matrimonio en el momento del encuentro entre la América precolombina y el mundo europeo.

Matrimonio natural y matrimonio como institución en la historia.

Es indudable que al interior del mensaje cristiano existen unas líneas fundamentales que han sido constantes desde los inicios del desarrollo de la doctrina matrimonial³⁸, entre ellos destacan claramente la monogamia y la indisolubilidad. Pero no son éstas, las únicas características que configuran el matrimonio cristiano³⁹. Su fisonomía fue delineada en el tiempo por debates

³⁸ “La doctrina cristiana sobre el matrimonio se basa esencialmente en textos de la Escritura. Por ello, el derecho canónico del matrimonio no es un derecho únicamente humano. Contiene en parte un «derecho divino» que, por ello, es inmutable, y contra el cual nada podría emprender un legislador humano. Los textos escriturarios fundamentales en esa materia proceden de tres fuentes: El Génesis, los Evangelios sinópticos y las Epístolas paulinas.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, vers. castellana de María Barberán y Florentino Trapero, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, p. 56.

³⁹ Pues en él influyen innumerables factores culturales de acuerdo al abanico de funciones sociales que se dé a esta institución. En efecto, el matrimonio a lo largo de la historia y en las distintas culturas, es identificado como el lugar primordial que opera sobre la sexualidad y la reproducción, como principio de estructuración social a través de las relaciones de parentesco, lugar de relación interpersonal, aunado a su incuestionable capacidad para ser fuente de alianzas entre los hombres

filosófico-teológicos, profundizaciones doctrinales y renovaciones espirituales, pero recibió también determinaciones de factores extrínsecos a la doctrina religiosa, como hechos sociales, económicos, políticos, que, por ejemplo, privilegiaban una práctica en detrimento de otra, favorecían una doctrina o facilitaban la profundización teológica en un determinado sentido, obstaculizándolo en otro, etc.

La concreción cultural es, pues, inevitable y aunque el cristianismo mantenga un núcleo constante de doctrina, ésta se conforma de afirmaciones genéricas que después se concretan cultural e históricamente de muy diferentes maneras. La fusión de la realidad invariable y la cultural es la que constituye el matrimonio real.

Tener presente esta condición es importante cuando se afronta una investigación que conjunta ley natural y matrimonio; al mismo tiempo que es crucial no desestimar el núcleo de doctrina inmutable que posee el cristianismo. Un hombre del siglo XVI podía ser más consciente del carácter variable de la disciplina matrimonial de lo que podemos serlo en la actualidad⁴⁰, pues hoy día se tiende a atribuir a la doctrina matrimonial católica una inmutabilidad que no refleja el proceso histórico al cual inevitablemente está sometido. En aquella época – y sobre todo antes del Concilio de Trento – algunas cuestiones disciplinarias, normativas y doctrinales no estaban definidas universal ni definitivamente; de hecho, es precisamente a partir de Trento que se impulsa progresivamente una

y grupos sociales. El juego de todos estos factores es lo que determina la institución matrimonial, y esto evidentemente vale también para el matrimonio cristiano.

⁴⁰ Basta mirar el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz, en la que se debaten muchas medidas que no habían sido definidas categóricamente y universalmente por la autoridad eclesiástica. Según Jacinto Choza, es justamente con el comienzo de la época moderna (ya desde el s. XVI con el Concilio de Trento, pero principalmente a partir del XVII), que se ve el afán de mayor exactitud y rigor en la disciplina eclesiástica y en la legislación, esta es la mentalidad del hombre moderno que se refleja también en la Iglesia. Lo mismo sucede en la moral: “La moral sexual más estricta y abarcante empieza a hacerse valer en la modernidad, (...) en el medievo ni la iglesia ni los estados tienen todavía una estructura administrativa tan fuerte como para generar un poder coercitivo y un control social con la intensidad de la edad moderna. Había que elaborar científicamente la concepción del sexo, de la castidad y del pecado sexual, y había que expresar esas valoraciones en términos práctico-administrativos, y eso precisaba una ciencia teológica universalmente aceptada y una administración eclesiástica de vigencia también universal, todo lo cual requería mucho trabajo y, obviamente, mucho tiempo.” Choza, J., *Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana*, Thémata, 36, 2006, p. 84.

normativa más exacta y universal. En América, Alonso de la Vera Cruz parece contar con una visión abierta cuando da cuenta de la multitud de opiniones contrapuestas sobre puntos medulares, vertidas a lo largo de la historia de los cánones y de la doctrina⁴¹.

*La tradición judía*⁴².

El matrimonio era tenido en muy alta consideración por el pueblo judío. Como pueblo que surge de un pasado nómada – aunque lejano—⁴³, comparte con otros pueblos del Oriente Medio, el valor del clan y la fuerza de los lazos familiares⁴⁴. El vínculo de la sangre es el primer factor de constitución de la sociedad en los

⁴¹ La carencia de un único texto que sistematizara el derecho canónico – y que no se da sino hasta la publicación del primer Código de Derecho Canónico apenas en 1917 –, da cuenta de una mentalidad que durante siglos era más consciente de la flexibilidad en la normativa.

⁴² Cfr. Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, 772 pp.; Cereti, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna, 1977, pp. 88-100.

⁴³ “Los antepasados de los israelitas, y los mismos israelitas al principio de su historia, llevaban una vida nómada o seminómada. Después de volverse sedentarios conservaron rasgos de su primer modo de vida.” Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 23. Sin embargo – explica Vaux –, no fueron nunca lo que hoy se conoce como “grandes nómadas”, beduinos pastores de camellos con apenas contacto con la vida sedentaria, trashumantes sobre largos recorridos. En tiempos de los israelitas no existió una “verdadera civilización del desierto”, para ellos “el desierto es la morada de los animales salvajes, de los monstruos y de los demonios, Is 13, 21-22; 34, 11-15. Al desierto se envía al macho cabrío cargado con todas las faltas del pueblo, Lev 16.” (p. 42) A pesar de ello, esta mentalidad convivía con un cierto “ideal nómada” del Antiguo Testamento, especialmente presente entre los profetas quienes miran a los tiempos de la juventud de Israel en el desierto, tiempo de sus desposorios con Yahveh (Jer 2,2; Os 13,5; Am 2,10) y la consideran como una edad de oro. Se trata de una reacción contra la civilización sedentaria de Canaán, en los que el lujo y las facilidades de la vida urbana contenían el riesgo de una perversión moral y religiosa, riesgo en el que efectivamente cayeron. La nostalgia más fuerte es en relación a la experiencia de la pertenencia a Yahveh y su presencia protectora, experiencia vivida de forma intensa en la época del desierto: “Hay también el recuerdo y la nostalgia del tiempo en que Dios había contraído alianza con Israel en el desierto y en que Israel estaba ligado con su Dios. Su ideal no es el nomadismo, sino aquella pureza de la vida religiosa y aquella fidelidad a la alianza. Si hablan de retorno al desierto, no es porque recuerden una vida nómada en gran escala que hubiesen llevado sus antepasados, sino como medio de evadirse de una civilización corruptora. Esta mística del desierto volveremos a encontrarla al final del judaísmo entre los sectarios del Qumrán y, más tarde, en el monaquismo cristiano.” (Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento...*, p. 43)

⁴⁴ En el desierto, la unidad social debe ser, por una parte, bastante restringida, para permitir la movilidad, y por otra parte, bastante fuerte para proteger la propia seguridad: esto lo realiza ese grupo autónomo de familias que es *la tribu* o *clan*, cuyos miembros, de forma real o supuesta, se consideran descendientes de un mismo antepasado.

pueblos nómadas. Los nuevos lazos familiares se generan gracias a uniones matrimoniales entre las familias que moran en común, así la tribu va tejiendo una fuerte cohesión al tener antepasados comunes. El matrimonio constituye, pues, el garante de la sucesión de generaciones que forman el clan y aseguran su continuidad.

Israel se inscribe en esta cultura de origen tribal, por ello el asegurar la descendencia es un aspecto determinante de su institución matrimonial, como es patente en los relatos sobre el Génesis⁴⁵, en la consideración de los hijos como uno de los más preciados dones de Dios⁴⁶ y su ausencia o pérdida como la mayor desgracia de un matrimonio⁴⁷. La procreación será el primer valor para muchas culturas antiguas⁴⁸—por encima, por ejemplo, de la relación entre los esposos—. La mujer sobre todo es la madre de los hijos y por ello recibe consideraciones especiales, su fertilidad es considerada una bendición de Dios.

Estos motivos estaban mezclados con otros de tipo religioso, pues aunque el matrimonio era un acto civil – sin una ceremonia religiosa –, es claro que en este, como en muchos otros ámbitos, la cultura israelita estuvo siempre inmersa en una fuerte visión religiosa. Por ello el matrimonio era considerado no sólo el estado común de vida, sino una ordenación divina, basándose en la convicción de que la tierra había sido creada para la multiplicación de las especies⁴⁹. Los matrimonios a

⁴⁵ Gen 1,28; Gen 24, 60.

⁴⁶ Sal 127, 3-5.

⁴⁷ Jer 18, 21.

⁴⁸ Entre ellas incluso la romana que veía en los hijos el primer fin del matrimonio.

⁴⁹ Cfr. Gen 1, 26. También Is 45,18: “Dios plasmador de la tierra y su hacedor, él, que la ha fundamentado, y no la creó caótica, sino que para ser habitada la plasmó.” “A propósito de Gen 2, 18: “No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él”, se coleccionaban dichos de varios rabinos sobre las cosas que faltan a un hombre soltero. El celibato no era corriente y era desaprobado por los rabinos. Pensaban que un hombre debía casarse a los dieciocho años y que, si pasaba de los veinte sin tomar mujer, transgredía un mandato divino e incurría en el disgusto de Dios. (...) Era uno de los deberes del padre dar mujer a su hijo y conseguir un esposo para su hija tan pronto como tuviese edad para la boda.” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, pp. 16-17.

temprana edad eran favorecidos por razones morales, sociales y religiosas, y se aceptaba que la institución matrimonial tenía por objeto los hijos.

Siguiendo con esta mentalidad, donde el asegurar la descendencia es fundamental, se encuentra justificación a prácticas como la poligamia, vivida principalmente como la sustitución de la esposa infértil para lograr la descendencia de una concubina. En esto, los patriarcas de Israel comparten las costumbres de su ambiente cultural, pues en los pueblos del Oriente Medio el marido de una esposa estéril podía tener una concubina para lograr la tan deseada prole⁵⁰. Paradójicamente, en el pueblo judío la poligamia es más permisiva que entre sus vecinos, en el sentido que son permitidas varias esposas y no sólo concubinas; sin que exista condena alguna para esta práctica⁵¹. Como sucede casi siempre, la poligamia es de cierta manera un signo de poder económico que como tal queda restringido a los reyes y hombres poderosos, siendo escasa en los ciudadanos comunes⁵². Es hasta el siglo VII a. C. que se comienza ejercer alguna restricción a

⁵⁰ Esto lo comparten con otros pueblos vecinos: “Según el código de Hamurabi, hacia el 1700 antes de nuestra era, el marido no puede tomar otra esposa sino en caso de esterilidad de la primera. E incluso se ve privado de este derecho si su esposa le proporciona una concubina esclava. No obstante, el marido, aun habiendo tenido hijos de su mujer, puede tener una concubina, pero una sola –a menos que ésta misma sea estéril, pero la concubina no tiene nunca los mismos derechos que la esposa. En la región de Kerkuk, siglo XV a. de J. C., las costumbres son poco más o menos las mismas. Parece, sin embargo, que la mujer estéril está obligada a proporcionar una concubina a su marido.” Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, pp. 55-56.

⁵¹ “Consta que la poligamia se practicó sin reparos. En la mayoría de los casos, para asegurar o multiplicar la descendencia. En otros debieron influir también razones de prestigio social (...) No se encuentra en las tradiciones israelitas una condena de la poligamia, que, con todo, aparece muy pronto como afianzada en las costumbres” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, pp. 6-7; “Jacob toma como esposas a las dos hermanas Lía y Raquel, y cada una de ellas le da su esclava, Gen 29, 15-30; 30, 1-9. Esaú tiene tres mujeres, las tres con el mismo rango, Gen 26,34; 28, 9; 36, 1-5. Así, las costumbres del periodo patriarcal aparecen menos severas que las de Mesopotamia en la misma época.” Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 56.

⁵² Lo que resulta más frecuente entre estos últimos es la bigamia, donde una es la mujer principal y la otra es tomada para satisfacer alguna necesidad o carencia. “Las gentes corrientes debían contentarse con una o dos mujeres. (...) No es fácil decir si tal bigamia, a la que se refiere Dt 21, 15-17, era muy frecuente. La situación era sin duda la misma que entre los beduinos y los *fellah* de la Palestina moderna, los cuales, no obstante las facilidades que les da la ley musulmana, son raras veces polígamos. A veces, el interés es lo que mueve a procurarse una segunda mujer, pues así se obtiene una sirvienta; sin embargo, con más frecuencia es el deseo de tener numerosos hijos, motivo que figura sobre todo cuando la primera mujer ha resultado estéril o ha dado

estas costumbres polígamas⁵³. A pesar de todo lo anterior y sin menoscabar la legitimidad de las relaciones polígamas, la monogamia era el estado predominante en la familia israelita⁵⁴.

Con respecto al divorcio – o mejor dicho repudio pues se trata de una acción unilateral en la que el marido rechaza a su mujer –, ésta era una institución existente y formalizada, aunque de manera sencilla. Consistía en la declaración del marido en sentido contrario a aquella con la que se había celebrado el matrimonio: “Ella no es ya mi esposa y yo no soy ya su marido” (Os 2,4), u otras similares⁵⁵. Pero no bastaba la sola declaración, pues en Israel, como en Mesopotamia y en Elefantina, el marido debía redactar un acta de repudio y darla a la mujer⁵⁶, lo cual le permitía a ésta volverse a casar. La ley imponía pocas restricciones al derecho del marido a repudiar a su mujer. De hecho en el texto fundamental para el repudio⁵⁷, el motivo principal que se aduce es que “la mujer ya no halla gracia” a los ojos del marido, “porque descubre en ella algo que le

solamente hijas. A lo cual se añade que la mujer oriental, que se casa muy joven, pierde pronto su lozanía. Los mismos motivos debieron intervenir en la antigüedad israelita.” Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 56

⁵³ Sólo a partir de la tradición deuteronomista comienza a ser limitada y criticada la práctica de la poliginia (Dt 17,17; 1 Re 11,1-8). El deuteronomista critica la de los reyes por razones religiosas, pero sin discutir el derecho de los israelitas a tener una o más mujeres. (...) Sólo en el judaísmo se impuso gradualmente la monogamia y la poliginia llegó a ser cada vez más rara, aunque siempre legítima.” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, p. 7.

⁵⁴ “Tradiciones de todos los tiempos nos hacen ver una larga serie de matrimonios monógamos: Noé y su mujer (Gen 6,18), Isaac y Rebeca (Gen 24), José y Asenet (Gen 41,45) (...) Otra serie de textos presuponen la monogamia (Sal 128,3; Prov 5, 18-20; 12,4; 18, 22; 19, 14; Ecl 9,9) La tradición yavista y la corriente sapiencial ven, pues, preferentemente al matrimonio como monógamo. Sin embargo, no se hacen valoraciones respecto a la monogamia como ideal digno de afán.” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, p. 6. Vaux afirma también la monogamia como la forma familiar predominante en la familia israelita. Cfr. Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 57.

⁵⁵ Por ejemplo en Elefantina – Isla egipcia donde habitó una importante comunidad judía hacia el siglo V a. C. – se decía delante de testigos: “Me divorcio de mi mujer”, o literalmente “Odio a mi mujer”. En Asiria: “La repudio”, o bien: “Ya no eres mi mujer”. Cfr. Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, pp. 68-69.

⁵⁶ Cfr. Dt 24,1-3; Is 50, 1; Jer 3,8.

⁵⁷ El texto fundamental es Dt 24, 1-4.

desagrada”⁵⁸. La arbitrariedad es patente, el hombre tenía el derecho para terminar con el matrimonio por motivos nimios, con pocas restricciones reconocidas por la ley⁵⁹. Se tiene constancia sin embargo, de que se suscitaron importantes discusiones sobre el alcance de estos textos con el fin de acotar la ligereza en las decisiones del marido⁶⁰. La impresión que deja el conjunto de los textos del Antiguo Testamento es que el repudio se practicó sin reparos y de forma amplia, aunque siempre como un derecho exclusivo del hombre⁶¹. A pesar de esta amplitud, la existencia de un acta de repudio fue entendida en el mundo judío como una restricción a la primitiva costumbre o derecho del marido de repudiar a la mujer a voluntad y sin consideraciones⁶².

Como puede verse la práctica matrimonial israelita se basa en apreciaciones de la costumbre popular, reconocidas como válidas; no se distancia fundamentalmente de las normas y costumbres de los pueblos vecinos con los que comparten origen,

⁵⁸ En otras traducciones se lee “ha hallado una tara que imputarle”.

⁵⁹ Entre las restricciones, por ejemplo, “Un hombre que hubiese acusado falsamente a su mujer de no haber llegado virgen al matrimonio, no podía repudiarla nunca (Dt 22,13-19). En Dt 22,28-29 se prohíbe expresamente el repudio en el caso del que tuvo que casarse con una joven tras haberla seducido. Si una mujer repudiada y casada otra vez vuelve a quedar libre por viudez o repudio, el marido no puede casarse con ella de nuevo (Dt 24, 3-4)” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, p. 14.

⁶⁰ “La escuela rigorista de Samay no admitía como causa del repudio sino el adulterio y las malas costumbres, pero la escuela más laxa de Hilel se contentaba con cualquier motivo, incluso fútil, como que la mujer hubiese guisado mal un plato o, sencillamente, que otra mujer le gustaba más al marido. Ya Eclo 25, 26 decía al marido: «Si tu esposa no obedece a tu señal o a tu mirada, séparate de ella.»” Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 68.

Se expone de forma más amplia la doctrina de ambas escuelas en Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, pp. 21-22.

⁶¹ Los casos en los que algunas mujeres pidieron el divorcio en un ambiente judío, o bien son tardíos – los inicios de nuestra era – o bien consta que habrían recibido influencias extranjeras. Cfr. Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 69.

⁶² Para algunos autores, la existencia del acta de repudio es una garantía para la mujer ante una eventual acusación de adulterio, cuyo castigo era la lapidación. Por otro lado, también la protegía de un cambio de parecer en el hombre que sin el acta, podría repudiarla a voluntad, para después reclamarla de nuevo, o bien le posibilitaba el volverse a casar evitando las dificultades económicas que el estar sola podía traerle. El rabinismo consideraba, pues, la formalidad de una acta escrita como un avance en la civilización y no un retroceso. Cfr. Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, p. 21.

situación y cultura. Al mismo tiempo, sin embargo, existen algunos puntos capitales en los que sí se produce una fuerte tensión con estas costumbres, y que de forma progresiva lo lleva a distanciarse de sus vecinos. Tensión ciertamente de origen religioso que constituye el original e innovador aporte de Israel con relación al matrimonio.

Mediante la procreación y el matrimonio, los israelitas tenían conciencia de inscribirse – gracias a los hijos –, en el designio creador de Dios⁶³. Sin embargo, al correr del Antiguo Testamento se hacen patentes otras tradiciones⁶⁴ para las que no basta la sola procreación natural para inscribirse en el plan de Dios⁶⁵. De ahí que el valor de la fecundidad y la procreación – que hace que se justifiquen la poligamia y el repudio –, entra en tensión con una realidad más importante: la Alianza, el plan de Dios⁶⁶. Esta tensión no se resuelve del todo, pero va abriendo

⁶³ Dice el Génesis: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sean fecundos y multiplíquense, y llenen la tierra y sométanla; manden en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra.»” (Gen 1, 27-28)

⁶⁴ Según Eric Fuchs expone, existen diversas tradiciones que componen el Pentateuco. La tradición sacerdotal tiende a poner el acento en el valor positivo de la procreación como medio para asegurar la permanencia del pueblo “de generación en generación”. Existen además tradiciones yahvistas y elohistas para las que no basta el hecho de procrear para inscribirse en el proyecto de Dios, se trata de un don del amor de Dios: la procreación “natural” no basta para dar continuidad de la promesa. En esta tensión entre estos dos enfoques transcurre la visión del matrimonio en el Antiguo Testamento, sin que se resuelva por la segunda, ni abandone las costumbres derivadas de la primera. Cfr. Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 41.

⁶⁵ “No es Ismael, el hijo natural de Abrahán, el depositario de la promesa, sino Isaac, el hijo – casi milagroso – de la gracia (cf. Gn 17, 15-21; 18, 10-14)” Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 41.

⁶⁶ Se trata de una explicación teológica que da cuenta del por qué se va abriendo paso una nueva concepción sobre el matrimonio, separada de la moral común de los pueblos del Medio Oriente: “Lo que estas tradiciones quieren evidenciar es que la procreación no cobra sentido si no es inscrita en el proyecto de Dios. (...) Lo primero es el don, don de Dios y, por extensión, don del hombre a la mujer y de la mujer al hombre, del que el hijo es el signo vivo. Las tradiciones yahvistas y elohistas subrayan que la procreación es bendición de Dios hecha al hombre y a la mujer de poder acogerse recíprocamente en el amor (lo que tan bien expresan los relatos ejemplares del amor de Isaac por Rebeca y de Jacob por Raquel, Gn 24 y 29)” Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 41. Me parece sin embargo, que aquí Fuchs resuelve la tensión a favor del amor entre el hombre y la mujer, haciendo quizá una lectura con una mentalidad actual. El Antiguo Testamento, si bien contiene esta interpretación, no la enfatiza lo suficiente para considerarla evidente. Lo que hay en cambio es una enseñanza, más que del amor entre el

paso a través de un lento madurar a una visión novedosa en la que el matrimonio se convierte en imagen genuina de la relación entre Dios y su pueblo⁶⁷.

El profeta Oseas – en la segunda mitad del siglo VIII a.C. – es el primero que utiliza la imagen del matrimonio para simbolizar la relación que existe entre Yahvé y su pueblo⁶⁸, después la retoman Jeremías⁶⁹, Ezequiel⁷⁰ e Isaías⁷¹; se trata pues de una imagen profundamente arraigada en el pueblo judío⁷². Ahora bien, es una imagen, a través de la cual, el pueblo judío profundiza tanto el sentido de la Alianza – que adquiere la cercanía y la afectividad presentes en el matrimonio— como el sentido del matrimonio mismo – aportándole la firmeza y el carácter voluntario de la Alianza –. La riqueza de esta imagen es infinita y ha sido fuente de abundantes reflexiones teológicas; ya en el cristianismo la principal y más constante durante siglos ha sido la que ve en ella, el fundamento de la indisolubilidad de la unión matrimonial. Por ahora, según el contexto judío y tomando en cuenta la multiplicidad de los textos del Antiguo Testamento en los que se recurre a este paralelismo entre matrimonio y Alianza, destacamos tres elementos que comparten ambas realidades, iluminándolas mutuamente: el amor

hombre y la mujer, de acoger y inscribirse en la promesa de Dios, en la Alianza. La procreación adquiere su sentido más genuino de co-creación cuando es recibida como gracia de Dios. El tiempo para exponer claramente la repercusión que esto tiene en la relación entre hombre y mujer se da muy posteriormente. Tan es así, que justamente la tensión no se resuelve del todo y se mantienen la poligamia y el repudio como instituciones de la sociedad judía. Ciertamente en los tiempos de Jesús, la monogamia ya habría ganado la batalla y se había establecido como la práctica dominante, en cambio el repudio se mantiene, debido justamente a la “dureza del corazón”.

⁶⁷ Primero en la cultura israelita se había dado una “desacralización” de la sexualidad, separándose de las costumbres religiosas extáticas. Una vez hecho este paso, “liberada del temor religiosos y el utilitarismo, se le reconoce como el lugar de una relación amorosa entre el hombre y la mujer. Esta relación, a su vez, puede significar, por analogía, la relación de Dios con su pueblo (encuentro, alteridad, historia)” Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 62.

⁶⁸ Os 1-3.

⁶⁹ Jr 3, 1-5; 31, 1-4; 31, 21-22.

⁷⁰ Ez 16, 1-63; 23, 1-49.

⁷¹ Is 54, 1-17.

⁷² Además de los profetas, aparecerá también en Sal 45, en el Cantar de los Cantares y en el Nuevo Testamento, en Mt 22,1-14; 25, 1-13; Ef 5, 25-33; 1 Co 6, 15-17; 2 Co 11,2.

(entendido como bondad del corazón, el sentimiento amoroso, la ternura), la fidelidad (la permanencia en el pacto) y el celo (es decir la exclusividad frente a cualquier posible intruso)⁷³. Todos estos elementos se encuentran en la relación – amorosa, fiel y celosa—de Dios con su pueblo.

Existen muchas otras particularidades del matrimonio judío como la institución del *levirato*⁷⁴, la situación de la mujer, la primogenitura, el *mohar*⁷⁵, etc. De algunos de ellos se dirá alguna cosa en los capítulos siguientes, pues el Antiguo Testamento siguió siendo un punto de referencia para las discusiones de los siglos por venir y por la necesidad de entender o justificar las acciones matrimoniales de los patriarcas, muchas veces contrarias a la legislación cristiana pero imposibles de ser juzgadas como equivocadas, aún cuando se entendiera que incluso podrían ir en contra de la ley natural.

El Nuevo Testamento.

Son pocos los textos del Nuevo Testamento que se ocupan del matrimonio. Destaca por un lado la intervención de Jesús en las bodas de Caná, y por otro el pronunciamiento por la indisolubilidad del matrimonio, pasaje referido en los tres Evangelios sinópticos⁷⁶. La presencia de Jesús en las bodas de Caná y el que realizara ahí su primer milagro fue interpretado por los autores medievales como la segunda institución divina del matrimonio.

La monogamia en la época de Jesús era ya la forma matrimonial aceptada y practicada por el pueblo judío y también por otros pueblos como el romano y el griego⁷⁷, por lo tanto no era necesaria una enseñanza al respecto. No sucedía lo

⁷³ Cfr. Fuchs, Eric, Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 62.

⁷⁴ Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 72.

⁷⁵ *Ibi*, p. 58.

⁷⁶ Mt 5, 32; Mc 11, 12; Lc 16, 18; Mt 19, 9. Después se ratifica en 1Cor, 7, 10ss.

⁷⁷ “Los griegos, unánimemente, consideran la monogamia como uso helénico de la mayor antigüedad. Homero atestigua casos de bigamia y poligamia (*Il.* 304; 21, 85-88), pero ya en él

mismo con la indisolubilidad, pues el repudio era una práctica aceptada y legislada por las leyes judías⁷⁸, – aún cuando al mismo tiempo se reconocía que lo más conforme al espíritu del matrimonio era una unión duradera hasta la muerte de alguno de los esposos –. Al pronunciarse por la indisolubilidad del matrimonio Jesús va en contra de los usos familiares más aceptados y en contra de la legislación que se remontaba a los tiempos de Moisés. Esta es en realidad la única cuestión relativa al matrimonio abordada explícitamente en el Evangelio⁷⁹. Esta enseñanza hecha en distintos pasajes de la Escritura es tenida como auténtica de Jesús⁸⁰, por lo cual, la indisolubilidad es apreciada como una de las enseñanzas del cristianismo.

Las Epístolas paulinas contienen abundantes orientaciones sobre la vida matrimonial, fruto de los esfuerzos por traducir la enseñanza de Jesús en términos éticos y normativos que orientasen a las jóvenes comunidades cristianas. En ellas se tratan aspectos sobre la unión de los esposos y los deberes propios del estado

constituye excepción (*Od.* 3, 451): en la mayoría de los casos, estos matrimonios están condicionados políticamente, y más tarde se encuentran casi sólo en círculos principescos. El derecho romano, desde la antigüedad, sólo deja sitio para una *materfamilias*.” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, pp. 22-23.

⁷⁸ Lo mismo que en otros derechos antiguos de Oriente, Egipto, Grecia y Roma.

⁷⁹ De hecho el Evangelio de Mateo vuelve sobre este tema en dos momentos. Existen por supuesto discrepancias entre los textos paralelos, sin embargo, el estudio de estas así como de sus interpretaciones corresponden propiamente a un análisis propio de exégesis bíblica. Cfr. Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, pp. 27-49.

⁸⁰ Al respecto explica R. Trevijano: “Cuando un tema de la enseñanza del Señor queda atestiguado por tres cauces distintos (dicho, discusión centrada en una sentencia y mandato citado en 1 Cor 7, 10ss) de la tradición cristiana primitiva, y además se opone diametralmente a la mentalidad judía contemporánea, tiene muchas garantías de ser auténtico. Aparte de que tuvo que crear dificultades al cristianismo primitivo en su expansión misionera, tanto en el mundo palestino como en el helenístico. Esta misma peculiaridad permite contar la tajante oposición de Jesús al divorcio entre los *mismísimos hechos de Jesús*. El vínculo matrimonial para toda la vida ha sido un hecho firme para la primitiva Iglesia. Si no, no se explica que San Pablo lo presuponga como conocido para aclarar un tema espiritual (Rom 7, 1-4).” Ramón Trevijano, “Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura” en García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978, p. 49.

Una interpretación diversa del sentido de la indisolubilidad del matrimonio se encuentra por ejemplo en Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 65.

matrimonial⁸¹. Según la visión de Pablo, esta comunidad de vida entraña la sumisión recíproca entre los esposos, aunque sea explícitamente pedida en la mujer⁸², amor y ayuda del marido⁸³. Afirma muy directamente y en términos un tanto crudos, el derecho de cada esposo sobre el cuerpo del otro⁸⁴. La indisolubilidad también se recuerda en repetidas ocasiones⁸⁵.

En los escritos paulinos se encuentra también la visión del matrimonio como un remedio contra la concupiscencia⁸⁶. Pablo sostiene que el matrimonio es lícito⁸⁷, pero siempre en inferioridad con respecto a la virginidad⁸⁸, pues contiene el riesgo para las personas casadas de concentrarse en las cosas de este mundo⁸⁹. Por otro lado, hacia la mujer manifiesta una cierta desconfianza y severidad⁹⁰, influido por la cultura de la época. Estos textos tomados de manera literal fueron acogidos por la cultura cristiana y marcaron el desarrollo de la doctrina del matrimonio, dejando una actitud, en no pocos casos, de rigorismo excesivo y un cierto pesimismo.

⁸¹ En la epístola de los Corintios escrita hacia el 55 d. C., y en la de los Efesios (a finales del siglo I). Citando el Génesis (2,24), la Epístola a los Efesios recoge el *“los dos se harán una sola carne”* (5,31) y prefigura el amor conyugal como el amor que tiene Cristo por su Iglesia, es ahora este último el modelo del primero.

⁸² Ef 5,22-24

⁸³ Ef 5, 25-30

⁸⁴ “1 Co, 7, 3-5, esta fórmula ha sido tan fundamental que había persistido en el derecho canónico, hasta el Código de 1917 (§ 1081). No ha sido ya reproducida en el Código de 1983.

⁸⁵ 1 Co 7, 10-11, 39; Rom 7, 2-3.

⁸⁶ “No obstante, por razón de la incontinencia, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido.” 1 Co 7, 2

⁸⁷ “Mas si te casas no pecas. Y, si la joven se casa, no peca. Pero todos ellos tendrán su tribulación en la carne, que yo quisiera evitársela a ustedes.” 1 Co 7, 28.

⁸⁸ “Por tanto, el que se casa con su doncella, obra bien. Y el que no se casa, obra mejor.” 1 Co 7, 38

⁸⁹ “Yo los quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido (...)” 1 Co 7, 32-34.

⁹⁰ “La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad.” 1 Tm 2, 11-15.

Un pasaje decisivo para la historia del matrimonio cristiano es el de la Epístola a los Efesios 5, 32, donde se menciona por primera vez el matrimonio como *sacramento*⁹¹, una vez más se recurre a aquel paralelismo utilizado en el Antiguo Testamento. En este caso, el misterio de la unión conyugal se contempla como símbolo de la unión de Jesucristo con su Iglesia. A partir de este texto al incorporar el matrimonio como uno de los sacramentos, se afirma también la competencia de la Iglesia para legislar en materia de matrimonios.

*El derecho romano*⁹².

La Iglesia nació dentro del mundo romano y recibió un importante influjo de toda la cultura desarrollada al interior del Imperio. El derecho matrimonial de la Iglesia es de alguna manera, heredero del derecho romano, el cual tenía la peculiaridad de respetar los usos y las diferencias regionales de cada pueblo que era conquistado. Así por ejemplo los egipcios conquistados por los romanos seguían contrayendo matrimonio según sus propias costumbres, lo mismo con los judíos. No existió, por tanto, una homogeneización impuesta desde el derecho que transformara las costumbres locales.⁹³ A pesar de este respeto por las diferencias regionales, fue

⁹¹ “La epístola acaba de comparar la unión de los esposos con la de Cristo con su Iglesia (5, 25-30); el matrimonio simboliza esa unión. Luego como conclusión, viene la frase fundamental: «Ese misterio [*mysterion*, en griego; *sacramentum* en latín] es grande. (5, 32)» Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, vers. castellana de María Barberán y Florentino Traperero, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, p. 60.

⁹² Para este apartado sigo principalmente la excelente exposición de Jean Gaudemet, en *El matrimonio en Occidente*, vers. castellana de María Barberán y Florentino Traperero, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, 575 pp. Gaudemet expone de forma sintética la aportación del derecho romano clásico al matrimonio occidental cristiano y lo hace desde un punto de vista jurídico pero exponiendo al mismo tiempo la mentalidad que subyace y explica la norma jurídica, esto permite una comprensión más completa del proceso de nacimiento y consolidación de la norma. Otra obra clásica en este tema es Brundage, James, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, FCE, México, 2000, principalmente cap. I; El trabajo de Brundage es muy erudito, sin embargo se dedica fundamentalmente a elencar las distintas leyes sin entrar demasiado en la comprensión de la mentalidad que subyace a la norma. Gaudemet por el contrario ofrece un panorama articulado donde se comprende la continuidad y la diferencia de las etapas históricas entre sí.

⁹³ “En aquel inmenso Imperio, donde estaban reunidos pueblos de tradiciones muy diferentes, los usos matrimoniales variaron según los lugares, los pueblos, los grupos sociales. En efecto, Roma no trató de imponer su derecho en los territorios conquistados. Así pues, Oriente conservó los usos

inevitable que el derecho romano ocupara un lugar preponderante en todo el Imperio e influyera de forma fundamental en el nacimiento de la Iglesia⁹⁴.

Un punto muy importante que después se conecta con la evangelización y conquista en América, tiene que ver con el concepto que los juristas romanos habían acuñado en la expresión *iustum matrimonium*, esto es, el matrimonio que respondiendo a determinadas exigencias del *derecho*, era considerado el *verdadero matrimonio*, y por ello, el único capaz de producir efectos jurídicos⁹⁵. Partiendo de esta idea, fue crucial para los juristas establecer las exigencias que hacían legítimo un matrimonio, es decir, una unión según la ley.

Los evangelizadores que se abocaron al caso indiano, siguiendo esta concepción indagaron las exigencias para considerar una unión como *legítimo matrimonio*, pero con la salvedad que no lo harán a partir de una legislación positiva, sino desde el único derecho universal que corresponde a todos los hombres, esto es la ley natural. Siguiendo esta línea, el matrimonio, tanto en el derecho romano como en el caso indiano, se distinguirá de otras uniones inferiores. En Roma las uniones inferiores eran las que se creaban entre esclavos, entre esclavos y libres, entre personas de condición social desigual, o entre romanos y no romanos⁹⁶, en las Indias, en cambio, serán las uniones que no sigan los preceptos de la ley natural; por ejemplo, aquellas que se hayan hecho sin la intención de quedar unidos con cierta permanencia, entre otros casos. Tanto en Roma como en las Indias, se trata de indagar si son o no uniones según la ley.

helenísticos y frecuentemente subyacentes, viejas tradiciones locales.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 31.

⁹⁴ Pues “era el derecho de Roma, adonde llegaron Pedro y Pablo. Fue luego el de los «Padres de la Iglesia Latina»: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, y de los primeros papas legisladores: Siricio, Inocencio I, León Magno, Gelasio I. Dentro de su ambiente, por tanto, se elaboró la disciplina eclesiástica del matrimonio en Occidente.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 31.

⁹⁵ “Se trataba, pues, del *iustum matrimonium*, o de las *iustae nuptiae*, es decir, de una unión conforme a derecho (*ius*).” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 34. Gaudemet aclara que otra expresión usada era el *legitimum matrimonium*, es decir, el matrimonio conforme a la ley (*lex*).

⁹⁶ Cfr. Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 34.

Existen dos características fundamentales que el matrimonio adquirió en el derecho romano: el matrimonio en un solo tiempo – en contraste al matrimonio por etapas – y el consensualismo romano, ambos estrechamente ligados. Esta concepción romana del matrimonio será tomada por el derecho canónico, gracias a ello preservada durante los siglos de la Edad Media y, llegado el momento, se trasladará desde el derecho canónico a las legislaciones occidentales modernas.

El matrimonio en un solo tiempo o en un solo acto es una originalidad del derecho romano. En todas las culturas de la antigüedad lo que prevaleció fue un vínculo que se establecía progresivamente, por etapas⁹⁷. Estas etapas no eran simples actos con los que solamente se prometía o acordaba un matrimonio a contraerse en un acto futuro – como eran los *esponsales* existentes en el Imperio romano –; sino que se trataba de un matrimonio que se comenzaba a contraer de manera escalonada y que se completaba hasta después de lapsos de tiempo a veces muy largos⁹⁸. Ante la muerte del marido en las primeras etapas, la mujer quedaba sometida a ciertas leyes aplicables únicamente a las esposas⁹⁹, manifestando que se consideraba el vínculo como algo ya inicialmente existente desde la etapa del compromiso¹⁰⁰.

⁹⁷ Las etapas podían consistir en negociaciones, entregas de regalos o premios, intercambio de compromisos, bendiciones, fiestas, hasta culminar con la entrega de la mujer. “El matrimonio por etapas, (...) fue el más difundido en la antigüedad. Es el propio de las legislaciones semíticas, del mundo musulmán, de las tradiciones africanas y de poblaciones del Pacífico”. Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 37. Ejemplificando en la nota a pie de página inserta en este texto, Gaudemet refiere el caso de los T’Boli del sur de la isla Mindanao (Filipinas), en los que “el matrimonio, decidido respecto de los niños, comprende seis o siete fiestas, escalonadas durante varios años”.

⁹⁸ La razón que explica la multiplicación de actos es, según Gaudemet, la necesidad de responder a la complejidad que el compromiso matrimonial tenía para una sociedad y además a la multiplicidad de instancias interesadas en él, que por tal motivo exigían un espacio y tiempo de participación. Cfr. Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 40.

⁹⁹ Entre los hebreos, si el futuro marido moría antes de que se hubiera realizado la unión, la mujer se sometía al levirato, es decir a la ley que imponía que la esposa fuera dada al hermano del marido, con lo cual queda claro que no se trataba de una simple promesa de matrimonio, sino de un matrimonio en sus primeras etapas.

¹⁰⁰ Así era el matrimonio en Babilonia, entre los griegos, los germanos y como se ha mencionado, entre los hebreos.

En cambio, el régimen establecido en Roma fue muy diferente. El derecho romano estableció en un acto sencillo y breve la formación del vínculo, desechando una sucesión de fases para la realización de la unión. El derecho canónico posteriormente adoptó esta originalidad del mundo romano y a partir de él se extendió a casi todas las legislaciones occidentales del mundo moderno y a otras que se han visto influidas por ellas¹⁰¹.

Para conocer mejor esta novedad romana, debemos enlazarnos con la segunda originalidad del derecho romano con respecto al matrimonio: el *consensualismo*, es decir, la consideración de que “no es la unión sexual, sino el consentimiento lo que constituye el matrimonio”¹⁰², como afirmarán constantemente los juristas romanos. Es decir, el matrimonio existía desde que se manifestaba el intercambio de consensos aunque la unión no se hubiera consumado sexualmente; y si ocurría que el marido moría antes de consumarse, la mujer podía reclamar sus derechos sobre la dote pues ya se consideraban casados. El intercambio de consensos es pues aquel solo acto que constituye el vínculo.

El intercambio de consensos consistía en manifestar la voluntad de establecer un matrimonio conforme a las exigencias del derecho, es decir un *iustum matrimonium*. Estas exigencias se concentraban en “respetar cada parte el «honor del matrimonio». Lo cual implicaba que el hombre había de tratar a su mujer como «esposa legítima» (*uxor*), que le tenía que manifestar afecto y respeto (*afectio maritalis*) y que la mujer poseía el mismo rango social que el marido.”¹⁰³ El que la intención de los cónyuges se diera en estos términos y la igualdad en la condición social de los contrayentes, eran los requisitos jurídicos para establecer un legítimo matrimonio. Si faltaba alguno, no se daba matrimonio sino un concubinato¹⁰⁴. De

¹⁰¹ El caso romano-canónico es, pues, un caso único. Solamente la excepcional difusión de que gozó lo ha hecho aparecer ante nuestros ojos como si fuera el régimen normal o, como algunos llegan a decir, «natural» Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 37.

¹⁰² Ulpiano (170?-228 d. C) D. 35. 1, 15, citado en Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 40.

¹⁰³ Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 41.

¹⁰⁴ Por otro lado el concubinato también podía constituir una unión perfectamente moral, duradera y respetable. Sin embargo la unión concubinaria se quedaba carente de los efectos jurídicos que el

forma sorprendente un concubinato – cuando no tenía obstáculos por diferencias de rango social – podía convertirse en un matrimonio legítimo si la pareja decidía cambiar el sentido de su compromiso, incluso aunque este cambio no fuera manifestado formalmente con un acto externo¹⁰⁵. Esto da la medida del carácter consensual del matrimonio romano: en igualdad de rango social, la diferencia entre el matrimonio y la unión concubinaria no radicaba en la observación de ciertas condiciones que constituyeran un tipo de unión o la otra, sino en la intención de los cónyuges.

El acento puesto en el consenso y en la intención de los cónyuges hacía que no existiera una exigencia en cuanto a una determinada forma de celebración para que el matrimonio fuera jurídicamente válido, pues bastaba el consenso, es decir la intención conyugal de la pareja¹⁰⁶. Sin embargo, como en cualquier otra cultura, el matrimonio iba acompañado de ritos y ceremonias diversas. Varios elementos estaban presentes en el matrimonio romano, por ejemplo, la presentación de la joven a parientes y amigos, ceremonias religiosas para lograr la protección de los dioses, la entrega de dote, la redacción de tablillas, etc. Un caso aparte parece constituirlo la conducción de la joven a la casa del marido por un grupo de amigos y familiares (la *deductio in domum maritii*).¹⁰⁷ Alonso de la Vera Cruz se referirá a esta costumbre como un ejemplo de la solemnidad necesaria para el matrimonio.

matrimonio legítimo sí otorgaba, en cuanto a la legitimidad de los hijos, la patria potestad, el régimen dotal, etc. Cfr. Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 42.

¹⁰⁵ Es claro que se daban dificultades para establecer el inicio de este cambio de régimen, pues al basarse en la intención quedaba en el ámbito interior, sin requerirse una expresión clara de este cambio.

¹⁰⁶ Cfr. Fuchs, Eric, Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 95.

¹⁰⁷ Efectivamente Gaudemet afirma que este rito parece haber formado parte casi necesariamente de todo matrimonio romano, por lo que cabe preguntarse si era un rito necesario para la validez del matrimonio, agregándose como exigencia necesaria al consenso matrimonial. Sin embargo concluye: “Tal interpretación no concuerda, sin embargo, con los muy numerosos textos que afirman que el matrimonio se formaba únicamente mediante el consentimiento de los esposos. Aunque la *deductio* era habitual, no era necesaria. Aportaba un testimonio, una prueba del matrimonio, pero no se requería para su validez.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 48. Gaudemet se pronuncia por el consensualismo romano, en detrimento de cualquier otro rito o ceremonia que tuvieran valor *jurídico* para establecer un matrimonio.

Ello es muestra de cuánto permaneció la *deductio* como rito matrimonial a lo largo de la Edad Media.

Sin duda alguna hay más aportaciones que la legislación romana dio al matrimonio canónico, como por ejemplo, el uso de los esponsales y sus “palabras de futuro”, de esto hablará también Alonso de la Vera Cruz pero lo veremos en su momento. Por ahora sólo nos interesa destacar estos dos rasgos que influyeron decididamente en la formación del matrimonio canónico¹⁰⁸ y en la concepción del matrimonio que llegará a las Indias.

La formación de la doctrina matrimonial.

En los primeros siglos el derecho romano continuó siendo el derecho de la gran mayoría de los cristianos que iban convirtiéndose. Su permanencia fue favorecida por el hecho de que la legislación romana en general, no entraba en ninguna contradicción fundamental con la nueva experiencia cristiana¹⁰⁹. Sin embargo tanto la explicitación y desarrollo de la doctrina como la organización normativa de la Iglesia estaban por elaborarse en los siglos venideros. Hasta el siglo V el derecho de la Iglesia tuvo un desarrollo muy modesto¹¹⁰. Sin embargo si el

¹⁰⁸ El estudio sobre la formación del derecho canónico en general, en los primeros siglos del cristianismo es extraordinariamente amplio e interesante, pero compete propiamente al historiador del derecho. Se pueden consultar los capítulos dedicados al tema en Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, pról. de Francisco Tomás y Valiente, trad. de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid, 1996, 256 pp.; Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1996, 674 pp.; y una orientación general en Gaudemet, J., *La Formation du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*, 2^a ed., París, 1979, pp. 191-213.

¹⁰⁹ Esto no quiere decir que no haya habido diferencias fundamentales como por ejemplo la convicción de reconocer válido el matrimonio contraído entre personas de diferente rango social, ante la convicción de que todos los hombres son hijos del mismo Dios, por ello se reconocía el matrimonio entre los esclavos y libres. (Cfr. Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, pp. 97-98.) O bien, el rechazo a la práctica romana que daba libertad total para romper el vínculo. En temas como la monogamia la coincidencia era bastante conveniente, también en cuanto a la honestidad que le conferían al matrimonio.

¹¹⁰ Las primeras decretales pontificias aparecieron a finales del siglo IV, en forma de preguntas formuladas por los obispos sobre casos particulares pero que adquirirían después un alcance general, ni los papas ni los obispos pretendían por otro lado, elaborar un derecho cristiano completo. Los primeros indicios de normas canónico-litúrgicas son del siglo II y fue a partir del siglo

desarrollo del derecho matrimonial era modesto, la doctrina matrimonial en cambio se desarrolló fuertemente en esta época, principalmente con las aportaciones de los padres de la Iglesia¹¹¹. Sus obras no fueron jurídicas, sino textos de reflexión teológica que en gran medida expresaban un ideal de vida y una enseñanza moral¹¹²; es patente sin embargo, que ejercieron un influjo determinante en la legislación canónica posterior al ser guía e inspiración para el legislador¹¹³. Pero es claro que en esta etapa, el interés de la Iglesia en materia de matrimonio no es ni jurídico ni litúrgico, sino pastoral, buscando proteger a los cristianos de influencias negativas paganas.

La Iglesia de los primeros tiempos se encontró ante la necesidad de elaborar una disciplina moral que fuera de acuerdo a su mensaje de salvación. El cristianismo de los primeros siglos tuvo la necesidad de denunciar, – como también lo hicieron el judaísmo y helenismo –, la inmoralidad de las costumbres paganas, especialmente las del Imperio Romano¹¹⁴. Al mismo tiempo, las consideraciones cristianas se suman a las de otros hombres del siglo I y II que, dentro del Imperio y desde el mundo pagano, están a la búsqueda de una disciplina moral más exigente que pueda dar lugar a una vida más ordenada. Muchos de los

IV que los Concilios comenzaron a formular reglas en materia de matrimonio, es decir hasta ese momento implícitamente se consideraba que el matrimonio era competencia de la legislación civil.

¹¹¹ Destacan por su doctrina en relación al matrimonio, en occidente: Ambrosio, Jerónimo y Agustín. En Oriente: Basilio o Juan Crisóstomo, junto con otros autores como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano, Lactancio, etc.

¹¹² “Esta doctrina no emanaba de juristas, y no pretendía ser norma de derecho. Sermones, cartas directivas, tratados dogmáticos y obras polémicas expresaban una moral. No cabe pedirles la precisión y el rigor del derecho.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 65.

¹¹³ Ciertamente más tarde estos mismo textos fueron considerados con valor jurídico, en “(...) la época carolingia, numerosos pasajes de los Padres fueron recogidos por las colecciones canónicas. Así «canonizados», tomaron el valor de normas jurídicas. La importancia de la patrística, por consiguiente, rebasó ampliamente el período de los dos siglos que conocieron su auge.” Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, (...) p. 65. Se da también una cierta tensión a este respecto, pues adquirieron valor normativo y legislativo, textos que inicialmente tenían un alcance doctrinal y de reflexión moral, que no tenían la exactitud del derecho, generando algunas veces ciertos contrastes entre los distintos autores, contrastes que no son deseables en materia jurídica.

¹¹⁴ Además del texto citado de la carta de Pedro (1 Pe 4,1-5,7), se pueden encontrar denuncias de la inmoralidad de los paganos en Rm 1,18-32; 1 Tm 1,9-10; 2 Tm 3 2-4; Tito 3,3.

lineamientos que después serán considerados típicamente cristianos, tuvieron un desarrollo contemporáneo similar en la ética pagana. Sucede entonces, que el cristianismo se suma al movimiento de transformación moral que también se estaba produciendo en el mundo pagano.¹¹⁵

Por otro lado, en sus inicios, el cristianismo convivió con múltiples corrientes de pensamiento y por tanto, estuvo sometido a su influjo. Los primeros pensadores cristianos recibieron influencias considerables del ambiente cultural helénico y romano – por ejemplo, de la filosofía neoplatónica o el estoicismo –, y se vieron determinados por las luchas doctrinales al interior del cristianismo, que buscaban establecer cuál era el significado justo de los textos sagrados. Las luchas frente a gnósticos, arrianos, maniqueos y pelagianos – por citar solo algunos –, ejercieron una influencia importante ante la doctrina que apenas comenzaba a sistematizarse, provocando que, muchas veces, ésta no se enunciara con la serenidad deseada¹¹⁶. Por otro lado, también es cierto que estas luchas impulsaron de cierta manera el desarrollo de la doctrina, en el afán de clarificar y distinguir el mensaje cristiano de otras doctrinas incompatibles con él.

¹¹⁵ Entre las fuentes de esa transformación moral de origen no cristiano, podemos citar un fragmento de los reglamentos de un santuario privado del siglo I a. C., en Filadelfia de Lidia, dedicado a la diosa Agdistis, donde se lee: “Una mujer libre debe ser casta y no debe conocer el lecho o tener intimidad con otro hombre, excepto con el propio; en caso contrario, ya no será casta sino impura, infectada de mancha incestuosa e indigna de venerar al dios cuyo santuario aquí se erige...(…) Estos mandatos han sido establecidos por Agdistis, la muy santa guardiana y señora de este santuario. . .” Citado por Eric Fuchs en *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. . ., p. 89. Continúa diciendo “sería engañoso pensar que tales exigencias constituían un hecho aislado...«ilustran de un modo sorprendente la gran transformación que estaba dándose en el ámbito moral»”.

¹¹⁶ Para ejemplificar esto se puede señalar que el énfasis con el que San Agustín sostiene la doctrina sobre la concupiscencia, se debe en gran medida a una reacción frente a los pelagianos quienes negaban el pecado original. El *vicio de la concupiscencia* se conservará como un elemento constante al hablar del matrimonio, y se encontrará presente también en Alonso de la Vera Cruz, si bien ya no con una importancia central, como se verá. La situación del hombre en el mundo y frente al mal, se expresa de manera distinta en el siglo XVI por muchos motivos, entre los cuales se puede considerar también la diversidad cultural que implicó el descubrimiento de las civilizaciones de América.

Dejando de lado la influencia de las doctrinas externas – pero de alguna manera en consonancia con ellas –, se libró otra batalla que exigía una clarificación ahora al interior de la doctrina cristiana misma. Se trataba de definir cuál era el valor del mundo presente, pues, las primeras comunidades cristianas poseyeron la inquebrantable convicción de que la segunda venida de Cristo estaba próxima, por ello, el inminente fin del orden temporal generaba una tensión escatológica en espera de los cielos nuevos y tierras nuevas, un orden en el que las realidades terrenales se verían superadas¹¹⁷. En el otro polo de la batalla estaba el reconocimiento de la bondad intrínseca de la Creación divina, con lo cual, las realidades temporales no podían ser consideradas de ninguna manera negativas, sino con un valor propio en el designio divino original. A fin de compaginar ambos aspectos de la revelación, fue necesario transitar por una fuerte tensión que duró varios siglos.

En un lugar privilegiado de esta tensión, se ubicó la discusión sobre el valor del matrimonio, pues por un lado, el matrimonio era una de aquellas realidades sin carácter definitivo¹¹⁸ y por otro, había sido creado por Dios al instaurar la pareja primigenia, por tanto debía de considerarse una realidad intrínsecamente positiva y prevista en el plan divino originario. Los primeros Padres de la Iglesia buscaron respuestas equilibradas, si bien esto no siempre fue posible, originando que a veces la balanza se inclinara hacia alguno de los dos polos¹¹⁹.

¹¹⁷ “Ya que Cristo padeció en la carne, ármense también ustedes de este mismo pensamiento: quien padece en la carne, ha roto con el pecado, para vivir ya el tiempo que le quede en la carne, no según las pasiones humanas, sino según la voluntad de Dios. Ya es bastante el tiempo que han pasado obrando conforme al querer de los gentiles, viviendo en desenfrenos, liviandades, desórdenes, orgías, embriagueces y en cultos ilícitos a los ídolos. A este propósito, se extrañan de que no corran con ellos hacia ese libertinaje desbordado, y prorrumpen en injurias. Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos (...). El fin de todas las cosas está cercano.” (1 Pe 4,1-5,7)

¹¹⁸ Jesús les contestó “(...) Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos.” (Mc 12, 24-25)

¹¹⁹ Se pueden encontrar posiciones divergentes entre los mismos Padres de la Iglesia, por ejemplo el tratado *De virginitate* de Gregorio de Nisa, tiende a considerar el sexo como una realidad negativa de suyo. Hoy en día, algunas ediciones lo han publicado junto con el *De virginitate* de Juan Crisóstomo, pues éste tiende a compensar el extremismo del primer tratado con una visión mucho más positiva y equilibrada (Por ejemplo en la edición de Città Nuova Editrice, Roma, 1976).

En el siglo II, una actitud ascética extrema llamada *enkratismo* intentaba permear la Iglesia; se trataba de una actitud religiosa bastante extendida que a la larga entró en conflicto con el mensaje cristiano pues sostenía el desprecio del matrimonio. Se puede encontrar una fuente de esta actitud en las doctrinas maniqueas que dejaron su huella en algunos escritos cristianos, los cuales fueron excluidos de los textos canónicos¹²⁰. Clemente de Alejandría, Ireneo, Tertuliano serán los primeros pensadores cristianos que alertan sobre el riesgo de dejar entrar este ascetismo extremo y protagonizan un combate que, a la larga, marcará muchos siglos la tradición moral cristiana¹²¹.

El tema del valor de la virginidad en la época de las primeras comunidades cristianas es crucial, en muchos autores se encuentra en franco contraste con el matrimonio, en otros en cambio se proponen ambos estados como bienes. En la mayoría, la castidad será considerada como un estado mejor que el matrimonio, en clara consonancia con la tensión escatológica que hemos descrito.

¹²⁰ Se puede notar en algunos de textos, considerados más tarde apócrifos, una importante influencia maniquea, por ejemplo el *Evangelio* (apócrifo) *de los egipcios* que parece haber tenido autoridad en Alejandría y al que se refiere Clemente Alejandrino. En él se liga la sexualidad y la procreación con la continuidad del reino de la muerte; al mismo tiempo, el Reino futuro se caracterizará por la abolición, no ya del matrimonio, sino de la diferencia sexual. En un primer momento parece darle algún crédito al texto (*Stromata*, III, 63,1) pero más tarde lo distingue de los cuatro Evangelios que en cambio contienen la doctrina ortodoxa. (cfr. *Stromata*, Fuentes Patrísticas n. 10, Ciudad Nueva, Madrid, 1996-1998, III, 93,1). Los textos de dicho Evangelio, referidos por Clemente de Alejandría son: "Salomé afirma: *¿Hasta cuándo van a morir los hombres? (...)* Por eso, el Señor indica con exactitud: *Mientras las mujeres den a luz*, es decir, mientras se practiquen las concupiscencias" (*Stromata*, III, 9, 64,1; corresponde al Fragmento 3 del *Evangelio de los egipcios*); sin embargo poco después también afirma "Y como la mujer es considerada causa de muerte porque da a luz, así también por la misma razón ella misma es introductora de vida." (*Stromata*, III, 9, 64,3). Todavía Clemente Alejandrino refiere como herejía de Julio Casiano, abanderado del docetismo, esta afirmación: "Al preguntar Salomé cuándo se conocerían estas cosas de las que hablaba, respondió el Señor: *Cuando piséis la vestidura del pudor y cuando los dos vengan a ser una misma cosa, y el varón, junto con la hembra, no sea ya ni varón ni hembra.*" (*Stromata*, III, 13, 92,1)

¹²¹ Esta actitud ascética extrema en algunos autores es también llamada *enkratismo*, y son tres los argumentos que le son propios, según Clemente de Alejandría en la refutación que hace de ellos en el tercero de sus *Stromata*: Según los encratitas el matrimonio es pecado porque, mancillado por las relaciones sexuales, impide toda relación espiritual con Dios; sólo la castidad perfecta es capaz de significar la resurrección y permite vivir su realidad desde aquí abajo. El matrimonio pertenece pues al antiguo orden de realidades, las de la ley, que ha sido abolida. El Salvador nos transformó y nos liberó de las ataduras del error y de la unión de los sexos. Por último, Jesús no se casó, la castidad es, entonces, un capítulo más de la imitación de Cristo. Los principales representantes del encratismo extremo son: Marción y sus discípulos, Taciano y su movimiento, así como Julio Cassen (quien escribió un libro titulado: *Sobre la abstinencia o la virtud de ser eunuco*) y su escuela. De ellos nos da noticia Clemente de Alejandría en *Stromata*, III, 13, 91,1-93,1. Son dignos de destacarse los pasajes *Stromata*, III, 88, 1-89,3; y también en *Stromata*, III, 86,1; donde equipara la santidad del matrimonio y la santidad de la virginidad, con lo que refuta el encratismo.

Las sectas gnósticas constituyen el otro polo de la lucha; a rebatir sus desviaciones dedica sus esfuerzos Clemente de Alejandría¹²². El gnosticismo atacaba igualmente el matrimonio pues éste constituía una aspiración *contra natura*, una rebelión contra los límites que la naturaleza impone al hombre. En cambio, el deseo sexual era exaltado, pues al mismo tiempo, significaba seguir la propia naturaleza y la participación al poder creador de Dios. En la exaltación de la sexualidad se encontraban en el lado opuesto del ascetismo extremo. En pro de una igualdad querida por Dios y de un *naturalismo* acorde con el resto de los animales, afirmaban que el deseo sexual era la expresión primera de la voluntad de Dios, mientras que la Ley, decretada por “el dios malo de los judíos” había trastocado el orden originario¹²³. Era válida también, la comunidad de mujeres, puesto que se puede encontrar en los animales, por tanto es como un mandato inscrito por Dios en la naturaleza. Es Clemente de Alejandría quien refiere a detalle el pensamiento de las sectas gnósticas y rechaza su dualismo, así como la supuesta libertad absoluta frente a cualquier norma¹²⁴.

El indiferentismo moral que surge del gnosticismo, se resolvió en última instancia con una doctrina que volvía a la naturaleza, pero no en la opción simplista de igualar el comportamiento del hombre al del animal. El rechazo del gnosticismo pasó por el concepto de *ley natural* que sería la piedra angular de muchos planteamientos futuros de moral cristiana¹²⁵.

¹²² Destacan autores como Basílides y su hijo Isidoro. Referidos por Clemente de Alejandría. Cfr. *Stromata* III, 1.

¹²³ Se hace patente un rasgo típicamente gnóstico que interpreta en las Escrituras la presencia de distintos dioses, uno malo y otro bueno, en este caso, el dios malo de la Ley y el Dios bueno de la Creación y de Jesucristo.

¹²⁴ Cfr. *Stromata* III, 5, 40,1- 44-5.

¹²⁵ “Se impone detenerse sobre este particular cuya importancia histórica para el desarrollo ulterior de la moral cristiana será inmensa. Fue por razones teológicas y pastorales por lo que los primeros teólogos cristianos (sobre todo Ireneo y Clemente de Alejandría) recurrieron al concepto de la ley natural, el cual les parecía más eficaz que ningún otro argumento en su lucha contra el gnosticismo. Pero al hacer esto aceptaban una problemática más estoica que bíblica.” Fuchs, Eric; *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana...*, p. 93. Eric Fuchs ve en esta incorporación de la ley natural a la doctrina cristiana una especie de claudicación: ante la influencia gnóstica que no acepta la autoridad del Antiguo Testamento por su contraposición con el Nuevo Testamento y para resolver la contradicción entre uno y otro, los Padres de la Iglesia buscaron

La formulación de ley natural tenía la intención de fundamentar la moral en principios objetivos y lo hizo recurriendo a una argumentación ética que recuperaba el papel de Dios como fuente del orden y bondad intrínseca de la creación. Nada más adecuado que reconocer ese orden inscrito en la naturaleza que el ser humano es capaz de conocer. Este es el tema de esta investigación, y cómo esta concepción llega al Nuevo Mundo para servir de herramienta de comprensión del matrimonio de las culturas indígenas.

De este primer periodo de sistematización del pensamiento cristiano, en el que se conjuntaron todos estos elementos, se generó un ascetismo de no siempre fácil equilibrio que, por si bien no cayó en el desprecio del cuerpo ni en la condena del matrimonio, sí estableció la procreación como la finalidad primera y principal de éste y de toda unión sexual¹²⁶.

fuentes no bíblicas para defenderse de sus oponentes, y con ello de cierta manera claudicaron. No comparto esta última afirmación. Es claro que para los teólogos reformados como es Eric Fuchs – a quien he seguido en parte en su exposición histórica – no puede aceptarse fácilmente el recurso a fuentes ajenas a la Biblia para apuntalar la explicación de una moral cristiana. No por casualidad, un punto neurálgico del movimiento protestante, es la aceptación exclusiva de la Escritura como única autoridad válida, en detrimento de la Tradición y – en este caso – de un conocimiento de origen humano que pueda ayudar a explicar la doctrina contenida en la Biblia. Es por ello que su descalificación de la ley natural, por ser una pretensión de moral objetiva que se aleja del espíritu bíblico, no me parece justificada. En otro momento hace una muy interesante crítica a su propio planteamiento protestante a este respecto, cuando dice: “De igual modo, cabría preguntarse si la moral protestante no tiene la urgente necesidad de ser liberada, mediante una reflexión seria, es decir teológicamente honesta, acerca del rol y de la función de la Ley así como acerca de sus fundamentos antropológicos, de su incorregible idealismo individualista y de su crasa ingenuidad de cara a la Escritura. Evidentemente, eso significa también que los protestantes deben dejar de creer que todo comienza y todo acaba en su conciencia personal; que han de reconocer, asimismo, la dimensión eclesial de la moral, y las interpretaciones de la tradición anterior, que no se puede descartar a la ligera a no ser desde una vanidad muy pretenciosa” (p. 171). De cualquier manera otro matiz de su crítica a la doctrina de la ley natural como fundamento de la moral, es el cuestionamiento del carácter objetivo de los contenidos de las prescripciones de ley natural, en cuanto a que muchas veces no son más que normativas culturales que pretenden ser “naturales”. Esta crítica es muy importante, y según mi tesis, es algo que Alonso de la Vera Cruz afronta.

¹²⁶ “Retornemos ahora al discurso respecto al matrimonio, a la alimentación y a todo lo demás; nosotros no deberíamos hacer nada por concupiscencia, sino querer tan sólo lo que es necesario. En efecto, no somos hijos de la concupiscencia, sino de la voluntad. Quien se casa, pues, en atención a la procreación debe ejercitar la continencia, sin tener ninguna concupiscencia hacia la propia esposa, a la que realmente debe amar; y debe procrear hijos con honesta y sabia voluntad. Además no hemos aprendido *la preocupación de la carne para satisfacer sus concupiscencias, sino a proceder como en pleno día*, en Cristo, en la luminosa guía del Señor (...)” *Stromata*, III, 58, 1-2.

Agustín de Hipona es un autor fundamental que merece una mención en esta parte introductoria. Dedicó al tema del matrimonio varias de sus obras y se convirtió en la autoridad de referencia para el Medioevo¹²⁷. *Del bien del matrimonio* y *Del matrimonio y de la concupiscencia* se caracterizan en abordar el tema matrimonial de manera central, siendo bastante representativas de lo que se dice en el resto de las obras.

Agustín combate la visión maniquea del matrimonio, escribiendo *Del bien del matrimonio*. Los maniqueos despreciaban la realidad corpórea, el mundo material, por ello el matrimonio que engendraba hijos para este mundo corpóreo, era despreciado; en cambio la virginidad era exaltada como manifestación de aquellos hombres iluminados y superiores. La intención de Agustín es afirmar claramente que el matrimonio es un bien en sí, pues le son inherentes tres bienes que son la fidelidad, la prole y el sacramento. A lo largo de toda la obra, dirá que la virginidad es un bien superior y el matrimonio inferior, por lo tanto, la castidad conyugal no se encuentra en el mismo rango que la virginidad, esta es superior aunque el matrimonio no sea un mal.

El bien de la fidelidad consiste en su aspecto negativo, en no tener relaciones sexuales con otra persona que no sea el propio cónyuge y en su aspecto positivo, en satisfacer el débito conyugal cuando es solicitado por el otro cónyuge. El bien de los hijos comporta no sólo procrearlos, participando a la obra creadora de Dios, sino también el proporcionarles alimento y una buena educación, en especial una educación religiosa. El bien del sacramento es para Agustín, la indisolubilidad del matrimonio que pide a los cónyuges no separarse, y en caso de hacerlo, impide un

¹²⁷ Las obras en las que trata sobre el matrimonio son principalmente: *Del bien del matrimonio*, *Del matrimonio y de la concupiscencia*, *Del bien de la viudez*, *De Genesi ad litteram* L. XII (401-415), *De los enlaces adulterinos*, y las cartas 200, 262, 137 y 150; en algunos de sus sermones como el 9, *De las diez cuerdas* con su pasaje titulado *Repreñión a los adúlteros*, y el 51, *Concordia entre San Mateo y San Lucas sobre la generación del Señor*. Se hallan también desarrollos sobre ética sexual y matrimonial en el *Contra Faustum Manicheum* L. XXXIII (400), el *De civitate Dei* (413-426) y el *Contra Julianum haeresis pelaginae* L. IV (421).

nuevo matrimonio, aún cuando se busque una descendencia que no se hubiera logrado en la unión anterior.¹²⁸

De estos tres bienes, Agustín da la mayor importancia al bien de los hijos, pero es necesario observar un detalle importante: el bien de los hijos no sobrepasa el bien del sacramento, es más bien al contrario, el bien del sacramento sobrepasa el de los hijos, en el sentido que no es lícito separarse con el objeto de buscar en una nueva unión la descendencia que no se hubiera logrado en un primer matrimonio. Esto es una limitante que muestra que el bien de los hijos, que es también el fin principal del matrimonio, no se consigue a toda costa y viene limitado a la unión de los cónyuges.

Los bienes del matrimonio, tal como los propone Agustín, no son fines y aunque pueden darse algunas equivalencias entre ellos, conviene aclarar estos términos porque son distintos. "Con los bienes, Agustín trata de justificar la bondad del matrimonio ante los ataques que se le hacen. Los fines en cambio, pretenden penetrar en la naturaleza y sentido del matrimonio. Tanto el fin de la fidelidad como el de la indisolubilidad no son propiamente fines sino que forman parte del matrimonio mismo. Sólo el bien de los hijos podría considerarse equivalente a un fin."¹²⁹

La obra *El matrimonio y la concupiscencia*, consta de dos libros, escritos en diferentes momentos y después reunidos por el mismo Agustín en una sola obra debido a la unidad de su contenido¹³⁰. El contenido de la obra es de polémica contra los pelagianos. La segunda parte constituye la respuesta a las acusaciones que Juliano, pelagiano obispo de Eclana, hizo a San Agustín por su defensa de la existencia del pecado original y su transmisión a la descendencia por la generación, que fue expuesta en el primer libro. Juliano consideraba que el obispo

¹²⁸ Cfr. San Agustín, *Del bien del matrimonio*, XXIV, 32.

¹²⁹ Concha, Sergio R., *La teología del matrimonio en Iohannes Maior. El propósito del acto matrimonial*, Pontificia Universitas Lateranensis-Academia Alfonsiana, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1970, p. 58.

¹³⁰ El primer libro fue escrito en el verano del 418 y el segundo a finales del mismo año o principios del 419.

de Hipona con esto desacreditaba al matrimonio, considerándolo una obra del diablo; además al rechazar la transmisión del pecado original no podía aceptar el bautismo entre los niños hecho *para el perdón de los pecados*. Esta era la opinión común entre los pelagianos. Se puede decir que esta corriente – condenada como herética por la Iglesia debido a su rechazo del pecado original –, sostenía un radical optimismo en la naturaleza humana, y la defensa del pecado original les parecía de extracción maniquea pues significaba sostener la existencia de un mal radical en el ser humano proyectado además en todo el cosmos.

La doctrina de Agustín ejerce una clara influencia en la moral desarrollada a lo largo de la Edad Media, pues realizó una síntesis de la doctrina elaborada hasta ese momento. Tres son los temas que sistematiza con respecto al matrimonio: la conexión entre sexualidad y concupiscencia, los tres fines del matrimonio y la sacramentalidad del matrimonio. Cabe decir que estos mismos temas, entrarán en discusión en el siglo XVI con la Reforma protestante. Los frailes misioneros que llegan al Nuevo Mundo, como portadores de la doctrina católica, comparten una visión del matrimonio enmarcada en esta misma tradición, pero en Europa, debido a la Reforma, la visión se dividirá.

Para probar el tono con el cual Agustín afronta estos temas –y ya que el propósito de este apartado no es hacer una exposición completa de la doctrina agustiniana –, referimos la conexión que establece entre sexualidad y concupiscencia, al interior del matrimonio.

Como otros autores de su tiempo, Agustín se encuentra en una encrucijada: por un lado es necesario sostener la esencial bondad de toda la creación y por tanto también del matrimonio – esto para defenderse de los maniqueos –; y por otro sostener la existencia del pecado original con la transmisión a los descendientes por la generación – existencia atacada por los pelagianos –. Al enunciar la intención de *El matrimonio y la concupiscencia*, sintetiza de esta forma su posición:

“Así, pues, la intención de este libro es ésta: distinguir, en cuanto Dios se digne ayudarnos, la bondad del matrimonio del mal de la concupiscencia carnal, por el cual el hombre, que nace por ella, arrastra el pecado original. Esta vergonzosa concupiscencia, de hecho, ¡tan desvergonzadamente alabada por los desvergonzados!, no existiría jamás si el hombre no hubiera pecado antes; pero el matrimonio existiría igualmente aunque nadie hubiera pecado. Ciertamente, se haría sin esta enfermedad la generación de los hijos en aquel cuerpo de vida, sin la cual [enfermedad] no puede realizarse ahora [la generación] en este cuerpo de muerte”¹³¹

La concupiscencia surge del pecado original, el hombre en sí mismo fue creado libre de ella, así sostiene la bondad intrínseca de la acción creadora de Dios. El matrimonio comparte esa bondad radical: es también creación de Dios y existía en el paraíso terrenal. En cambio, a partir de la caída, la generación de los hijos se ve afectada por la enfermedad de la concupiscencia. ¿Qué se debe entender por ella en el pensamiento de Agustín? por la concupiscencia “la carne lucha con el espíritu”, se trata de una desobediencia de la carne consecuencia de la desobediencia a Dios. Agustín la explica con los elementos en términos de razón y voluntad, evidentemente, sin contar con los elementos de la visión psicológica actual de la afectividad, las emociones y sentimientos, que posibilitan una explicación más completa de la complejidad humana. Expresa sin embargo, la tensión existente en la naturaleza humana:

“Desde el momento en que el hombre transgredió la ley de Dios, comenzó a tener en sus miembros una ley opuesta a su espíritu; y percibió el mal de su desobediencia después que descubrió la desobediencia de su carne, retribuida con todo merecimiento. Y, de hecho, la serpiente prometió, al seducir, tal apertura de los ojos, evidentemente, para conocer algo que era mejor no saber. Entonces, sin duda el hombre sintió en sí mismo lo que había hecho; entonces distinguió el

¹³¹ San Agustín, *El matrimonio y la concupiscencia*, L. 1, c. 1; en *Obras Completas*, t. XXXV, Escritos antipelagianos (3º), BAC, Madrid, MCMLXXXIV.

mal del bien, por sufrirlo, no por no tenerlo. Pues era injusto que fuera obedecido por su siervo, es decir, por su cuerpo, el que no había obedecido a su Señor.”¹³²

La concupiscencia es sobre todo desobediencia, y se expresa de manera dramática en la procreación de los hijos. El libre arbitrio del hombre no es capaz de dominar los miembros destinados a la generación, así la voluntad es superada por un deseo que no es racionalmente manejable, debido a esto, la naturaleza humana se avergüenza de este deseo o *libido*¹³³.

“¿No deberá avergonzarse por esto el libre arbitrio del hombre, ya que ha perdido el dominio incluso sobre sus miembros al despreciar lo que Dios manda? ¿Y dónde se puede mostrar con más exactitud que la naturaleza humana se ha depravado a causa de la desobediencia que en estos miembros desobedientes, por los que la misma naturaleza subsiste por sucesión? Por este motivo, estos miembros son denominados, con toda propiedad, con el nombre de órganos naturales. Y cuando los primeros hombres advirtieron en su carne este movimiento indecoroso, por desobedientes, y se avergonzaron de su desnudez, cubrieron dichos miembros con hojas de higuera. Así por lo menos fue tapado libremente por el pudor lo que se excitaba sin el consentimiento de la voluntad; y, como era causa de vergüenza el placer indecoroso, se realizaría ocultamente lo que era honroso”¹³⁴

Es importante entender esta explicación sobre la sexualidad humana: según el pensamiento agustino, lo vergonzoso y reprochable se expresa en el hecho de que los actos propios de la generación escapan al dominio de la voluntad y al libre arbitrio, a la racionalidad humana. Son “órganos naturales” porque la naturaleza subsiste gracias a ellos. Resulta claro además, el reconocimiento de una vergüenza connatural a la sexualidad, esta vergüenza o pudor – según Agustín— pone en evidencia la existencia de un mal: el desorden culpable en la naturaleza humana; aunque al mismo tiempo, la unión conyugal quede salvada por su natural

¹³² San Agustín, *El matrimonio y la concupiscencia*, L. 1, c. 6; en *Obras Completas*, t. XXXV...

¹³³ Por *libido* San Agustín entiende el instinto sexual ligado al placer sexual, el deseo que se escapa a la razón.

¹³⁴ San Agustín, *El matrimonio y la concupiscencia*, L. 1, c. 6; en *Obras Completas*, t. XXXV...

bondad. Por ello él dice que no puede criticar el vino a causa de los que lo beben sin moderación,

“ni crítico, la cópula honesta de los cónyuges por la concupiscencia vergonzosa de los cuerpos. Efectivamente, de no haber precedido la consumación del pecado, hubiera podido existir, sin tener que avergonzarse los casados. De aquí que, aun cuando usen bien y lícitamente de este mal, ha quedado para los casados posteriores, el tener que evitar las miradas humanas en su realización, y el tener que confesar algo así es vergonzoso, cuando a nadie debe avergonzar lo que es bueno.

De este modo quedan insinuadas estas dos cosas: el bien de la cópula digna de alabanza, que engendra a los hijos, y el mal de la concupiscencia vergonzosa, por la que los que son engendrados tiene que ser regenerados para que no se condenen.”¹³⁵

¹³⁵ San Agustín, *El matrimonio y la concupiscencia*, 2, 21; en *Obras Completas*, t. XXXV..., Eric Fuchs refiere un tanto diferente el pasaje de San Agustín: “...los casados... procuran que nadie los observe durante el acto (sexual), admitiendo así que es algo vergonzoso, pues nadie sentiría vergüenza de lo que está bien. Esto implica dos cosas; el bien está en las loables relaciones que permiten engendrar hijos, y el mal en el apetito sexual, que es el que provoca la vergüenza”. Agustín dice el mal en la concupiscencia vergonzosa, que como hemos visto, es la desobediencia de los órganos sexuales. En cambio Fuchs refiere, el mal en el apetito sexual, cosa que no es precisamentae lo que está diciendo Agustín. Aunque parezca solo un matiz, la diferencia es importante, puesto que el mal es la desobediencia, no el apetito sexual en sí.

La obra de E. Fuchs tiene la intención evidenciar cómo los distintas doctrinas patrísticas influyeron en la conformación de la concepción cristiana de la sexualidad y el matrimonio, destacando los límites. En este caso un límite es la incapacidad de valorar positivamente la intimidad que implica la sexualidad humana: “Interpretar el carácter privado, secreto e íntimo de la sexualidad sólo desde la categoría de la vergüenza es muy revelador: muestra a las claras la imposibilidad del pensamiento patrístico para conferir un valor positivo a la sexualidad fuera del de la procreación.” Otras importantes observaciones son las que se refieren al desprecio-exaltación de la mujer, a la valoración de la virginidad en detrimento del matrimonio, etc. Todas muy reales, aunque en sus diagnósticos podría ahondarse más en la consideración del contexto cultural de la época, los límites de la mentalidad histórica y otros factores que permitan comprender el significado de las aseveraciones en el momento histórico que son hechas. En mi opinión, Fuchs absolutiza las posiciones cristianas de esos siglos como *la doctrina católica sobre el matrimonio*, si bien al final de su capítulo IV “*Cristianismo y sexualidad, una historia llena de ambigüedad*” valora rasgos fundamentales de la visión católica y hace una crítica importante a sus propias posiciones protestantes.

Se interpreta aquí el carácter íntimo y privado de la sexualidad, a partir del sentimiento de vergüenza¹³⁶. Las fuerzas de la sexualidad son heridas por la concupiscencia, y estos apetitos desordenados que deben ser regenerados, se salvan solamente si se encaminan a su único fin noble: la procreación.

A lo largo del Medioevo, se da fundamentalmente una continuidad del enfoque logrado por la Patrística y especialmente por Agustín. Algunas voces originales pueden encontrarse por ejemplo, en Lactancio un teólogo laico quien entre el 304 y 313 d.C., escribe sus *Instituciones divinas*, poniendo en Dios el origen y la fuerza de la sexualidad, con un discurso positivo de ella¹³⁷. Otro ejemplo es Ioannes Maior en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, establece que la

¹³⁶ Hoy día, los avances de las ciencias humanas, biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre conocerse mejor, la doctrina cristiana se ha enriquecido también de ello. interior de la Iglesia Católica se ha transformado (Cfr. *Gaudium et spes*, n. 4-5): se puede decir que en los pensadores cristianos de los primeros siglos, no se destacaba la conciencia de la importancia positiva de ciertas realidades terrenales, como por ejemplo el sexo.

La diferencia con respecto a la doctrina actual es patente pues el sentido humano de la sexualidad se encuentra en la capacidad del cuerpo para expresar a la persona. El cuerpo a través de la feminidad y masculinidad expresa la reciprocidad, es decir manifiesta que la característica fundamental de la existencia personal es la donación, en otras palabras, la persona se encuentra a sí misma, precisamente cuando se dona: “Por eso en el texto sagrado se dice que “el hombre y la mujer estaban desnudos, pero no sentían vergüenza”. En efecto, no había motivo alguno para avergonzarse porque en ellos el cuerpo y el espíritu estaba en armonía perfecta y el hombre estaba profundamente unido en sí mismo. La Biblia cuenta que, llegado un momento, sucedió algo que rompió esta unidad espiritual y física del hombre. “Tuve miedo porque estaba desnudo – dice Adán – y me escondí”. Es que el sexo – después del pecado – ya no expresa tan perfectamente la realidad del don recíproco, sino que puede transformarse siempre en tensión hacia la posesión del otro (...) La vergüenza que prueban Adán y Eva nos dice que ellos eran conscientes de todo esto; cubrirse, sentir pudor, para quien se había sentido libre en la desnudez, significa saber que el cuerpo ya no es sólo capaz de expresar amor, sino también concupiscencia, es decir, dominio del otro. Cubrirse significa entonces velar lo que se ha vuelto equívoco en la desnudez para obligar al otro a buscar algo más allá de la superficie, en la interioridad, donde puede renovarse la voluntad de amar.” Baggio, A. M., *¿Tiene sentido el pudor?*, Col. Ideas no. 5, Ciudad Nueva, Argentina, p. 22.

¹³⁷ “Cuando Dios ideó la razón de ser de los dos sexos, les atribuyó la facultad de atraerse mutuamente y de gozar con su unión. Por ello, puso en los cuerpos de todos los seres animados un ardiente deseo, de forma que todos cayeran ansiosamente en este sentimiento y pudieran, de esta forma, propagar y multiplicar la especie.” Lactancio, *Instituciones divinas*, VI, 23, trad. de E. Sánchez Salor, Madrid, 1990, vol. 2, p. 256.

licitud del acto conyugal no se encuentra sólo en una finalidad procreativa, sino también cuando se busca por el bien y unidad de los cónyuges¹³⁸.

El agitado siglo XVI

Adentrandonos ya en el panorama del siglo XVI donde se ubica nuestro autor, el punto de quiebre de la doctrina matrimonial cristiana es la contienda intelectual suscitada por la Reforma, de la que se derivan posiciones opuestas. En el ambiente crecía siempre más la dificultad de aceptar la autoridad única de Roma. Al romper con la tradición más antigua, Lutero afirmó la primacía de la Escritura sobre el magisterio eclesial. En nombre de la Palabra de Dios, tal y como él la captaba viva en la Biblia, puso en tela de juicio no sólo ciertos abusos del poder romano sino, antes que nada *el principio mismo de dicho poder*. Las consecuencias de esta crisis fueron inmensas, como es de sobra sabido. En el dominio de la moral, no menores que en otros, pues el cuestionamiento de la autoridad de la Iglesia iba necesariamente acompañado de una crítica de su enseñanza moral.

La Reforma respondió a una compleja situación pues en ese momento, la Iglesia encaminaba sus esfuerzos a una elaboración cada vez más precisa del derecho canónico, es decir a las reglamentaciones que darían orden, validez y seguridad jurídica a las disposiciones eclesiásticas, el momento culminante de este esfuerzo se dará en el Concilio de Trento (1545-1563) cuando ya se ha iniciado el movimiento protestante.

Los puntos esenciales de la perspectiva protestante en relación al matrimonio pueden resumirse en las cuatro tesis siguientes¹³⁹:

¹³⁸ Cfr. Concha, Sergio R., *La teología del matrimonio en Ioannes Maior. El propósito del acto matrimonial*, Pontificia Universitas Lateranensis-Academia Alfonsiana, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1970.

¹³⁹ Cfr. Fuchs, Eric; *Deseo y Temura, Fuentes e historia de una ética cristiana...*, p. 139. Sigo solamente la división temática que presenta.

Primero que nada los reformadores ponen como meta liberar a las conciencias de la autoridad canónica, de lo que consideran el *yugo* de una *casuística clerical* y una praxis pastoral que—según su perspectiva – quería definir hasta en lo más mínimo el actuar de los fieles sin tomar en cuenta la desesperación de muchos hombres ante una *legislación rígida*. Es interesante tomar conciencia de este espíritu que animó el movimiento reformado, lo vemos expresado en una frase: “Que liberen sin complejos su conciencia”, es la expresión repetida por Lutero: un reclamo de libertad individual por encima de la legislación canónica. Se ve claramente que se trata de un conflicto de autoridad.

Retomamos la cita completa de Lutero en su obra *A la nobleza cristiana de la nación alemana* de 1520; en ella propone que resida en el clero, en cada uno de los sacerdotes, la libertad de casarse o no, sin tomar en cuenta ya las prescripciones eclesiásticas: si

“algún buen sacerdote al que no cabría dirigirle reproche alguno salvo el de que “su carne es débil” ha faltado con una mujer, siempre y cuando ambos en el fondo de su corazón estuvieran decididamente dispuestos a permanecer de por vida uno al lado del otro y a guardar la verdadera fidelidad conyugal, si son capaces de hacerlo, tengan la conciencia tranquila, aun cuando hubieran de soportar el oprobio público; ¡ellos están ciertamente casados a los ojos de Dios! Esto es lo que yo digo: si se hallan en tal disposición y unen de tal modo sus vidas, que liberen sin complejo alguno sus conciencias; que él la tome por legítima esposa, la conserve y viva en lo sucesivo honestamente con ella como hace un marido, sin preocuparse de saber si el papa está conforme o no o si eso es contrario a las leyes espirituales o carnales. La salud de vuestra alma importa más que las leyes tiránicas, autocráticas y criminales que no son en absoluto necesarias a la salvación y que de ningún modo han sido prescritas por Dios”¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Euvres*, tome II: *De la captivité babylonienne de l’Eglise*, p. 124, citado por Fuchs, Eric; *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana...*, p. 140. El contexto en el que Lutero afirma esto es bastante tenso, pues ciertamente a finales del siglo XV eran muchos los casos de sacerdotes que vivían en concubinato, aún teniendo obligación de celibato. Cosa que contrastaba con el discurso teológico oficial que desde los primeros siglos de la Iglesia, exaltaba los valores de la virginidad y la castidad. “Era preciso elegir, bien autorizando el matrimonio de los eclesiásticos

En segundo lugar, podemos decir que la discusión teológica fundamental versa sobre la relación del matrimonio con el orden creacional de Dios, que se traduce en un rechazo a considerar el matrimonio como un sacramento. Si se mira con detenimiento, este rechazo era una vía para liberarse de la legislación eclesiástica, pues si el matrimonio era para el cristiano fundamentalmente un sacramento, debía estar dentro de la jurisdicción de la Iglesia. Según los reformadores, las leyes pontificias serían una opresión de los derechos de los cristianos, aquellos que Cristo había querido libres. La dificultad estriba en que para la Iglesia Católica la visión completa del matrimonio es inherente a la doctrina de su sacramentalidad, y los protestantes creyeron ver en este punto, la única causa de la imposibilidad para aceptar el divorcio.

Como tercer punto, al sostener el rechazo del carácter sacramental del matrimonio, los reformadores creen devolverle su carácter ético y social, pues el interés no será nunca más legislativo, más bien pastoral, teniendo en cuenta en primer lugar el bienestar de los esposos: liberándolos de cargas que generan angustias insuperables. Sin embargo el movimiento reformado, no consiguió una visión positiva desde el principio, también fue víctima de las condiciones sociales de su tiempo. Esto se puede ver en el mismo Lutero, quien fue un personaje ambivalente: algunas veces es pesimista sobre la capacidad del hombre para dominar su apetito sexual, sin poder encontrar otra solución al problema que el matrimonio, con lo cual no se separa mucho de la visión negativa del matrimonio como un alivio a la concupiscencia.

Enfatizamos que se percibe como un triunfo de la moralidad, la eliminación del carácter sacramental del matrimonio: “Desacralizado así el matrimonio (¿o sería mejor decir “desacramentalizado”?), queda valorado hasta el extremo en el orden de la moralidad social. De su éxito depende el de la familia y más aún el de la sociedad”¹⁴¹

(tal será la opción de la Reforma), bien tomándose en serio la disciplina moral del clero (cosa que hará la Contra-Reforma)” p. 139.

¹⁴¹ Fuchs, Eric; *Deseo y Temura, Fuentes e historia de una ética cristiana...*, p. 146.

En cuarto lugar, la perspectiva protestante se percibe a sí misma, más acorde con la nueva corriente – originada con el Renacimiento –, de mayor movilidad social al liberalizar el divorcio, con lo que al mismo tiempo, se formalizarían infinidad de situaciones irregulares entre los fieles. Así mismo, buscaban la eliminación de los matrimonios clandestinos, matrimonios contraídos en secreto y muchas veces sin la autorización de los padres.

Desde el punto de vista del derecho canónico el matrimonio era válido desde el momento en que los esposos pronunciaban de manera libre el mutuo consentimiento. Por ello el consentimiento paterno no forma parte de la esencia del matrimonio. La Iglesia Católica con esta medida, además de estar en consonancia con el derecho romano – del que fue heredera en este punto –, custodiaba la libertad personal del contrayente. Los protestantes para ser coherentes con su visión y buscando dejar fuera la influencia de la Iglesia, voltean hacia la familia, rechazando todo matrimonio que haya sido contraído sin el consentimiento de los padres. Es claro que en la doctrina de católica, era ella la que garantizaba un orden y discernía entre matrimonios válidos e inválidos, salvaguardando al mismo tiempo la libertad personal: por ello eran válidos los matrimonios secretos cuando las circunstancias orillaban a ello. Los protestantes lo calificarán como un desdén hacia la figura paterna y una auténtica amenaza contra el orden familiar: ante tal desorden de matrimonios secretos se imponía restaurar la autoridad de los padres, exigiendo su consentimiento para validar el matrimonio de sus hijos. Calvino propone una legislación en su obra *Ordenanzas eclesiásticas de 1561*, en los siguientes términos:

“En cuanto a los jóvenes que nunca hayan estado casados, ninguno, hijo o hija, cuyos padres vivan todavía, tengan potestad de contraer matrimonio sin permiso de dichos padres; a no ser que hayan llegado a la edad legítima, a saber, el hijo a los veinte años y la hija a los dieciocho y, pasada esa edad, tras haber requerido o mandado requerir a sus padres que les casen, si éstos no hacen caso, llegado el caso a oídos del Consistorio, éste amonestará a los padres y les exhortará a cumplir su deber: en tal caso les será lícito casarse sin la autoridad de sus padres

(...) Si sucede que dos jóvenes han contraído matrimonio movidos por su propio frenesí o por ligereza, sean reprimidos y castigados; tal matrimonio será rescindido (declarado nulo) a petición de quienes les tienen a su cargo”¹⁴².

Queda patente cómo la autoridad de los padres se imponía por encima del consenso de los cónyuges.

Resulta imposible en este breve panorama, ser justos y tratar con amplitud ambas doctrinas: la católica y la protestante. Hemos querido exponer los puntos que se acercan más al contexto en el que escribió Alonso de la Vera Cruz, pues en su obra está presente este debate, por ejemplo: argumenta el consentimiento como la esencia del matrimonio, también se pregunta si el matrimonio es sacramento siempre, y si lo es, en qué casos también lo será entre los infieles¹⁴³.

Un punto importante lo constituye en el siglo XVI, la gran polémica derivada de la causa matrimonial de Enrique VIII, rey de Inglaterra. Este debate traerá el tema matrimonial al seno de las Universidades y de los intelectuales más connotados de la época. Como es sabido Enrique VIII deseaba divorciarse de su esposa Catalina de Aragón, la hija más joven de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Enrique VIII con el fin de obtener esta separación, solicitó de los intelectuales universitarios un pronunciamiento que le fuera propicio, con el objeto de orillar al Papa a que también fallase en su favor¹⁴⁴.

¹⁴² *Opera Calviniana*, p. 105. Citado por Fuchs, Eric; *Deseo y Temura, Fuentes e historia de una ética cristiana...*, p. 147.

¹⁴³ Sobre el consenso como esencia del matrimonio, pueden verse los artículos 1 y 2 de la primera parte del *Speculum Coniugiorum*: Artículo 1. “*Si hay matrimonio y qué es*”. Artículo 2. “*Sobre el consenso requerido para el matrimonio*”. La sacramentalidad la trata en la segunda parte, con respecto al matrimonio de los infieles, pero deja ver que está confrontándose con la doctrina protestante, ver: Artículo 35. “*Si acaso el matrimonio entre los infieles es sacramento*”. Artículo 36. “*Si luego que los infieles se convierten, el matrimonio es estrictamente sacramento*”.

¹⁴⁴ La intervención de las Universidades en el debate se explica a partir de los hechos históricos. Catalina de Aragón se había casado a los dieciséis años – en 1501 – con Arturo, el hijo primogénito y heredero de Enrique VII de Inglaterra, quien poco después falleció. El Papa Julio II otorgó la dispensa para que el hermano del rey fallecido, Enrique, se casara con la viuda. La dispensa era necesaria pues en ese entonces, existía un impedimento matrimonial de afinidad que nacía siempre que cualquier eventual cónyuge hubiese realizado la unión sexual con alguno de los consanguíneos del aspirante a casarse con él. Por este impedimento el matrimonio se hacía inválido – y no solamente ilícito –, es decir, se reconocía nulo. El impedimento se aplicaba de

En la Universidad de Salamanca, las discusiones duraron varios días entre los catedráticos de teología y derecho, en preparación de un parecer sobre el tema. En este contexto se da la redacción y presentación de la relección *Sobre el Matrimonio* de Francisco de Vitoria, correspondiente al curso 1529-1530, que presumiblemente fue leída el 25 de enero de 1531¹⁴⁵. Es de suponer también, que

manera muy amplia, pues se generaba a partir de la unión sexual ya fuera dentro del matrimonio – impedimento de afinidad legítima –, o fuera de él – impedimento de afinidad ilegítima –. La dispensa otorgada para que Catalina se casara con Enrique se fundó en que el matrimonio con Arturo había sido rato pero no consumado, con lo cual no existía impedimento de afinidad legítima para el nuevo matrimonio. Así se efectuaron los esponsales en 1503 y se celebró la boda en 1509, cuando Enrique ya había subido al trono. De tal matrimonio no hubo herederos varones, pues de los siete hijos sólo sobrevivió una niña, la futura reina María Tudor.

El rey se convenció de que no había tenido un varón sucesor por un castigo divino, pues existe una prohibición bíblica (*Levítico* 18, 16 y 20, 21) para casarse con la viuda del hermano. La dispensa papal debía protegerlo de tal “castigo”, pero sostuvo entonces, que el Papa se había equivocado al otorgarla sin estar teológicamente resuelta la contradicción entre la prohibición del *Levítico* y la “ley del levirato” inscrita en *Deuteronomio* 25, 5-10, que obliga al cuñado a casarse con la viuda de su hermano para dar descendencia de su misma casa.

Por otro lado, el rey estaba enamorado de Ana Bolena y deseaba poder casarse con ella, sin embargo, había tenido una relación amorosa con su hermana María, por lo que con ella existía un impedimento de afinidad ilegítima.

La estrategia del rey se centró en descalificar la validez de la dispensa dada por Julio II, alegando que el matrimonio anterior de Catalina y Arturo se había consumado. Pero aún cuando se declarase inválido su matrimonio con Catalina de Aragón, la afinidad ilegítima le impedía casarse con Ana. Para lograr el matrimonio era necesario transformar la doctrina legal canónica.

La estrategia del rey inglés – asesorado por su consejero Tomás Cranmer –, fue obtener dictámenes que apoyaran su separación provenientes de las más importantes universidades europeas; dictámenes que efectivamente obtuvo no solo de instituciones inglesas, sino también francesas e italianas, aunque hubo otras que se pronunciaron con reservas. El tema de fondo, se empataba con un problema mucho más amplio, del que el matrimonio del rey inglés era sólo un caso concreto, y que es: la puesta en duda de la exclusividad del Pontificado para interpretar y aplicar el derecho divino revelado y la completa Escritura sagrada. Por ello la estrategia del rey británico, buscará establecer que las causas matrimoniales y testamentarias sean jurisdicción exclusiva de los tribunales ingleses, dejando fuera la autoridad de Roma, autoridad que secularmente había sido reconocida por todos los reinos europeos, como la competente.

Por ello, con el apoyo de estos dictámenes obtenidos, el rey procedió ante el Parlamento inglés consiguiendo una petición directa al Papa Clemente VII para urgirlo a que pronunciara la disolución, de lo contrario la Iglesia de Inglaterra procedería independientemente, como efectivamente lo hizo tiempo después. Cuando el consejero y prelado Thomas Cranmer se propuso conseguir los dictámenes, Carlos V, defensor de la causa de su tía Catalina, solicita a la Universidad de Salamanca que afronte también el tema, apoyado en la enorme influencia que la institución ejercía en el ambiente intelectual de España y Europa.

¹⁴⁵ “La relección del curso 1529-1530 estaba aplazada para la Navidad. Todavía se retrasó algo más, tiempo que Vitoria precisaría para su composición. El manuscrito de Granada consigna que la relección señalada para aquel año de 1530 fue pronunciada el 25 de enero de 1531, pues añade al enunciado del título: *Pro anno 1530 habita tamen anno 1531 in conversione S. Pauli*. Esta fiesta del

el joven estudiante Alonso Gutiérrez se encontraba presente en la lectura de esta relección, pues habiéndose graduado como bachiller en teología en 1533, dos años antes estaría participando plenamente de la vida académica universitaria.

De entre las obras más sobresalientes surgidas de este debate en el que las Universidades y hombres de letras se vieron envueltos, además de la relección de Vitoria podemos citar como las obras más sobresalientes, la de Tomás de Vío (Cardenal Cayetano) que en 1530 publicó en Roma su *De coniugio regis Angliae cum relecta fratris sui*, Juan Ginés de Sepúlveda que en 1531, también en Roma, edita *De Ritu nuptiarum et dispensatione* y a Luis Vives quien publica *Non esse neque divino neque naturae iure...* en 1532.

La influencia de la relección vitoriana *Sobre el Matrimonio* se deja sentir de manera notable en el *Speculum Coniugiorum*, sobre todo en la primera parte dedicada a esclarecer la naturaleza del matrimonio. En ella fray Alonso sigue incluso una estructura inicial paralela a la de la relección vitoriana¹⁴⁶. Sin embargo el agustino, no seguirá fielmente los planteamientos de su maestro puesto que la finalidad y el marco de elaboración de las dos obras es muy distinto: uno el problema del matrimonio del rey inglés y otro el matrimonio en el Nuevo Mundo. Una muestra de ello es el lugar que ambos le dan a la ley natural: el afán renovador que Vitoria imprimía en la teología hacía que desdeñara los juicios que los canonistas pretendían imponer a partir de consideraciones de ley natural¹⁴⁷.

25 de enero era día de vacación en el calendario escolar. Concuerdan los manuscritos de Palencia y Sevilla, que señalan simplemente, como fecha de esta relección, el año 1531.” Urdanoz, Teófilo, en “Introducción” a la *Relección sobre el Matrimonio...*, p. 861.

¹⁴⁶ En las dos obras se inicia con la investigación sobre *qué es el matrimonio*, continúa con la cuestión *si es el consentimiento la esencia del matrimonio*, etc.

¹⁴⁷ Sobre la independencia de Vitoria respecto a los canonistas de su época, Urdanoz sostiene: “Estas diferencias deben también explicarse por la *prevención* con que Vitoria miraba a los juristas o canonistas, que le llevaban a apartarse de sus opiniones, más aún cuando discrepaban de los teólogos. De ahí un cierto desdén que se advierte en él por el derecho positivo y la intrincada selva de sus normas canónicas y su insistencia en los principios del derecho natural. Pero en materia tan canónica como la del matrimonio la autoridad de los canonistas es de excepcional valor, y de ahí ciertos fallos en la doctrina aquí expuesta por Vitoria a causa de esta su independencia y desvío de los canonistas y de sus conatos de especulación propia y original.” Urdanoz, Teófilo, en “Introducción” a la *Relección sobre el Matrimonio...*, p. 863. Se le recrimina a Vitoria la distancia que tomó de los canonistas, sin embargo es esa distancia la que favoreció la renovación del

Alonso de la Vera Cruz por otro lado, recurrirá al planteamiento de la ley natural para acercarse a las culturas de los indios de América. Ante la diversidad del Nuevo Mundo, el planteamiento no es el de un rígido canonista; al contrario, el discurso de De la Vera Cruz recupera el concepto de ley natural para proyectar un acercamiento a las culturas diversas. La experiencia vital en el Nuevo Mundo aparece aquí como aquello que abre el planteamiento de ley natural a la diversidad en vez de cerrarlo a un derecho canónico estricto¹⁴⁸.

El Nuevo Mundo

Por todo esto, el siglo XVI – en el que escribe Alonso de la Vera Cruz –, fue marco de una amplia discusión sobre las cuestiones matrimoniales, la evangelización del Nuevo Mundo atizó este momento de definición y sistematización del matrimonio. Se trata de la motivación central del *Speculum Coniugiorum*: la conquista y evangelización de las poblaciones americanas. La justificación principal de la conquista y colonización fue la evangelización, y dentro de ella un punto capital era la cristianización de la organización familiar y matrimonial indígena, mucho más cuando presentaba prácticas incompatibles con la moral cristiana, como son la poligamia, el repudio o divorcio, el concubinato, etc.

“No es de extrañar, por consiguiente, que ya desde la primera Junta Apostólica, a. 1524, se manifestase una profunda preocupación por el problema de los matrimonios de los indígenas, se consultase reiteradamente a los expertos y se solicitasen de Roma determinadas medidas pastorales para solventar situaciones que, a priori, parecían irresolubles.”¹⁴⁹

Para el esclarecimiento de las líneas adecuadas a seguir, fue necesario que muchos académicos, teólogos y juristas armaran los argumentos necesarios para

pensamiento teológico en Salamanca, incluso el planteamiento posterior de Alonso de la Vera Cruz.

¹⁴⁸ Apunto solamente esta tesis, pues a lo largo del capítulo II de este trabajo, se establece a detalle la influencia de la relección vitoriana *Sobre el Matrimonio* en la obra *Speculum Coniugiorum*.

¹⁴⁹ Aznar Gil, Federico, *La introducción del Matrimonio Cristiano en Indias: Aportación Canónica (s.XVI)*, Lección inaugural del curso académico 1985-1986, Universidad Pontificia, Salamanca, 1985.

dar respuestas a múltiples problemáticas. A ello se abocaron los catedráticos, y de entre todas las aportaciones, las más significativas provinieron de aquéllos misioneros y académicos que tuvieron la experiencia directa con las nuevas poblaciones.

Se produjeron distintos tipos de documentos que orientaron el actuar evangelizador; en realidad con todos ellos se buscaba conciliar las disposiciones de la Iglesia – surgidas en un contexto europeo – con la realidad americana y el afán misionero. Las adaptaciones por tanto, tenían que ser muchas, pero estas adaptaciones tenían un límite: mantenerse fieles a la doctrina de la Iglesia. Era necesario plantear todas estas cuestiones con detenimiento.

De entre las fuentes documentales que muestran el proceso de conformación de las disposiciones canónicas, se puede considerar la legislación general de la Iglesia, los sínodos y concilios locales, además de los Privilegios Pontificios concedidos sobre el tema particular del matrimonio, las Leyes de Indias, los catecismos elaborados para la evangelización de los indios, los manuales dirigidos a los ministros para la adecuada administración de los sacramentos entre los indígenas¹⁵⁰ y – al fin –, los tratados teóricos a los que ya hemos aludido, entre los que se encuentra el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz. Esta obra por tanto, no es un manual para la administración del sacramento, no es tampoco una obra de derecho canónico, sino que se acerca con una mirada teórica a disertar sobre los fundamentos que tiene la práctica matrimonial cristiana en sí misma y frente a los indios.

¹⁵⁰ Remitimos al artículo de Aznar Gil, Federico, *La introducción del Matrimonio Cristiano en Indias...*, p. 8. notas 6 y 7; para una amplia bibliografía de los estudios sobre catecismos publicados en Indias y manuales para la administración de los sacramentos, no sólo elaborados en México sino en el resto de los territorios dominados por España. Referimos únicamente algunas obras de las muchas citadas ahí: sobre catecismos, F. de Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos* 8 (1951); E. de la Torre Villar, “Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización”, *Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana* (México, 1981) 5-73. Sobre manuales para administración de sacramentos: Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de naturales*, 1ª parte (México 1600); *Confesionario para los curas de indios* con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir; y suma de privilegios; y forma de impedimentos del matrimonio, compuesto y traducido en las lenguas quechua y aymará por autoridad del Concilio Provincial de Lima del año de 1583 (Lima 1585).

Dentro de esta categoría de tratados teóricos, el *Speculum Coniugiorum* no fue una obra aislada, se encuentran también las obras de¹⁵¹: Alonso de Sandoval, *De instauranda aethiopia salute* (Sevilla 1627; Bogotá 1956); José de Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, 2 vols. (Madrid 1984-1985)¹⁵²; Juan Focher, *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*. (Sevilla 1574)¹⁵³, por citar algunas. Otra obra de Juan Focher – al parecer maestro de Alonso de la Vera Cruz –, recientemente editada es *Enchiridion Baptismi Adulorum et Matrimonii Baptizandorum*, escrita en Tzintzuntzan en 1544¹⁵⁴.

Frente a los matrimonios indígenas existían fundamentalmente dos posturas. La primera no reconocía la validez de los matrimonios prehispánicos, basándose en que éstos no seguían las disposiciones de la ley natural: no existía un contrato establecido con una sola mujer, sino uniones con varias sin establecer cuál de ellas era la mujer principal, con lo que las demás adoptarían la categoría de concubinas; no existían unas palabras determinadas para establecer el matrimonio con solemnidad, con ello no quedaba claro cuándo comenzaba la unión; y la creencia de que no se respetaban los grados de afinidad, pues se casaban con parientes más cercanos de lo que era aceptado por la Iglesia Católica.

La segunda posición estaba representada principalmente por los frailes misioneros que, conocedores de las lenguas indígenas, eran capaces de entender los signos o ritos con los que los indígenas formalizaban las uniones¹⁵⁵. Con un buen criterio

¹⁵¹ Cfr. Aznar Gil, Federico, *La introducción del Matrimonio Cristiano en Indias...*, p. 9.

¹⁵² Aznar Gil apunta que el texto original se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. MS 121.

¹⁵³ Sobre esta obra del Fraile franciscano Juan Focher existe una edición de Madrid 1960.

¹⁵⁴ La edición actual es: Fray Juan Focher, O. F. M., *Manual del Bautismo de Adultos y del Matrimonio de los Bautizandos*; Frente de Afirmación Hispanista, A. C., México, 1997. En el estudio introductorio a esta obra se señala que Juan Focher fue maestro de Alonso de la Vera Cruz. Al explicar que este fraile franciscano, eminente canonista originario de la Provincia de Aquitana, Francia, refiere: “Se ha prestado muy poca atención al gran número de mendicantes originarios del suroeste de Francia que participaron en la primera evangelización de México. Su representante más eminente fue Jean Focher (también Faucher o Fucher), franciscano de origen aquitano, doctor de la Sorbona y maestro de Alonso de la Vera Cruz.” *Vid.* George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1984, p. 103.

¹⁵⁵ Cfr. *Speculum Coniugiorum...*, Segunda Parte, pp. 175-184.

analógico, supieron distinguir entre las cuestiones fundamentales del matrimonio y aquellas no esenciales, reconociendo que había dos tipos de uniones, unas que eran cercanas a lo que dicta la ley natural para el reconocimiento del llamado matrimonio natural y otras que podían ser calificadas como concubinatos.

Es esta segunda posición la que, a la larga, se impuso en la legislación de la Iglesia. En general, “las características que debían reunir los matrimonios indígenas para que fueran considerados como válidos eran: contraídos entre personas de distinto sexo; el consentimiento debía ser expresado de alguna forma, bien por palabras, por signos o por dádivas; necesidad de su prestación mediante ciertas solemnidades o formalidades; la existencia de un *affectus maritalis* entre los esposos y la finalidad de la procreación; una razonable estabilidad; la no concurrencia de algún impedimento que repugnase al derecho natural...”¹⁵⁶. Todas ellas derivadas del derecho natural.

¹⁵⁶ Aznar Gil, Federico, *La introducción del Matrimonio Cristiano en Indias...*, p. 21.

Capítulo II ¿Qué es el matrimonio?

La condición natural del matrimonio.

En el fondo, en la cuestión sobre la *condición natural* del matrimonio, se plantea el tema de la relación entre la naturaleza y la persona, entre el sustrato que permite hablar de una naturaleza humana común y el ser humano concreto que vive el matrimonio y que se encuentra inmerso en una determinada cultura, con la específica visión del hombre que ello comporta y que se proyecta en la institución matrimonial desarrollada por esa cultura. Mientras que la naturaleza humana habla de lo universal, la persona vive, se comprende y actúa en unas coordenadas concretas de tiempo y espacio.

La concepción sobre la naturaleza humana que surgió fruto de la síntesis entre la filosofía griega y la cosmovisión cristiana, resultó un concepto explicativo de tal fuerza que se constituyó como *la* explicación preponderante del hombre en la cultura occidental durante la Edad Media. Sin embargo, un poco antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, en el paso del siglo XV al XVI un nuevo e importante matiz en la concepción del hombre comienza a abrirse paso. Giovanni Pico della Mirandola por ejemplo, en 1486 expresa su maravilla al darse cuenta de la gran capacidad creativa del hombre, hasta el punto de considerar como único rasgo determinante de su naturaleza justamente el no tener una naturaleza definida, sino solo la capacidad de plasmarla por sí mismo, de darse a sí mismo una naturaleza. La naturaleza humana se considera una realidad flexible y libre. He aquí el pasaje de Pico de la Mirandola que se ha vuelto emblemático:

“Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomo por consiguiente al hombre así constituido, obra de naturaleza indefinida, y habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: «Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que

conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.»¹⁵⁷

Apenas unos años después de la publicación del *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, el mundo europeo descubre lo que denominó el *Nuevo Mundo*, enfrentándose a una diversidad cultural de la que no tenía ninguna noticia. De nuevo, la concepción sobre la naturaleza humana y la ley que deriva de ella, se convierte en una herramienta para la comprensión de las culturas recién encontradas, a partir de la cual, se buscará ubicar, evaluar, avalar o descartar la diversidad.

Ahora bien, ¿cómo llega la idea de naturaleza humana al Nuevo Mundo específicamente en lo que toca al discurso sobre la ley natural?, ¿viene ya con los tintes de la plasticidad que algunos humanistas habían dado y que resultarían adecuados para explicar la diversidad?, o por el contrario, ¿los frailes que llegaron al Nuevo Mundo endurecieron su concepto de naturaleza para discernir con precisión la inconveniencia de las formas culturales extrañas? El tema podría ser amplísimo, nosotros nos ocupamos en esta investigación únicamente de la posición de Alonso de la Vera Cruz, uno de los más importantes intelectuales venidos a América, en su obra *Speculum Coniugiorum*.

¹⁵⁷ Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Colección Pequeños Grandes Ensayos, trad. de Adolfo Ruiz Díaz, UNAM, México, 2004, pp. 13-14. "Sin duda alguna, corresponde a Giovanni Pico della Mirandola el mérito histórico de haber formulado por vez primera la idea de que la dignidad del hombre estriba ante todo en su libertad para formar y plasmar su propia naturaleza." Carlos Llano Cifuentes, en la *Presentación*.

En el artículo con el que se abre la obra *Speculum Coniugiorum* o *Espejo de los Cónyuges*, De la Veracruz expone en síntesis, las líneas cardinales de su argumentación sobre el matrimonio. El sentido de toda la obra es esclarecer si el matrimonio natural existió entre los habitantes del Nuevo Mundo y, si es que existió, evaluar las varias situaciones en las que este matrimonio se efectuó. El primer artículo por tanto, tratará de fijar conceptos imprescindibles para la argumentación que se desarrollará a lo largo de toda la obra, empezando por la pregunta misma sobre la existencia y la esencia del matrimonio.

El concepto que atraviesa todo este primer artículo es el de lo *natural*, esta es la primera nota esencial que le interesa dilucidar. Su importancia capital radica en que si el matrimonio es natural, será común a los pecadores y – lo que más interesa en este momento – a los infieles. No se trata de una visión simplificada del concepto pues se abordan las relaciones entre naturaleza y razón, y se explica de qué manera ambas dimensiones están entrelazadas en el ser humano para constituir lo natural en él. Notamos que otros conceptos apoyan el sentido de lo *natural*, podemos destacar dos: la *inclinación* y lo *conveniente*. La naturaleza tiene la característica esencial de ser algo que inclina, es decir, es fuente de tendencias, y en ello expresa lo que es conveniente a ese ser cuya naturaleza estamos estudiando: lo que sea de acuerdo a su naturaleza es, sin lugar a dudas, lo que le es conveniente. Sobre esto volveremos.

Aborda también el fin del matrimonio, reconociendo que éste es doble. El primero es la propagación y conservación de la especie en la prole, fin común a todo el género animal que además es el resultado normal de la unión matrimonial. Y el segundo es caracterizado como la *comunidad de obras* entre los cónyuges, es decir la ayuda mutua. En ambos fines se sostiene la condición natural del matrimonio, sin que este sea un mero apareamiento sino una unión estable que se perfecciona por el consenso y que es propia de la naturaleza racional del hombre. Esto es lo que Alonso de la Vera Cruz debe demostrar para sostener filosóficamente la condición natural del matrimonio.

Ante esta perspectiva del matrimonio – entendido como disposición estable que pertenece al derecho natural –, es posible hacer dos objeciones importantes. La primera se refiere a la universalidad de lo natural pues es claro que si algo le corresponde al hombre por naturaleza, tendría que presentarse de la misma manera en todos los pueblos, pero esto no sucede en el matrimonio. Es una objeción importante y si no se resuelve no queda claro que realmente sea natural; De la Vera Cruz afronta esta impugnación. La segunda objeción se ubica en el terreno de nuestra naturaleza común con los animales, pues parece que lo propiamente natural en el ser humano debería ser lo que surge de la naturaleza común con todo el género animal, pues es ahí donde surge la tendencia a la conjunción de los sexos; pero el matrimonio no es común a todos los animales, de hecho sólo en el hombre existe, por lo tanto no pertenece al derecho natural. De la Veracruz responde a ambas objeciones de manera amplia, distinguiendo distintos sentido de *natural* y explicando de qué manera, en la naturaleza humana, la dimensión natural involucra la razón.

Esta argumentación inicial y fundamental para el resto de la obra es coronada con una disertación que originalmente no estaba en la edición de México en 1556 y que se agregó después del Concilio de Trento. En ella se exponen los diferentes puntos de vista sobre lo que se llama el *precepto para propagar el género humano*, contenido en el texto del *Génesis*. Habían distintas opiniones: quienes lo consideraban un precepto y otros que no veían en él un carácter de prescripción sino una bendición. Esta aclaración es importante porque en el fondo representa dos maneras distintas de considerar la unión conyugal. Alonso de la Vera Cruz se inclina por considerarla una bendición.

“Si hay matrimonio y qué es.”

Para afrontar esta cuestión y procediendo con el orden debido, en primer lugar se afronta el problema de la existencia y la esencia del matrimonio. Aún en esto, que es lo primero, es necesario proceder de manera adecuada puesto que existe una

precedencia: primero hay que indagar si algo es; pues si no sabemos si una cosa existe, cualquier otra consideración es vana.

“Porque, (como atestigua Aristóteles) si algo existe es anterior a qué cosa es, en vano y sin caso se expondría en esta cuestión qué es el matrimonio si antes no hemos entendido si existe.”¹⁵⁸

De la Vera Cruz se pregunta si el matrimonio existe y la respuesta se da a partir de una argumentación teológica: el matrimonio existe porque fue instituido por Dios para una función, tal como se explica en el relato bíblico de la creación¹⁵⁹. La demostración de su existencia no se hace a partir de una constatación de la presencia de la institución matrimonial en las distintas culturas. No es así como se contesta a esta cuestión sino a partir de la Revelación Bíblica. Esta manera de proceder puede resultar inadecuada para las exigencias del pensamiento contemporáneo, sin embargo si consideramos el imaginario cultural en el que se movían fray Alonso y sus coetáneos, es posible comprender las razones que lo llevan a dar esta respuesta y ubicar el valor fundamental que los relatos bíblicos tienen en el conjunto del pensamiento alonsino.

Alfonso Mendiola estudiando la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, clarifica el sentido con el que, en general, se escribieron los primeros relatos sobre la conquista de América con el objeto de reintegrarlos a su mundo originario: a la mentalidad del conquistador del siglo XVI; mentalidad que comparte igualmente – incluso con mayor razón –, un fraile como Alonso de la Vera Cruz¹⁶⁰. El *Speculum Coniugiorum* no es una crónica de la

¹⁵⁸ “*Quia (teste Aristotele) an est, prius est, quam quid est, frustra et incassum in quaestione poneretur quid sit matrimonium, nisi prius intellexerimus an sit.*”, *Speculum Coniugiorum*, ed. 1572, Complutii, prima pars, art. 1, p. 17. El paréntesis se encuentra en el original. La referencia de Aristóteles donde se apoya este argumento es *Analítica Poste. tex. co. 8c. 9.*, es decir el *Comentario a los Analíticos Posteriores*; también refiere la cita del *Magister sententiarum. in. 4. d. 26.*

¹⁵⁹ Gn 2, 20-25.

¹⁶⁰ El texto donde realiza este retorno al universo cultural español del siglo XVI es: Mendiola, A., *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed. corr. y aum., Universidad Iberoamericana, México, 171 pp. Mendiola a lo largo de su estudio ubica a los españoles venidos a América dentro de la lógica de la sociedad medieval y no en el “mal llamado Renacimiento” según sus palabras. A pesar de que podemos encontrar rasgos cercanos al

conquista sino un tratado sobre el matrimonio, sin embargo subyace la misma mentalidad en el autor a este respecto: la *historia de la salvación* es la explicación última de las realidades humanas y en última instancia de toda expresión cultural. Al dar tal centralidad a la explicación teológica, es claro que el objetivo de aquellos relatos no se puede parangonar al objetivo de un estudio histórico actual.

“Los acontecimientos, durante la Edad Media, sólo adquieren sentido cuando se interpretan desde la *historia de la salvación*. Cada hecho, tanto natural como social, se transforma en un símbolo al ser percibido en función del horizonte teológico. Naturaleza simbólica que para comprenderla adecuadamente es indispensable referirla al esquema temporal de la salvación. Todo lo que sucede en la tierra sólo se vuelve significativo cuando se observa desde el cielo. La acción humana desde sí misma es absurda, carente de sentido.”¹⁶¹

Más que absurda o carente de sentido, la acción humana desde sí misma no es considerada, pues su significado fundamental sólo se conoce cuando se le encuadra en el plan salvífico de Dios. Por ello se da el recurso a la Biblia como el compendio de las verdades y leyes reveladas por Dios que el hombre sigue para alcanzar la salvación. Son precisamente estas verdades y leyes, las que explican la realidad humana en su fundamento.

“La historia humana, o más bien de la *criatura* humana – pues para el pensamiento medieval todo lo existente es creación de Dios, lo que impide cualquier asimilación de la concepción medieval al humanismo moderno—empieza con la *Creación* (el Génesis) y está determinada por un hecho primordial: el pecado original.”¹⁶²

En este sentido, lo que Mendiola dice sobre la historia humana vale igualmente para las instituciones humanas, sobre todo para las consideradas *naturales* porque poseen un propósito originario, y específicamente vale para el matrimonio. Es a partir de esta cosmovisión que Alonso de la Vera Cruz demuestra la

Renacimiento, considero que según la argumentación de Mendiola la mentalidad de fray Alonso se ubica en un imaginario netamente medieval, como se verá a continuación.

¹⁶¹ Mendiola, A., *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y...*, p. 61.

¹⁶² *Ibi*, p. 62.

existencia del matrimonio: el matrimonio existe pues lo ha creado Dios desde el principio. No se refiere a una unión cualquiera de hombre y mujer sino a una unión con características específicas: unión establecida desde los orígenes del género humano, en la cual dos *se hacen* una sola carne; delineada por la ley de la gracia como indisoluble y exclusiva entre uno y una. El argumento teológico por otro lado, le permite expresar la perfección del vínculo matrimonial en pocas líneas. Es esta perfección la que después sustentará a lo largo de la obra a partir el derecho natural, reconociendo al mismo tiempo el hecho innegable de la diversidad en los distintos pueblos.

La afirmación teológica es la siguiente:

“(…) afirmamos que el matrimonio fue instituido por Dios mismo¹⁶³, el formador de todas las cosas, ciertamente como deber, en aquel paraíso de delicias, antes del pecado de los primeros seres creados, cuando a Adán le fue dada una ayuda semejante a él mismo. Del cual, cuando estaba adormecido, fue extraída y conformada Eva, para que hueso de sus huesos y carne de su carne, los dos fueran una sola carne”.¹⁶⁴

De forma sintética se expresa el designio con el que el matrimonio fue establecido desde el origen, es decir antes del pecado. El matrimonio, por tanto, es considerado una realidad intrínsecamente positiva.¹⁶⁵

¹⁶³ En el margen: Augustinus 9. liber super Genesim ad litteram. c. 7 (Comentarios literales al Génesis); Vgo de sacramentis. lib. 2. p. n. (Hugo de San Víctor, De sacramentis); Gene. 2. Gene. 9.

¹⁶⁴ [...] “*matrimonium a Deo ipso omnium formatore esse institutum affirmamus, in officium quidem, in illo deliciarum paradiso ante peccatum protoplastorum, quando Adae datum est adiutorium simile sibi. Ex quo quidem soporato Eua educta et formata fuit, ut os ex ossibus et caro ex carne, duo in carne una essent.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 17.

¹⁶⁵ No estaba demás subrayarlo pues a lo largo de la historia del pensamiento cristiano se presentó una lucha contra corrientes espirituales o filosóficas que establecían un cierto menosprecio por las realidades corporales, incluido el matrimonio. Se ha mencionado a San Agustín, en su lucha contra los maniqueos y los pelagianos. Un resabio de esto será considerar la virginidad como el estado de vida perfecto, con un cierto desprecio del matrimonio. Alonso de la Vera Cruz no entra en este debate que se desarrolla con fuerza en los primeros siglos de la cristiandad y que circula por todo el pensamiento medieval. Frente a una cultura nueva como era la de los pobladores del Nuevo Mundo, lo que le interesa es acercarse a su institución matrimonial y establecer las herramientas para entenderlo.

El matrimonio fue instituido por Dios mismo como un *deber*, señala De la Vera Cruz. Es la traducción que damos a la expresión *in officium*, entendiéndolo principalmente como *servicio o función*, o, en todo caso, como aquellos *deberes inherentes a una función*¹⁶⁶. Por ello, De la Vera Cruz no afirma que el matrimonio sea un deber en el sentido de ser algo que todos los hombres estén obligados a contraer¹⁶⁷, sino una realidad que fue establecida con ciertos deberes inherentes, con el fin de realizar la función a la cual está ordenada.

En el texto – tal como De la Vera Cruz lo refiere –, la función primera de la unión es la ayuda mutua, pues el matrimonio se establece cuando “*a Adán le fue dada una ayuda semejante a él mismo*”; a pesar de ello, la tradición cristiana establece con claridad que el primer fin del matrimonio es la procreación. Otro punto importante que se destaca en el relato bíblico es la consideración, siempre presente en la mentalidad bíblica, que a través del matrimonio dos *se hacen una sola carne*.¹⁶⁸ Veremos que en los siglos anteriores al XVI, se había ponderado abundantemente sobre el lugar que tiene la consumación del matrimonio que realiza de manera concreta el simbólico “*hacerse una sola carne*”.

A la situación del matrimonio después de la caída del pecado, De la Vera Cruz le dedica menos de un renglón y sólo dice: “*Después del pecado el matrimonio fue*

¹⁶⁶ Cfr. Segura Munguía, Santiago; *Diccionario etimológico Latino-Español*, Ediciones Generales Anaya, Madrid, 1985. *Officium*, cuya raíz proviene de *opus, fāciō*: servicio, función, deberes inherentes a una función [a título oficial o privado].

¹⁶⁷ Esto se verá aún más claramente en la adición post-tridentina, hecha al final de este artículo 1º, en la cual diserta si la propagación es un precepto que obliga a todo hombre o si es un consejo. Si la propagación no es un mandato obligatorio, tampoco puede serlo el matrimonio, único lugar adecuado para la procreación en la visión cristiana.

¹⁶⁸ Evidentemente, de un texto tan simbólico como es el relato del Génesis 2, se pueden establecer muchas lecturas, esto no quiere decir que sean equívocas, pues algunos sentidos de las palabras no dejan lugar a dudas. Sin embargo, la interpretación de este texto da lugar a matices importantes que sí pueden permitir una cierta contraposición, por ejemplo, esta frase dio lugar a muchas interpretaciones que hacían pensar en la preeminencia del hombre sobre la mujer, puesto que ésta tiene su origen en el aquél, por ello el hombre es primero. Además de la misma cultura patriarcal que muchas veces se revela en el Texto bíblico y que la hermenéutica moderna hace el trabajo de separar del contenido principal de la Escritura cristiana. No abundamos más en esto, pues lo que nos interesa es ubicar la mentalidad de Alonso de la Vera Cruz en relación con el matrimonio. Tomamos algunos elementos históricos solamente como ayuda para penetrar mejor la visión alonsina, que se ubica dentro de la tradición cristiana.

*establecido y reafirmado para remedio*¹⁶⁹. Esta frase sintética, que se entendía fácilmente en el contexto del s. XVI, contiene una concepción del matrimonio posterior al pecado anterior a la Redención de Cristo; Alonso afirma que entonces el matrimonio fue establecido como *remedio*, y podemos preguntarnos por el valor de establecerlo así. Es conocida la fórmula que establece el matrimonio como *remedio a la concupiscencia*, entendiendo ésta como el deseo desordenado, así se entendería como remedio necesario frente a algún mal que se quiere reparar o evitar¹⁷⁰. Por otro lado, en un sentido positivo, en el ámbito de una naturaleza rota

¹⁶⁹ “*Post peccatum autem in remedium constabilitum et firmatum.*” *Speculum Coniugiorum...*, art. 1, p. 17.

¹⁷⁰ Es muy interesante la posición que Alonso de la Vera Cruz está exponiendo aquí, pues a pesar de considerar el matrimonio como un remedio, es decir de ver en esta institución el medio para componer el desorden provocado por el pecado, su exposición carece completamente de los tintes negativos sobre el matrimonio que otros autores tenían. Veamos por ejemplo a Ginés de Sepúlveda, en un pasaje paralelo sobre la institución del matrimonio afirma: “Interpreta, pues, la tradición que este sacramento, por el cual se simboliza la sagrada unión de Cristo y la Iglesia, fue instituido dos veces, antes y después del pecado: primero, fue otorgado como un deber, y aún más, fue impuesto a los hombres para que, siendo tan grande la escasez de los mismos al comienzo del mundo y, por igual razón, inmediatamente después del diluvio, se propagase la raza humana con una descendencia legítima; pero, después, también como remedio contra los adulterios y los concúbitos no lícitos, dado que el hombre, al igual que a otros muchos vicios, está especialmente inclinado a la lujuria por su naturaleza lasciva, en la que supera a casi todos los animales.” (Sepúlveda, J. Ginés, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 1) El tinte negativo es patente y como puede verse no lo comparte fray Alonso. A pesar de ello hay otros pasajes en los que Ginés recupera la visión positiva: “No obstante, por muy divina y honrosa que resulte la observancia de la castidad, no por eso dejará de ser algo muy bueno y muy santo el matrimonio, (...) sino que es un sacramento sagrado e instituido por Dios, y él mismo constituye un deber honrosísimo.” (Sepúlveda, J. Ginés, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 2) En Alonso no encontraremos esta exaltación pues tampoco encontraremos la condena de la naturaleza lasciva del hombre y por ello no se ve en la necesidad de hacer el contrapeso con expresiones superlativas, cosa que fue la tónica de muchísima doctrina sobre el matrimonio. En cambio podemos ver que en fray Alonso el matrimonio se instituye desde el principio y después del pecado es reafirmado para remedio, pero la perfección original la tiene desde el inicio. No está presente en fray Alonso el carácter de obligatorio, sino todo lo contrario, es el libre consenso una de las características esenciales del matrimonio natural. Incluso en el tema escabroso del mandato a la reproducción, fray Alonso niega que sea un mandato personal, sino que es un mandato a la comunidad humana que se cumple suficientemente de manera natural, y con ello se descarta la coacción.

Para cerrar lo dicho por Ginés de Sepúlveda, el matrimonio “se considera una de las cosas mejores” cuando es unión legal. Esta es la ambivalencia presente durante siglos en la doctrina católica sobre el matrimonio. En esencia el matrimonio se justifica por la causa justa y honrosa por la que fue constituido: se entiende la procreación y continuación del género humano, “ofrece, además, esta otra ventaja accidental: que también libra del pecado y de vergüenza a los concúbitos, de otro modo ilícitos.” Sepúlveda, J. Ginés, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 2.

por el pecado, el matrimonio es establecido como *remedio*. Parece entonces que el matrimonio se entiende como una cierta vía de contención frente al pecado¹⁷¹. A pesar de ello, la condición negativa del hombre está presente en el pecado y con él la naturaleza caída, en donde el matrimonio es una vía para evitar un pecado mayor, el desorden en la concupiscencia o la fornicación.

“(…) y finalmente en la ley de gracia se conoce que no solamente fue confirmado y robustecido por Cristo, Redentor y Salvador de todos, sino también fue definido con la indisolubilidad en todos sus aspectos, de acuerdo con aquella primera boda de uno solo con una sola, cuando él mismo dijo: “lo que Dios une, el hombre no lo separe”. ”¹⁷²

En la ley de gracia de Cristo – quien renueva y salva todas las cosas –, el matrimonio vuelve a su faz original en la que uno solo y una sola se hacían una única carne. Las perfecciones que Cristo establece abiertamente – y que según el discurso alonsino, se encontraban ya en el perfil original del matrimonio – son el carácter exclusivo de la unión, que técnicamente llamamos monogamia, “uno sólo con una sola”, y la indisolubilidad del vínculo: “lo que Dios une, el hombre no lo separe”. Estas dos características constituyen la plenitud del matrimonio y ya desde ahora podemos decir que serán objeto de investigación en toda la obra, pues no solamente son tales desde un horizonte cristiano, sino que Alonso de la Vera Cruz las establece como perfecciones que pueden conocerse desde el derecho natural, haciendo al mismo tiempo un análisis de lo que sucede en pueblos con costumbres contrarias a la monogamia y a la indisolubilidad.

En seguida de esta exposición, encontramos una parte que fue añadida en la edición de Alcalá (1572), sobre un tema que califica de *controvertido*¹⁷³: se trata

¹⁷¹ A lo largo de la obra, Alonso expondrá que las desviaciones que se pueden tener en el matrimonio, tienen de cierta forma origen en la naturaleza caída.

¹⁷² [...] “*tandem in lege gratiae a Christo omnium redemptore et seruatore non solum confirmatum et roboratum esse cognoscitur, uerum etiam ad illam primaeuam faciem unius ad unam, cum indissolubilitate, omnibus suis numeris delentum est, ipso dicente. Quos Deus coniungit, homo non separet.*” et *Speculum Coniugiorum...*, art. 1, p. 17.

¹⁷³ [...] “*est contraversum*”. *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

de la discusión sobre cuándo fue instituido el matrimonio y con qué signos o palabras. Hace únicamente dos referencias, una al Maestro de las Sentencias y otra al Doctor Sutil que representan la misma opinión: el matrimonio se instituyó por las palabras de Adán cuando reconoce en Eva ser *hueso de sus huesos y carne de su carne*¹⁷⁴. Se trata de una primera noticia de un tema —el de los signos o palabras que instituyen el matrimonio— que abordará más ampliamente en el cuerpo de la obra. Lo introduce aquí porque entre los católicos – dice el fraile – se busca el fundamento bíblico de esos signos y de esto no existe una opinión unánime¹⁷⁵. La cuestión fue bastante debatida, sobre todo en los siglos precedentes en los que se buscaba el momento exacto a partir del cual el

¹⁷⁴ Esta es muy probablemente la posición que fray Alonso acepta. Ciertamente el tema de las palabras con las que fue instituido el matrimonio en el *Génesis* impactaban la concepción misma del matrimonio, pues la referencia a la Escritura es irremplazable en cualquier debate teológico. Juan Ginés de Sepúlveda en su *Del Rito de las Nupcias y de la Dispensa* se adhiere a la misma posición que cita fray Alonso. Con respecto a los sacramentos afirma: “Mientras que los restantes fueron creados después del pecado y a causa de este pecado, está atestiguado que éste fue el único que en el principio, inmediatamente después de la creación de los primeros hombres, antes de que pecaran, fue instituido por el propio Dios en el jardín de las delicias, cuando Adán, lleno de la divinidad, dijo: “Ahora éste es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por él dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su esposa, y serán dos en una sola carne.” (Sepúlveda, Juan Ginés; *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 1, p. 137). Según Sepúlveda, es Dios quien instituye pero es Adán el que con sus palabras realiza el matrimonio.

Por el contrario, Francisco de Vitoria no sigue esta opinión: “Entre los primeros padres hubo verdadero matrimonio (...) Sin embargo, la Escritura no habla de ningún contrato entre ellos; luego Dios fue el que los unió. Esto parece indicar lo que Él dijo en el Evangelio: *Lo que Dios unió, no lo separe el hombre*. Tampoco puede decirse que el matrimonio o convenio se hizo por aquellas palabras: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne... por lo cual dejará el hombre a su padre y a su madre*. Nunca me agradó esta exposición. Primero, porque las primeras palabras las dijo únicamente Adán, y él solo no podía hacer el matrimonio; y luego, porque las otras palabras parecen dichas después del matrimonio.” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 4). Vitoria está tratando de sostener que el consenso no es indispensable para establecer el matrimonio, Dios puede hacerlo por sí mismo. Es un ejemplo de las conclusiones contrarias que se derivaban de un mismo pasaje de la Escritura.

¹⁷⁵ Una de las características más notables de la forma alonsina de disertar es tener presentes los puntos en los que los católicos han tenido controversias y, si estas controversias se mantienen, menciona los representantes de cada una de las posiciones, en muchos casos declarando en qué bando se ubica él mismo. Por ello la lectura de fray Alonso, nos hace comprender y no perder de vista que muchas de las definiciones de disciplina canónica y de doctrina teológica específicamente del matrimonio, fueron definidas luego de amplios y largos debates en los personajes destacados sostenían opiniones opuestas. Por ejemplo, es constante – como tendremos oportunidad de comprobar –, su desacuerdo con Tomás de Vío, Cardenal Cayetano.

matrimonio comenzaba como sacramento, ya que desde este momento adquiriría el carácter indisoluble¹⁷⁶.

Aunque la doctrina de la indisolubilidad siempre estuvo presente en la tradición de la Iglesia, en las enseñanzas de los Padres y guió la praxis cristiana, se definió con una exactitud jurídica sin precedentes durante el Concilio de Trento, urgidos como estaban los teólogos de hacer frente a las nuevas doctrinas de los reformados. Desde hacía algunos siglos se había desarrollado un gran debate sobre el momento en el que el matrimonio alcanzaba su plenitud sacramental, considerándose principalmente dos posiciones: la de Graciano y la de Pedro

¹⁷⁶ Siguiendo el proceso histórico por el que el matrimonio *se vuelve* sacramento, Georges Duby en su muy interesante estudio *El Caballero, la mujer y el cura*, (Duby, G.; *El caballero, la mujer y el cura, El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1999, 243 pp.) analiza el proceso de conformación cultural del matrimonio occidental en la Francia feudal de los siglos XI y XII, desde el momento en el que el matrimonio era una ceremonia familiar celebrada en la privacidad de la casa, constituida principalmente por la *conducción* de la mujer a la casa del marido – práctica que tiene sus orígenes en el Imperio Romano – y en la que solo días después del matrimonio, la pareja asistía a recibir la bendición del sacerdote en la Iglesia; hasta el establecimiento de una ceremonia de bendición inicial y pública que se celebraría dentro de la Iglesia, con el afán de darle ordenamiento jurídico y moral, con el que se consolidaba el paso del matrimonio de realidad familiar a realidad legislada por la Iglesia. Esto es lo que Duby llama el proceso por el que el matrimonio *se convierte* en sacramento. Desde la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma y la explicación de sus propias razones, el matrimonio como sacramento siempre existió y lo realizaban los esposos, aunque haya sido necesario darle un ordenamiento jurídico preciso en estos siglos, a fin de lograr plasmar en las costumbres la indisolubilidad y certeza que implicaba su condición de sacramento. Duby mismo establece como inicio de toda esta transformación, la renovación espiritual y moral que emana de fuertes movimientos espirituales como el que surgía de la Abadía de Cluny – que también daría a la cristiandad papas, como Urbano II por ejemplo –, aunado a las condiciones sociales y de afán de legitimación de las uniones en tanto que alianzas familiares, que propiciaron que los grandes señores depositaran en manos de la Iglesia el orden jurídico del matrimonio.

Al interior de la teología católica del matrimonio, la realidad original sigue presente de alguna manera en el hecho que el sacramento lo realizan siempre los esposos y el sacerdote es sólo un testigo privilegiado que también bendice la unión, pero no es la Iglesia la que casa a la pareja, sino que la misma pareja es la que se casa. Martín Lutero hará de este aspecto uno de sus principales reclamos sobre el matrimonio, estableciendo para sus comunidades reformadas la vuelta del matrimonio a una jurisdicción familiar en manos de los padres de familia y no más en manos de la Iglesia. Es todo este debate teológico con el luteranismo y en general con la Reforma protestante, el que se encuentra también en la mente de fray Alonso cuando agrega esta observación post-tridentina, sobre las palabras y los signos con los que fue instituido el matrimonio. Nótese que Alonso refiere solamente la posición de Pedro Lombardo (†1160, profesor de París y obispo de la misma ciudad), que afirma que es Adán con sus mismas palabras el que instituye su matrimonio con Eva, por tanto una confirmación de que recae en los esposos la expresión del conceso y, con ello, la institución del vínculo matrimonial.

Lombardo¹⁷⁷. La posición que prevaleció fue una conjunción de las dos, aunque podría decirse que el cuerpo principal fue tomado la de Pedro Lombardo quien sostenía que el matrimonio procede del consentimiento y desde que este es expresado, el matrimonio existe como indisoluble. Sin embargo, considerando el caso especial como el ingreso a la vida religiosa, será posible deshacer el vínculo si no se ha llegado a la plenitud matrimonial de la consumación, es aquí donde podemos encontrar la aportación de Graciano¹⁷⁸. Alonso de la Vera Cruz desde la primera redacción de su obra – antes del Concilio – expone su adhesión a la doctrina del Maestro de las Sentencias.

Con esta última observación sobre las palabras con las que se instituye el matrimonio, se da por respondida la cuestión sobre si el matrimonio es o existe. La respuesta es sí: esa unión de hombre y mujer con las características antes

¹⁷⁷ Adentrándonos ahora en el debate interno de la teología sobre el matrimonio, sabemos que durante el siglo XII teólogos y canonistas hacen una seria reflexión y estructuración doctrinal del sacramento del matrimonio. En ese tiempo la Iglesia, de hecho, admitía varias causas de separación de los cónyuges y una que podría considerarse de verdadero divorcio – entendiendo por divorcio la disolución de un vínculo matrimonial existente, este caso único era el *ingreso en religión* –. En todo caso, estableciendo desde qué momento el matrimonio era *sacramentum*, éste se volvía totalmente indisoluble, por ello una cuestión fundamental era establecer el momento exacto en el que la unión era *sacramentum* y por tanto indisoluble. Ante esta problemática había dos posiciones: una en la escuela de París, que representaba Pedro Lombardo, y otra en la escuela de Bolonia, liderada por Graciano. “Lo que verdaderamente distingue a estas dos teorías es la determinación del momento en que el matrimonio alcanza su plenitud, siendo desde ese instante sacramento indisoluble. Pedro Lombardo sitúa este momento en el consentimiento *de praesenti*, y Graciano lo sitúa en la cópula carnal posterior al consentimiento”. Cantelar Rodríguez, Francisco, *La indisolubilidad desde el s. XII hasta Trento*, en *El vínculo matrimonial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, pp. 169-170

¹⁷⁸ Y actualmente, persiste esta concepción de que el matrimonio no es pleno si no se ha realizado la consumación, existen también hoy casos en los que este vínculo sin consumir puede disolverse. Cfr. “La disolución del matrimonio canónico” en Molina Meliá, A., *Los matrimonios que nunca existieron. Causas de nulidad*, 5ª. ed., IMDOSOC, México, 2002, pp. 84-90. Entre los casos vigentes en la actualidad se encuentra el matrimonio no consumado, que se enuncia entre los casos de disolución, legislados en los cánones 1141-1150 del Código de Derecho Canónico de 1983 (Código de Derecho Canónico (1983), 6ª. ed. rev. y actualizada, ed. bilingüe y anotada, Pamplona, EUNSA, 2001.) Efectivamente son sólo dos casos, enunciados en el “canon 1142. El matrimonio no consumado entre bautizados, o entre parte bautizada y parte no bautizada, puede ser disuelto con causa justa por el Romano Pontífice, a petición de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra se oponga.” Por lo tanto el matrimonio no consumado entre bautizados, o bien matrimonio mixto cuando haya una causa justa, el Pontífice lo puede disolver, sobre el matrimonio mixto es principalmente lo que se conoce como Privilegio Paulino y que adelante se verá con amplitud.

descritas, existe porque fue instituida por Dios en su designio perfecto de unicidad e indisolubilidad.

Ahora será necesario ocuparnos del segundo punto:

“Por tanto es conveniente que preguntemos ahora qué cosa es. Y en primer lugar ayuda mucho conocer antes esto, si acaso es natural.”¹⁷⁹

Dejamos la pregunta sobre la existencia y entramos a la esencia. Por lo tanto se investiga si esas características que antes sólo se enunciaron como el designio originario divino, constituyen también la esencia de la unión matrimonial natural.

Y así lo primero a investigar es si esta unión es *natural*. La importancia de resolver esta cuestión es capital porque constituye uno de los ejes centrales de toda la obra. En efecto, si el matrimonio es natural será posible encontrarlo entre los infieles aún cuando su fisonomía pueda estar oscurecida.

“Pues si es natural (no siendo abolidas las cosas naturales por el pecado aunque permanecieran debilitadas) no negaremos que el matrimonio existe también entre los pecadores.

Igualmente. Porque como los infieles también tienen las cosas naturales íntegras, aunque oscurecidas, sin duda será necesario afirmar constantemente, que también existe el matrimonio entre los infieles.”¹⁸⁰

Desde aquí comienza a establecer una serie de características que lo natural lleva consigo, la primera es justamente que las cosas que son naturales tienen una fuerza propia: cuando algo se declara natural no puede ser abolido, está inscrito de forma indeleble y por tanto, permanece. Alonso de la Vera Cruz está manejando ya un concepto de lo *natural* que es necesario precisar.

¹⁷⁹ “*Iam ergo quod sit, inquiramus oportet. Et primo, utrum sit naturale, quam plurimum enim iuuat hoc praenoscere.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18. Citado al margen Matth. 19; Magister. in. 4. d. 26 & ibi S. Thomas; Dionisio. 4. c. de divinis. nominibus.

¹⁸⁰ “*Nam si naturale est (cum naturalia non sint propter peccatum abolita, licet remanserint sauciata) non negabimus matrimonium esse etiam in peccatoribus. Item: Quia cum infideles naturalia integra retineant, licet obtenebrata, omnino et constanter affirmare necesse erit, apud infideles etiam matrimonium esse.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

Antes de entrar en ello y para no perder de vista que su principal interés es en relación con los habitantes del Nuevo Mundo, apuntaremos solamente que, a partir del texto referido, vemos que De la Vera Cruz no identifica pecadores e infieles, aunque reconoce que entre ellos se presenta una cierta similitud: en ambos casos las cosas naturales no se les manifiestan de manera plena, en los pecadores por debilitamiento, en los infieles por oscurecimiento. Podríamos decir entonces que entre los pecadores, la naturaleza está debilitada; en el caso de los infieles, lo natural existe íntegro aunque oscurecido¹⁸¹, es decir hay un problema para reconocerlo como tal, aún así las cosas naturales les corresponden a ambos. Cabe aclarar que la condición de pecador es universal al género humano, así que en sentido amplio los infieles del Nuevo Mundo son pecadores como los son todos los hombres. Pero aquí Alonso de la Vera Cruz distingue las dos condiciones, en el caso de los indígenas ellos son infieles, el énfasis en una naturaleza corrompida no existe en su discurso.

Ahora toca inquirir si entre estas cosas naturales está el matrimonio, esta es la duda principal de este artículo.

Para responderla De la Vera Cruz, comienza con una aclaración de crucial importancia, encaminada a ser un primer paso en la solución, se trata del fundamento de la ley natural: el concepto de *naturaleza* según Aristóteles.

“Para la solución de la duda debe señalarse la doctrina de Aristóteles que dice que la necesidad en cuanto a las cosas naturales debe ser comprendida a partir del fin¹⁸², y así diría que la naturaleza dio al hombre ojos para ver, para defenderse y cuidarse de los peligros inminentes; por ello es necesario que los ojos estén puestos en la cabeza y no en los pies, puesto que el hombre no podría

¹⁸¹ *Obtenebrata* dice en el original.

¹⁸² En el margen: *Arist.2.phi.tex.co.75.necessitas in naturalibus ex fine est*. Francisco de Vitoria toma esta misma cita en su mencionada relección: “Para resolver esta duda antepongo el fundamento de Aristóteles, el cual, en los *Físicos*, dice que las cosas naturales tienen sus necesidades derivadas del fin.” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 1) Maestro y alumno apuntalan su discurso en la teleología aristotélica de la naturaleza.

cómodamente conseguir el fin premeditado si estuvieran en los pies. Supuesto esto, sea la conclusión.”¹⁸³

La conclusión a la que se refiere y que enunciará enseguida es la afirmación del matrimonio como la unión de macho y hembra por derecho natural. Pero antes de continuar en su propia línea argumentativa, es preciso detenerse en este párrafo y comprender la manera como se entiende un concepto clave como el de *naturaleza*. Las cosas naturales tienen algunas cualidades necesarias, cualidades que poseen esta condición debido al fin al que las cosas están orientadas. Del fin surge la necesidad, en efecto “la necesidad en cuanto a las cosas naturales debe ser comprendida a partir del fin”. Y el ejemplo que pone son los ojos, de ellos el fin es ver, y con ello defenderse y cuidarse de los peligros, y aquí es donde se encuentra el paso fundamental, debido a tal fin y para alcanzarlo de manera óptima e incluso cómoda, dice fray Alonso, es *necesario* que los ojos estén en la cabeza y no en los pies, pues de lo contrario no se alcanzaría el fin propio de los ojos, no servirían para defenderse y cuidarse de los peligros. En realidad el fin último de los ojos no es sólo ver, sino que es algo que implica a todo el hombre, esto es, el posibilitar su defensa y cuidado; por ello, los ojos no son para ellos mismos, sino para el hombre. En conclusión, para que se alcance este fin, es necesario que los ojos estén en la cabeza y no en los pies. Esta es la necesidad que surge a partir del fin.

Lo que aquí acaba de enunciarse es una cuestión fundamental para la doctrina sobre la ley natural, el influjo que ejerce el fin en la naturaleza de una cosa, en la naturaleza de cada ser. Aún antes de adentrarnos a la precisión de este enunciado fundamental referido por De la Vera Cruz, resulta imprescindible aclararnos el concepto mismo de naturaleza. Sabemos que fray Alonso se ubica

¹⁸³ “*Pro dubii solutione notanda est Aristotelis doctrina dicentis, quod necessitas in naturalibus sumenda ex fine est, ac si diceret. Dedit homini natura, oculos ad uidendum, ad tuendum se et ad cauendum a periculis imminetibus; necesse est ergo, quod oculi sint positi in capite et non in pedibus, quia non posset homo commode finem praeoptatum consequi, si in pedibus essent. Hoc supposito, sit conclusio.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

dentro de la tradición clásica de la filosofía, por ella entendemos la filosofía surgida de Aristóteles y Tomás de Aquino, que es una filosofía realista. Lo cual además es patente por recurrir al comentario de Tomás de Aquino a los libros de la *Física* de Aristóteles, (*Aristoteles. 2. physica. tex. co. 75.*) Es importante considerar que habla de una naturaleza en un contexto físico, y lo mismo ha hecho con respecto a la finalidad de los ojos.

El axioma está enunciado, remite al libro 2 de la *Física*¹⁸⁴.

“Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua – pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio.”¹⁸⁵

Se muestra su verdad a través de lo que sucede con los ojos. Este principio es la base y fundamento de todo planteamiento sobre ley natural: la necesidad en las cosas naturales debe tomarse a partir del fin. Las cosas son de una determinada manera porque deben alcanzar un fin, por tanto la organización, es decir, la estructura *natural* es adecuada porque permite la realización de ese fin. De hecho sucede así en la naturaleza, los ojos están colocados en la cabeza y no en los pies porque estando ahí cumplen más efectivamente su fin: permiten un mejor dominio del entorno, un alcance mayor de la visión; consiguen óptimamente el fin que es ver y permiten al hombre guardarse y cuidarse de los peligros inminentes.

¹⁸⁴ Se trata del comentario de Tomás de Aquino a los libros de la *Física* de Aristóteles, la cita de De la Vera Cruz es *Aristoteles.2.physica.tex.co.75.*

¹⁸⁵ Aristóteles, *Física*, II, 192 b, 1-19.

El fin es por tanto anterior y en función de él, los seres están estructurados con eficacia.

Naturaleza en Aristóteles tiene diversos sentidos, uno de ellos es *forma*. La perfección de la forma es el fin al que toda ella está orientada, y al que se dirige por un movimiento natural. La cita del mismo Fray Alonso es esclarecedora, pues se trata del segundo libro de la Física¹⁸⁶. Es el fin el que da la necesidad en las cosas naturales, por ello en función del fin de esta unión llamada matrimonio, se podrá dilucidar si este es o no necesario; siendo necesario se presentará también entre los infieles que mantienen las cosas naturales íntegras aunque oscurecidas.

Antes de afrontar detalladamente el ordenamiento al fin en las cosas naturales – entre las cuales está el matrimonio –, el fraile agustino se propone investigar el origen de esta institución y si acaso este origen corresponde a un desarrollo que surge de forma natural en el hombre. Se comprueba el sello aristotélico de esta manera de afrontar la investigación.¹⁸⁷

El origen del matrimonio y de la comunidad política.

*“El matrimonio sin duda es la unión del macho y de la hembra por derecho natural.”*¹⁸⁸. Ha enunciado una primera definición de matrimonio como la unión de

¹⁸⁶ En el margen: *Arist.2.phi.tex.co.75.necessitas in naturalibus ex fine est*. Para los diversos sentidos de “naturaleza”, véase *Física* II, 1; en especial, para el sentido de “naturaleza” como equivalente de “forma”, véase 193a 28-b 5. La naturaleza o esencia de una cosa, su causa formal, coincide con su fin, que es al mismo tiempo su bien y su perfección propia – fin es así la forma aún no realizada y que se alcanza cuando el desarrollo de un ser se completa.

¹⁸⁷ Esta forma de proceder en la investigación sobre la unión hombre y mujer es netamente aristotélica: “En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo natural desde el comienzo.” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a) La unión conyugal corresponde a un desarrollo natural, entendiendo aquí natural, como *conforme con la naturaleza humana*, sin olvidar que es algo que se da así de manera necesaria. Más adelante retomaremos más extensamente esta cita.

¹⁸⁸ *“Matrimonium: coniunctio scilicet maris et feminae est de iure naturae.” Speculum Coniugiorum... art. 1, p. 18.*

macho y hembra, en la que todavía no se plantean características esenciales, se trata únicamente de definir a partir de lo más evidente en la naturaleza¹⁸⁹.

Una precisión que debemos hacer es delinear la diferencia entre los vocablos *matrimonium* y *coniunctio*, matrimonio y unión¹⁹⁰. Cuando utiliza el término *matrimonium* está destacando el tipo de unión que es propia del hombre, diferente por tanto a la que se da entre los animales. Sin embargo De la Vera Cruz utiliza, sobre todo al principio de la obra, simplemente el término *coniunctio* al referirse al matrimonio para enfatizar su dimensión procreadora¹⁹¹, algo de la naturaleza común con los animales.

El argumento alonsino sobre el origen de la familia.

¹⁸⁹ Juan Ginés de Sepúlveda define el matrimonio en la primera línea de su obra dedicada al matrimonio, en los siguientes términos: “es la alianza indisoluble de hombre y mujer, libre y legítimamente contraída, con vistas a la procreación.” (Ginés de Sepúlveda, J., *Del Rito de las Nupcias y de la Dispensa*, l. I, n. 1, p. 137.) Alonso de la Vera Cruz no dará una definición completa sino hasta haber definido ampliamente lo que se entiende por cada una de las características naturales de constituyen la esencia del matrimonio y su origen natural. No podemos decir que la definición de Sepúlveda pretendiera ser una definición completa, sin embargo es lo suficiente para proceder con soltura a lo largo de su “*Del Rito de las Nupcias...*” pues la naturaleza del matrimonio no es el punto que está a debate, sino la legitimidad de las dispensas que sobre el matrimonio puede dar el Romano Pontífice. En el planteamiento de Alonso de la Vera Cruz incluso la definición misma de matrimonio estará puesta a prueba y por ello procederá con cautela, comenzando con una definición la más general posible, *la unión de macho y hembra*. Las determinaciones posteriores tendrán que establecerse paso a paso según su origen natural. De una forma menos sintética que Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria define el matrimonio también al inicio: “*empezamos por averiguar qué es el matrimonio; si es, como piensan algunos, un derecho mutuo entre el varón y la mujer del que pueden usar para la procreación de los hijos, o, para decirlo más claramente, el derecho de la unión carnal. Y parece que así es.*” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 1) Tampoco tiene demasiado problema en definir rápidamente, si bien como teólogo y no como jurista, Vitoria hace una especulación más amplia sobre la naturaleza y las determinaciones del matrimonio que de ella derivan (Primera Parte de su relección) pero tomando como referencia además de la ley natural, el recurso a las Escrituras, al derecho del Papa, etc. Fuentes todas que durante siglos eran patrimonio común a los pueblos de Europa, por ello en los argumentos de Vitoria puede verse que el universo cultural es uno sólo, el universo cristiano vigente en el siglo XVI. En cambio en fray Alonso, el discurso matrimonial se construye fundamentalmente a partir de la ley natural, ciertamente orientándose por la Revelación, pero sin poder apelar a la Escritura o al derecho del Papa, sino a aquellos argumentos que puedan ser comunes a todos los pueblos.

¹⁹⁰ Hay distintas opciones en la traducción: *ayuntados, cónyuges, matrimonios*.

¹⁹¹ Al final de este artículo veremos cómo para Fray Alonso lo racional en el hombre es también natural, esta será la observación última del artículo.

La argumentación se inicia con la afirmación del hombre como animal político por naturaleza y así se propone el lugar propio del hombre en la comunidad; en esto sigue la doctrina aristotélica.

“Se prueba a partir de Aristóteles: el hombre es de manera natural más un animal conyugal que político¹⁹². Y por esta razón hablando acerca de la unión dice: la sociedad natural existe para que la naturaleza cumpla su sempiternidad. Y sin embargo el hombre de manera natural es un animal político como lo dice él mismo ahí mismo y también en el libro primero de la *Política*.”¹⁹³.

La sociedad conyugal pertenece de forma más primaria a la naturaleza que la sociedad política; se trata de una sociedad cuyo fin es la continuación de la especie humana (*sempiternitatem*). El fundamento se encuentra en el texto de la *Ética Nicomaquea* donde se sostiene la primacía de la sociedad conyugal sobre la sociedad política.

Al mismo tiempo, el hombre requiere con igual carácter de natural la sociedad política, en una clara referencia ahora a la *Política*, es decir, el carácter natural de la unión conyugal si bien es más primario, no termina ahí, pues la naturaleza también impele al hombre a la unión política. Entre ellas no hay contradicción: la afirmación de una (la sociedad política) no hace claudicar a la otra (la conyugal) – como sí propone Platón y el mismo Alonso lo hace notar¹⁹⁴ –. La sociedad conyugal, aún cuando es primigenia, no se detiene en ella misma, pues de la misma forma, el hombre es un animal político.

¹⁹² En el margen: Ari. 8. ethi. c. 12. et 1. Oeco. ca. 3. & 1. Politi. c. 2. & alibi. Aristo. I. Eth. c. 9. & 3. Poli. c. 4.

¹⁹³ “*Probatum ex Aristotele. Homo est naturaliter magis animal coniugale quam politicum. Et ideo loquendo de hac coniunctione dicit. Est societas naturalis, ut natura adimpleat suam sempiternitatem. Et tamen homo naturaliter est animal politicum, ut ipse ibidem dicit et primo Politicorum.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

¹⁹⁴ Al hablar de la poligamia afirma que en la República socrática y platónica no se respeta una unión monógama estable “de uno con una”, es decir propiamente la unión conyugal, sino que los hijos y las mujeres son comunes sin ningún tipo de pertenencia; esto en detrimento del bien de los hijos según la consideración alonsina: “el hijo no podría ser educado si no tuviera unos padres determinados, así pues parece que sea de inclinación natural que el matrimonio sea de uno solo con una sola y no de uno solo con muchas (como en la República socrática y platónica según Aristóteles refiere).” (*Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21) En el margen se ubica dicha referencia en *Aristoteles.2.política.quasi. potum*.

La fuente principal de esta teoría del origen natural de la sociedad conyugal, es sin duda Aristóteles principalmente en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*¹⁹⁵. En la *Política*, Aristóteles aborda el lugar que tiene la unión entre hombre y mujer y afirma primeramente que esta unión nace de una necesidad:

“En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo natural desde el comienzo. Así pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión del varón y la hembra para la continuidad de la especie – y eso no por un propósito deliberado, sino porque en el hombre, igual que en los demás animales y plantas, hay un instinto natural que desea dejar detrás de sí otro ser de la misma clase que uno mismo – y la unión del que naturalmente es gobernante y del que naturalmente es súbdito, pues el que es capaz de prever las cosas con su mente naturalmente es gobernador y señor o jefe, y el que es capaz de hacer esas cosas con su cuerpo es naturalmente súbdito y esclavo; por eso este señor , y este esclavo tienen un interés común.”¹⁹⁶

La comunidad primera es la que surge de la unión de dos personas, y hay dos: la conyugal y la que existe entre el señor y el esclavo. La primera está ordenada a la conservación de la especie y la segunda a la conservación mutua. Aristóteles es muy claro al afirmar que estas uniones son originadas por la necesidad, por la incapacidad de vivir el uno sin el otro. Y con respecto a la unión conyugal reconoce que su fin—la continuidad de la especie – no surge como un propósito deliberado, sino porque existe un instinto natural.

¹⁹⁵ Vitoria también se refirió a Aristóteles como su única fuente pero sin desarrollar los argumentos pues no correspondía a la naturaleza y extensión de una elección: “Y Aristóteles pone el matrimonio en el libro de los *Políticos* entre las cosas naturales, pues dice que el hombre es naturalmente civil.” (Vitoria, F., *Elección sobre el Matrimonio*, n. 1) Se puede reconocer en la elección vitoriana el primer esquema que después desarrollará Alonso en el primer artículo el *Speculum* “Si existe el matrimonio y qué es”, aunque completando y desplegando los argumentos ampliamente, cosa que no tenían necesidad de hacer los teólogos en Europa con ocasión de la disputa matrimonial de los reyes de Inglaterra.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a 25-1252b 1.

De las dos comunidades, la familia es primera – tiene un carácter natural y necesario –, y de ella surgen sucesivamente comunidades más amplias, que son sus extensiones naturales. En primer lugar se forma el pueblo o aldea, comunidad de varias familias que ya no se ocupa de la satisfacción de necesidades meramente primarias o cotidianas, aunque su formación comparte su carácter natural y necesario¹⁹⁷. El término y fin de esta sucesiva organización social es la *polis*, cuya característica principal es la autosuficiencia y su fin es, no solamente la conservación de la vida, sino el proporcionar a los ciudadanos una vida buena¹⁹⁸. La relación entre la familia y las otras comunidades es directa, puesto que la familia es la comunidad que las funda, sin embargo el fin no está en ella, la perfección se encuentra en la *polis*:

“De aquí que toda ciudad exista por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades; la ciudad, en efecto, es el fin de las otras comunidades, y la naturaleza es un fin, ya que aquello que es cada cosa una vez ha completado su desarrollo decimos que es su naturaleza, la de un hombre, por ejemplo, de un caballo, o de una familia. Por otra parte, la causa final de una cosa, su fin, es su bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital.”¹⁹⁹

En efecto, de entre las organizaciones que Aristóteles conoció, sólo la forma comunitaria llamada *polis* conseguía la autosuficiencia, por ello sólo esta podía ser considerada como última etapa en el desarrollo político. Ampliando el argumento cualquier comunidad que logre la vida buena y su autosuficiencia, en principio, tendría que gozar del mismo estatuto que la *polis*, en esta teoría aristotélica.

¹⁹⁷ “Así, pues, de estas dos comunidades resulta primeramente la familia”, *Política*, 1252b 9; “Por consiguiente la comunidad que brota naturalmente para atender a las cosas cotidianas es la familia...”, *Política*, 1252b 13-14; “Por otra parte, la comunidad primaria constituida por varias familias para satisfacción de necesidades ya no meramente cotidianas es el pueblo. El pueblo o aldea, según la explicación más natural parece ser una colonia de una familia, formada por los que algunos llaman “compañeros de leche”, hijos e hijos de los hijos.”, *Política*, 1252b 16-19.

¹⁹⁸ “Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la polis perfecta. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena.” *Política*, 1252b 28-30.

¹⁹⁹ *Política*, 1252b 30-1253a 1.

“Según esto, pues, es evidente que la ciudad es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político; y un hombre que por naturaleza y no debido a las circunstancias, carezca de ciudad o bien es un degradado, o bien es superior al hombre.”²⁰⁰

Tenemos la clásica definición aristotélica del hombre como animal político. Podemos entender que se trata de una definición que lo vincula con una forma comunitaria específica, la *polis*. Como hemos dicho se puede ampliar el sentido a toda comunidad autosuficiente en la que el hombre es capaz de una vida buena²⁰¹.

La familia, por otro lado, es generada por la comunidad de sentimientos, de las consideraciones sobre lo justo y lo injusto, de las percepciones sobre el bien y el mal, etc.; todo es posible gracias a la palabra, característica que lo distingue de los animales quienes solo poseen la voz y la capacidad de expresar únicamente el placer y la pena, a través de ella.

En la *Política*, es muy claro para Aristóteles que “...la ciudad es, por naturaleza, anterior a la familia y a cada uno de nosotros tomados individualmente”²⁰². Puesto que la perfección de este proceso de organización social está en la ciudad, esta es anterior y primera, es la causa final.

Sin embargo en la *Ética Nicomaquea* la familia es anterior y más necesaria, y es esta visión la principalmente considera Alonso de la Vera Cruz, cuando hace referencia expresa a la siguiente cita:

²⁰⁰ *Política*, 1253a 2-5.

²⁰¹ El hombre es un “animal político”, es decir, “naturalmente perteneciente o destinado a una *Polis*”. Si *Ética Eudema* VII, 10 (1242a 23 y sigs.) dice que el hombre es un “animal comunitario o social” y un “animal familiar o doméstico”, no hace con ello más que recoger las dos etapas primeras de la evolución de las comunidades humanas según la concibe Aristóteles; evolución que se completa en la *Polis*. El término “político” dice, pues, algo más que social, ya que implica la vinculación natural a una forma comunitaria específica, la *Polis*. Aquí estaríamos hablando de tres momentos, el animal conyugal, el social y el político, si entendemos el pensamiento aristotélico de la ciudad-estado como perfección de la vida comunitaria.

²⁰² *Política*, 1253a 14.

“Entre el hombre y la mujer la afección mutua parece ser un efecto de la Naturaleza: el hombre naturalmente se inclina más a vivir en pareja que en sociedad política, en cuanto que la familia es anterior a la ciudad y más necesaria que esta última, y que la reproducción es común a todos los seres vivos. Sin embargo, para los demás seres la unión no va más lejos, mientras que el hombre no se une a la mujer solamente para la procreación, sino también para la búsqueda de todo lo que es indispensable para la existencia; inmediatamente, en efecto, se hallan repartidos los trabajos, correspondiendo unos al hombre y otros a la mujer. Los dos se prestan ayuda mutuamente y ponen en común los bienes propios de cada uno, lo cual hace que en esta clase de afección lo útil se halle unido a lo agradable. Esta unión podrá también fundamentarse en la virtud, con la condición de que los dos miembros sean honestos. Cada uno tiene su virtud propia y podrá sacar placer de este hecho. Parece igualmente que los hijos constituyen un lazo para el uno y el otro; por esta razón las uniones estériles se deshacen más prontamente, puesto que los hijos son el bien común de los padres y todo lo que es común mantiene la concordia entre ellos.”²⁰³

En este texto la realidad de la familia es tratada no desde una perspectiva política, sino ética, desde el tipo de relación que se da entre el hombre y la mujer: ésta es una afección surgida de una inclinación natural. La unión no se limita a un fin reproductivo como en los demás animales, sino que se caracteriza por la repartición de trabajos²⁰⁴ en el que hombre y mujer son ayuda el uno para el otro y ponen en común sus bienes propios. No se refiere solamente a bienes materiales sino a lo que cada uno es y es capaz de hacer, de ahí su referencia a la virtud. La comunión es útil, el hombre en su natural carencia la necesita para vivir, pero también proporciona felicidad, y de esta manera lo útil está unido a lo agradable.

La sociedad entre hombre y mujer proporciona un placer que nace de la virtud. Pues la virtud propia puesta en común proporciona placer. Así, el hombre aporta las cualidades propias de su condición varonil, que podrían ser, por ejemplo, la

²⁰³ *Ética Nicomaquea*, 8, c. 12, 1162a.

²⁰⁴ Semejante a la expresión *comunión de obras* que utilizará De la Vera Cruz.

fuerza, la prudencia, la conducción, y otras semejantes; y lo mismo la mujer. La mutua comunicación de virtudes, es algo placentero para cada uno.

Cabe notar que en el texto aristotélico puede encontrarse la consideración de los dos fines a los que se orienta el matrimonio, una doctrina muy importante en todo el desarrollo teológico secular. El hombre se une a la mujer para la procreación, pero no solamente, sino que también lo hace para la búsqueda de todo lo que es indispensable para la existencia, tenemos pues la prole y la comunión de obras, ésta última entendida como la repartición de trabajos.²⁰⁵

En los párrafos que siguen a esta cita de la *Ética Nicomaquea*, se inquiera de qué manera se guardan las leyes de la justicia entre distintas relaciones incluida la conyugal. La relación basada en la virtud es la más excelente, y son de menor perfección las basadas en la utilidad y el placer. El matrimonio puede basarse en la virtud y por ello fundar una relación excelente, pero a condición de que ambos sean honestos, es decir virtuosos.

Los hijos son un lazo de unión entre los dos, de hecho ninguna otra cosa constituye el bien común de los padres de una forma tan completa como lo hacen los hijos. Termina haciendo notar que en la relación conyugal, lo que se tiene en común contribuye a la unión y armonía entre los miembros, por ello los hijos aseguran de forma más efectiva esta unión.

Hasta aquí las referencias aristotélicas sobre el origen de la sociedad conyugal y política, que Alonso De la Vera Cruz tomó como su fuente única.

²⁰⁵ Francisco de Vitoria reconoce claramente a Aristóteles como la fuente de esta doctrina: “Dos son los fines del matrimonio, según Aristóteles: el *primero* y principal es la procreación y educación de la prole, sea en cuanto al ser natural como en su ser racional; esto es, en cuanto a la vida física y en cuanto a las virtudes civiles; pues, como dice el libro *De la generación*, «el que da la forma da lo consiguiente a la forma». (...) De igual suerte les compete a los padres dar a los hijos no sólo el ser, sino todo lo que les conviene para ser hombres; esto es, la vida racional o política. (...) El *otro fin* del matrimonio es la ayuda y servicios mutuos entre el marido y la mujer. Así como el hombre es animal débil, que necesita de la ayuda ajena, así también animal civil.” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 1) Esta consideración de los fines es importantísima, la referencia a ellos es la que signará todo el desarrollo y tratamiento del matrimonio durante siglos de pensamiento.

El argumento alonsino.

En el pensamiento del fraile la sociedad conyugal mantiene las mismas características, es necesaria y natural. Comienza estableciendo la necesidad como aquello que empuja al hombre a la comunidad. Alonso de la Vera Cruz lo explica como sigue:

“En efecto, puesto que el hombre no es autosuficiente para todas las cosas que convienen a su necesidad, necesita de la comunidad para vivir²⁰⁶. En efecto, la naturaleza provee a los demás animales en cuanto a las cosas necesarias para que conserven su vida, suministrándoles alimento y proporcionándoles pelos para defenderse del frío y cuernos para pelear; pero al hombre solamente le dio la razón, por medio de la cual puede procurar para sí mismo estas cosas con arte. Y lo que tienen los otros animales por instinto natural, como que huyan de las cosas nocivas y las reconozcan, el hombre lo tiene por medio de la razón.”²⁰⁷

Un hombre no se basta a sí mismo para conseguir todo lo necesario para vivir, es un ser precario en este sentido por ello necesita de la comunidad. Es a través del conocimiento que el hombre puede sobrevivir, apropiándose de aquellas cosas que son necesarias para la vida. La naturaleza no lo proveyó de capacidades naturales como serían, cuernos para la defensa o pelaje para protegerse del frío. Pero lo proveyó naturalmente de la razón, su instrumento para proveerse él mismo de todo cuanto necesita para sobrevivir. Sin embargo, ya que se trata de conocimientos y experiencias adquiridas, es claro que no pueden ser elaboradas ni contenidas por un solo hombre; su supervivencia, su fuerza dependen del conocimiento alcanzado por la comunidad. En efecto,

“...dado que un solo hombre no puede conocer todas estas cosas, sobre todo algunas que son particulares, fue conveniente que los hombres por inclinación

²⁰⁶ En el margen: Aristoteles. 1. Ethica. c. 9 & 3. politica. c. 4.

²⁰⁷ “*Cum enim homo non sibi sufficiens sit ad omnia quae pertinent ad necessitatem eius, indiget communitate ad uiuendum. Natura enim caeteris animantibus prouidet in necessariis ad uitam conseruandam, ministrando eis cibum et pilos praebendo ad defensionem a frigore, et cornua ad pugnandum; sed homini solum dedit rationem, per quam potest sibi haec arte praeparare. Et quod ex instinctu naturali habent alia animalia, ut nociua fugiant et ipsa cognoscant, homo habet per rationem.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

natural se reunieran para que uno fuera ayuda para otro, puesto que uno solo no podía ser autosuficiente en todas las cosas.”²⁰⁸

El hombre tomado individualmente es incapaz de conocerlo todo y menos aún de conocer todas las cosas que son necesarias para la vida, porque que se trata de un conocimiento particular y la inteligencia del hombre es limitada y lo particular es infinito. Por ello la naturaleza proveyó que existiera una inclinación natural que hiciera a los hombres convenir de forma tal, que uno fuera para otro su ayuda. Se habla pues de inclinación natural, un instinto previsto en el hombre que le permite reunirse, con ello alcanzar su fin. Esta sería una disposición originaria que lleva a la conjunción natural de los seres humanos. La precariedad se convierte entonces en un elemento positivo en tanto que lo impele a la unión con otros hombres y la razón es el instrumento que posibilita esa unión.

La conclusión se enuncia de tres maneras, todas para reafirmar que si la naturaleza inclina a la sociedad política, mucho mayor es la inclinación a la sociedad conyugal, es decir al matrimonio, porque esta es de aquella su fundamento. La prioridad de la sociedad conyugal es una característica del pensamiento alonsino, si bien es extraída de Aristóteles.

“En consecuencia, si el hombre naturalmente es un animal político o social, también es más un animal conyugal; la conclusión es que la unión del matrimonio es algo natural a lo que la naturaleza del hombre lo inclina. Y por esta causa, Aristóteles igualmente dice²⁰⁹ que la primera sociedad es la combinación de un macho y de una hembra; como si dijera que la sociedad política o la económica o cualquier otra dependen de esta. En consecuencia si la naturaleza inclina a la sociedad política ¿cuánto más debe concederse que incline a la unión del varón y de la mujer por medio del matrimonio?”²¹⁰

²⁰⁸ “*Cum tamen unus homo non possit haec omnia cognoscere, maxime cum sint particularia quaedam, oportuit ex inclinatione naturali homines conuenire, ut unus adiumentum esset alteri, quandoquidem unus solus sibi in omnibus sufficere non poterat.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 18.

²⁰⁹ En el margen: Aristoteles. I. Politica. c. I et. Oeconomica. ca. 3.

²¹⁰ “*Si ergo homo naturaliter est animal politicum seu sociale, et est magis coniugale; consequens est matrimonii coniunctionem esse quid naturale, ad quod natura hominis inclinatur. Et hac de causa*

La sociedad conyugal se ha enunciado como matrimonio que – hasta este momento – es la unión natural de macho y hembra. Se menciona en la obra el concepto de *derechos humanos*, uniéndolo al de derecho natural pues el fundamento de los derechos que las sociedades humanas se dan a sí mismas, se encuentra, en último término, en el derecho natural, es decir en aquellos principios o normas generales evidentes por sí mismos y admisibles para todos. Los derechos humanos o ley humana, están justificados en razón de los principios de la ley natural²¹¹. Así sucede también en el matrimonio:

“Y así los derechos humanos definen el matrimonio: como se dice en el principio del *Digesto*. Es de derecho natural la unión del macho y de la hembra que nosotros llamamos matrimonio.”²¹²

Natural se dice en dos sentidos.

Sin duda, el punto clave de la concepción sobre la ley natural está en lo que se entiende por *natural*. El término *naturaleza*, por su amplitud, resulta equívoco si no se precisa qué sentido estamos utilizando. También para Alonso de la Vera Cruz fue necesaria una aclaración para entender el significado filosófico del término.

Desde el desarrollo de la filosofía moderna, el término “natural” ha dejado de tener referencia a la completa naturaleza racional del hombre y su contenido se ha restringido a aquello que surge del orden biológico, siendo, por ende, espontáneo, innato y universal a todo el género humano por tener un fundamento físico-biológico. Al mismo tiempo, se le distingue de todas las formas de actividad que surgen de la cultura. Naturaleza y cultura son desde entonces, dos órdenes

idem Aristoteles primam societatem dicit esse combinationem maris et feminae, ac si diceret, quod politica Societas, uel Oeconomica, aut quaeuis alia ad ista dependeat. Igitur si natura ad politicam societatem inclinatur, quanto magis concedendum est, quod ad uiri et mulieris per matrimonium, inclinatur coniunctionem?” Speculum Coniugiorum... art. 1, pp. 18-19.

²¹¹ No se refiere a *derechos humanos* como aquellos derechos que le corresponden al hombre en razón de su dignidad, por tanto universales, sino que se refiere a las leyes humanas, que, sin embargo, no son independientes de la ley natural.

²¹² “*Sicque iura humana matrimonium definiunt: ut principio Digestorum dicitur. Ius naturale est maris et feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus.*” *Speculum Coniugiorum...*, art. 1, p. 19.

diversos, aunque al mismo tiempo, se reconozca que en ninguna de las formas de actividad humana se da uno sin el otro, y esto tanto en las fases de su desarrollo individual, como en las distintas etapas de la evolución del género humano²¹³. La distinción tiene por tanto el valor de un instrumento metodológico muy útil, pues permite avanzar en el conocimiento preciso del hecho social concreto, distinguiéndose de explicaciones teóricas que injustificadamente hacían derivar un determinado fenómeno social directamente de la naturaleza humana, cargándolo de un necesitarismo que podía servir a una permanencia del *status quo*. Piénsese en una teoría sobre la jerarquización *natural* de los hombres, en la que se justifique un sistema autoritario con pocas o nulas posibilidades de movilidad social.

Sin duda, el avance en un conocimiento positivo del desarrollo de las sociedades ha permitido que muchas cosas que se creían *por naturaleza* y de alcance universal, se reconozcan expresiones particulares y contingentes de un grupo humano específico. Sin embargo esta metodología también puede extrapolarse hasta la afirmación de que no existe ninguna normativa que alcance a todo el género humano, nada como “ley natural universal”, tesis de índole filosófica que no puede descartarse o afirmarse a partir de la disciplina sociológica con sus

²¹³ La distinción entre naturaleza y cultura es un tema sumamente interesante, y aquí Alonso de la Vera Cruz lo afronta. En una consideración del siglo XX, naturaleza y cultura no se refiere a dos estadios distintos de la evolución humana, como si hubiera habido un momento de estado de naturaleza que fuera pre-cultural. En realidad, ser humano es concomitante a hacer cultura. Sin embargo, la sociología clásica metodológicamente distingue dos órdenes, el de la naturaleza y el de la cultura, con características distintas e incommunicables. Las leyes surgen del ámbito cultural y son fruto de una particular visión y experiencia humana. Se entiende pues, el sinsentido – según estas disciplinas – de sostener una “ley natural”, pues las leyes o normas que guían la acción humana surgen del orden de la cultura, y por tanto, tienen un alcance particular, nunca habrá una norma universal innata. “En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y se oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y de la universalidad proporciona el principio de un análisis ideal, que puede permitir – al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites – aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular.” C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 41.

observaciones positivas. La explicación que se requiere implica una síntesis de mayor amplitud de carácter filosófico.²¹⁴

Sirva lo dicho hasta aquí para introducir la explicación que De la Vera Cruz hace de los distintos sentidos de lo natural, pues a él lo que le interesa es justamente establecer el carácter natural de la institución matrimonial²¹⁵. Como se verá, no es un tema fácil, el segundo sentido ha perdido su fuerza explicativa ante los problemas culturales, que rechazan la existencia de una norma natural válida para todos los pueblos.

Volviendo al curso argumentativo del artículo primero del *Speculum Coniugiorum*, de la Vera Cruz procede a explicar los dos sentidos de lo *natural*, todo ello para entender con precisión qué debe entenderse cuando se habla de matrimonio natural o ley natural y evitar los equívocos al respecto.

“Para la perfecta comprensión debe señalarse que se dice natural de dos modos. Del primer modo, se dice natural lo que tiene causa a partir de los principios de la naturaleza por necesidad, como que es necesario que la piedra descienda a causa de su gravedad y que el fuego ascienda a causa de su ligereza. De este modo el

²¹⁴ Para una mayor exactitud es necesario decir que incluso los sociólogos buscan aquellas conductas reconocidas como universales en las que se ve el vínculo de unión entre la existencia biológica y la existencia social del hombre. Sin embargo la conclusión, por ejemplo de Lévi-Strauss, es que sólo existe una conducta de este tipo, lo que llama el problema de la prohibición del incesto (Cfr. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 59). En un lenguaje del siglo XVI, que utiliza Alonso de la Vera Cruz y todos los estudiosos del matrimonio, este problema es tratado como el impedimento por consanguinidad. Y ciertamente para De la Vera Cruz, la observancia natural de este impedimento entre los indios del Nuevo Mundo muestra que siguen la ley natural y por tanto que existe el matrimonio natural. (Cfr. *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20).

²¹⁵ Contrasta este punto con el hecho de que tanto Juan Ginés de Sepúlveda como Francisco de Vitoria en las obras ya citadas, no tienen la necesidad de ahondar en estos sentidos de *natural*. Esto en su pensamiento es una premisa básica ciertamente, pero de la que solamente se dan breves indicaciones basadas como dijimos, en la idea aristotélica de la *naturalidad* de la vida conyugal, fundamento de la institución y de todas sus propiedades. Sin embargo al discurrir en un ambiente cultural en el que esta institución con sus determinaciones no estaba puesta a debate, las indicaciones están presentes pero no se problematizan. El caso en De la Vera Cruz es muy distinto.

matrimonio no es natural, porque no es causado por necesidad, sino por libre consenso de la voluntad.”²¹⁶

El primer sentido es *lo que tiene causa a partir de los principios de la naturaleza*, sin embargo esto no nos dice todavía nada específico, pues como principios de la naturaleza podrían entenderse los principios físicos, biológicos, o bien las facultades superiores, dependiendo lo que entendamos como naturaleza. En cambio, agrega que son los principios de la naturaleza que operan en el ámbito de la necesidad, por ello el campo se restringe y puede identificarse con el ámbito natural-biológico del ser humano que efectivamente opera con leyes necesarias a las que el género humano está sometido, y que se identifica con lo que tiene en común con los animales.

Sin embargo, Alonso no restringe a lo biológico este primer sentido de lo natural, pues el ejemplo que da no se refiere a un ser vivo, sino a las piedras y el fuego. Por ello, el alcance es más amplio; se dice que, para todos los seres, un primer sentido de natural es todo lo que tiene su causa a partir de los principios de su propia naturaleza y que tiene la característica de ser causado de manera necesaria como sucede con la piedra y el fuego, los cuales siguen inexorablemente lo que les es propio: un movimiento descendente a la piedra y ascendente al fuego. Estamos en el mundo de lo necesario, todos los seres no pueden sino hacer aquello a lo que les es impele su naturaleza cuando estas características derivan de ellas de manera necesaria, como sucede con la piedra y el fuego. Es una caracterización metafísica, y no solamente biologicista, pues parte de la naturaleza de la cosa pero de manera necesaria.

El ser humano está sometido a estas inclinaciones naturales, entre las que se cuenta el instinto sexual que tiene como fin la reproducción y continuación de la

²¹⁶ “*Pro perfecta intelligentia est notandum, quod naturale dicitur dupliciter. Vno modo, quod causam habet ex principiis naturae ex necessitate, sicut necessarium est lapidem descendere, propter suam grauitatem, et ignem ascendere, propter suam leuitatem. Et isto modo matrimonium non est naturale quia non ex necessitate causatur, sed ex uoluntate per liberum consensum.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 19.

especie. Pero no se encuentra abandonado a ellas, pues entra en juego su naturaleza racional, dando pié al segundo sentido de natural.²¹⁷

“Del segundo modo, se dice que es natural aquello a lo cual la naturaleza inclina, sin embargo recibe un complemento a partir del libre arbitrio²¹⁸, como se dice que las virtudes están naturalmente en el hombre no porque se encuentren en nosotros algunos hábitos perfectos por naturaleza sino porque está en nosotros por naturaleza adquirirlas por medio de nuestras operaciones, como Aristóteles enseña que estar inclinado a ellas es innato en el hombre, sin embargo tenerlas perfectamente desarrolladas no lo alcanza el hombre de manera natural sino por adiestramiento en sus operaciones.”²¹⁹

Este sentido es el propio del hombre, pues en él interviene su índole racional y voluntaria. Pueden existir en él las inclinaciones naturales, pero la forma en que estas se perfeccionan, es decir, se actualizan a la manera humana, es mediando la voluntad y la inteligencia. Esta es la condición de las virtudes y también de la disposición que llamamos matrimonio.

“Considerado de este modo lo natural, el matrimonio puede ser llamado natural o de derecho natural en cuanto que el hombre está inclinado por naturaleza al matrimonio aunque su perfección dependa del libre arbitrio, a partir del consenso.

²¹⁷ Si bien Aristóteles no desarrolla específicamente el tema del matrimonio como lo hace después el pensamiento medieval, sí toca esta distinción en una cita de la *Ética Nicomaquea* que ya hemos tenido ocasión de apuntar: “Entre el hombre y la mujer la afección mutua parece ser un efecto de la Naturaleza: el hombre naturalmente se inclina más a vivir en pareja que en una sociedad política, en cuanto que la familia es anterior a la ciudad y más necesaria que esta última, y que la reproducción es común a todos los seres vivos. Sin embargo, para los demás seres la unión no va más lejos, mientras que el hombre no se une a la mujer solamente para la procreación, sino también para la búsqueda de todo lo que es indispensable para la existencia (...)” (*Ética Nicomaquea*, 8,12, 1162a.) Comparte con los demás animales la inclinación hacia la reproducción, el instinto sexual, sin embargo la unión humana no se queda ahí sino que mediando la razón, también busca satisfacer todo lo que le es propio de una existencia humana, es decir lo que le corresponde según su naturaleza.

²¹⁸ En el margen: S. Thomas. (Summa Theologiae) 1. 2. q. 51. art. 1 & q. 63. art. 1 & q. 71. art. 2

²¹⁹ “Secundo modo id dicitur esse naturale, ad quod natura inclinatur, tamen complementum accipit a libero arbitrio, sicut dicuntur uirtutes naturaliter inesse homini, non quod inueniantur in nobis aliquis habitus perfecti per naturam, sed inest nobis a natura suscipere illas per operationes nostras, sicut Aristoteles docet: inclinari ad eas innatum esse homini, tamen habere eas perfecte genitas, non competit alicui homini naturaliter, sed per assuefactionem ad operationes.” *Speculum Coniugiorum...*, art. 1, p. 19.

Pues así dice Santo Tomás²²⁰: doble es el apetito natural, el primero es el que sigue la aprehensión. El otro es el que no sigue la aprehensión y este segundo no es otro más que la naturaleza de la misma cosa con sus cualidades naturales, como la inclinación de la piedra a descender.”²²¹

La razón de ser de ambos sentidos de *natural*, está en que el apetito natural en el hombre es doble – dice De la Vera Cruz –, según si sigue o no una aprehensión. El apetito que no sigue una aprehensión, en realidad sigue la naturaleza de la cosa misma, como le sucede a la piedra y su inclinación a descender²²². En cambio, el apetito que sigue la aprehensión es el que existe entre los animales, que realmente *se mueven*, mientras que los inanimados *son movidos*. El propósito de esta distinción es aclarar que en el hombre, aún cuando medie el libre arbitrio hacia el matrimonio, este es verdaderamente natural porque hacia él hay una inclinación natural. Por tanto, es a la vez, natural y perfeccionado por la voluntad libre.

Entre tantos sentidos de *natural*, la distinción alonsina parte en dos el mundo, en aquello necesario y aquello hacia lo cual la naturaleza inclina, pero que acepta ser complementado por el libre arbitrio.

Es pertinente aclarar, que el fraile no está considerando en su totalidad la división hecha por Tomás de Aquino, quien en la referencia mencionada, en realidad distingue tres tipos de apetito: el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito racional o intelectual. Nótese que sólo al primero lo llama natural, y es el de las

²²⁰ En el margen: S. Th. I. 2. q. 26. art. 1.

²²¹ “*Isto modo capiendo naturale: matrimonium dicitur naturale, siue de iure naturali, in quantum homo per naturam inclinatur ad matrimonium, licet eius perfectio dependeat ex libero arbitrio, ex consensu. Sic enim Sanctus Thomas ait: Duplex est appetitus naturalis. Vnus, qui sequitur aprehensionem. Alius, qui non sequitur aprehensionem. Et iste secundus non est aliud, quam natura ipsius rei cum qualitatibus naturalibus, ut inclinatio lapidis ad descendendum.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 19.

²²² En última instancia las cosas naturales no se mueven, sino que son movidos por otro a través de sus inclinaciones, pues “los inanimados son movidos por un generante, esto es por Dios que da aquella inclinación” a través de su naturaleza. Esto lo toma de Aristóteles en, *Arist.8.phi.tex.co.29 & 33*.

cosas que actúan según su naturaleza²²³. De alguna manera, Alonso la simplifica en vistas a lo más pertinente para su argumentación. Puede entenderse que Alonso divide los apetitos de forma más general en dos: el *natural* – según la clasificación del Aquinate – que no sigue a la aprehensión, y el que sí sigue una aprehensión que puede ser *sensible* o *racional*.

Alonso de la Vera Cruz en su texto compagina lo natural y lo racional, al reconocer tendencias naturales que son completadas por la voluntad, como sucede en el matrimonio:

“Así en lo propuesto, aunque el hombre por libre arbitrio sea movido hacia el matrimonio, ciertamente eso es natural, porque para ello hay una inclinación natural, aunque se complete por medio de la voluntad.”²²⁴

La razón que hace que el fraile agustino amplíe esta categoría, es su deseo de investigar si el matrimonio es algo natural, pues de serlo, existirá también entre los indios del Nuevo Mundo. Ha argumentado esto de dos maneras: a partir del *corpus* aristotélico, argumentando el origen natural de la sociedad conyugal, por la que afirma que el hombre es un ser conyugal, aún más de lo que es un ser político; y a partir de los distintos sentidos del término “natural”. Todavía argumentará el carácter natural del matrimonio a través del esclarecimiento de sus fines, donde se precisa qué tipo de unión es esta a la que llamamos matrimonio.

El doble fin del matrimonio.

²²³ De la Vera Cruz está siguiendo *S. Th. I.2.q.26.art.1.*: en el *corpus* se lee: “Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del que apetece, sino a la de otro, y éste se llama *apetito natural*, pues las cosas naturales apetece lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como se ha dicho (1 q. 6, a. 1 ad 2; q. 103 ad 1 et 3). Mas hay otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por juicio libre. Y tal es el *apetito sensitivo* en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectual, que se llama voluntad.”

²²⁴ “*Sic in proposito, licet homo per liberum arbitrium ad matrimonium moueatur, naturale quidem est, quia ad illud est inclinatio naturalis, licet compleatur per uoluntatem.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 19.

La unión de hombre y mujer que llamamos matrimonio es una disposición que está ordenada a conseguir un fin doble:

“El primero es la propagación y continuación de la especie, lo que es un bien común. El otro es el mutuo obsequio y la comunión de obras.”²²⁵

Son dos los fines que persigue el matrimonio, por un lado la continuidad de la especie a través del nacimiento de nuevos individuos, y la ayuda y comunión de obras que mutuamente comparten los esposos. La consideración de los fines propios del matrimonio, permite explicar que es en vistas a la realización de estas dos cosas y que además se realicen de una manera específicamente humana, que se instituye el matrimonio. Este es el hilo argumentativo principal para la consideración teleológica del matrimonio: el perfil de esta institución humana se delinea a partir de los fines que persigue²²⁶.

Resuena el texto de la *Ética Nicomaquea*, antes citado (I. 8, c. 12, 1162a), pues la comunión de obras es la ayuda que hombre y mujer mutuamente se prestan, al poner en común los bienes propios de cada uno. En esta afirmación, Aristóteles no establece que haya unos bienes propios del hombre y otros propios de la mujer,

²²⁵ “*Primus est propagatio et continuatio speciei, quod est bonum commune. Alius est mutuum obsequium et communicatio operum.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20. En el margen: 2 physi. tex co. 75

²²⁶ Ahora bien, ¿cuál fue el proceso por el cual se consagró la doctrina que establecía estos fines y no otros, como podría haber sido la “comunión de vida y afecto” y no comunión de obras? Me parece que es una pregunta válida, no para sacar de contexto el discurso de Alonso de la Vera Cruz, sino precisamente para ubicarlo mejor. Es claro que procreación y comunión de obras, como fines del matrimonio, tienen una dimensión eminentemente natural, entendiendo natural como algo que espontánea y necesariamente viene aparejado a la unión conyugal estable. Pero por otro lado, tiene también contenidos culturales específicos del discurso del siglo XVI y que después no necesariamente se entenderán así, algo que sin afán de exhaustividad podremos destacar aquí.

En el siglo XVI no existía un debate cultural sobre lo que se entendía por estos fines, para aquellos teólogos que se proponían enfrentar este tema desde una perspectiva teleológica, es decir no lo existía en la doctrina católica. Lo que sí existió en cambio, a partir del movimiento iniciado por Martín Lutero (1483-1546), fue una manera diversa de afrontar el tema, pues saliéndose de toda regulación canónica, postulará la conciencia como criterio para la reglamentación y transformación del matrimonio, en el afán de sustraer la jurisdicción que sobre él, iba ejerciendo cada vez más la Iglesia Romana, y devolviéndolo a los padres de familia, quienes recuperarán en el mundo protestante la tutela para establecer y decidir sobre el matrimonio de sus hijos. En el pensamiento protestante no es a partir de los fines como se comprende el matrimonio, sino a partir de la conciencia personal.

sin embargo, al referirse a los bienes propios de cada uno es posible interpretar que se trata de los bienes que cada persona individual aporta a la otra en la relación conyugal.

Sin embargo desde antiguo fue aceptada la concepción de que existe una repartición natural de trabajos, y que existen labores que le corresponden al hombre por naturaleza y otras que le corresponden a la mujer. Alonso de la Vera Cruz sostiene una visión de este estilo cuando atribuye a la mujer el cuidado de las necesidades naturales de los hijos y al hombre la instrucción. Esto lo afirma más adelante al establecer la diferencia entre matrimonio y concubinato²²⁷.

Volviendo al análisis de los fines del matrimonio, el matrimonio es una relación que se establece entre hombre y mujer y que no es el simple apareamiento, pues este no corresponde a la naturaleza racional del hombre. De la Vera Cruz lo señala así:

“Pues no llamamos matrimonio al apareamiento mismo de los sexos porque este también se encuentra en los rebaños entre los que no hay matrimonio, sino un cierto hábito que existe entre aquellos que se ponen de acuerdo¹⁸ en las cosas necesarias. Pues no de cualquier modo se debe concordar entre los hombres sino de un modo cierto, tanto según la designación natural como según el juicio de la razón.”²²⁸

Entre los animales basta con una cierta disposición necesaria entre los que se aparean, que es el instinto de reproducción, esto no es el matrimonio. Entre los

²²⁷ Cfr. *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21. Aunque en el texto citado de la *Ética* no aparezca la doctrina de la subordinación natural de la mujer frente al hombre, ésta es clara en la *Política* de Aristóteles. En efecto podemos encontrar la siguiente afirmación: “Es, pues, evidente que a todos los seres de que hemos hablado, les corresponde una virtud moral, pero la templanza de una mujer y de un varón no son idénticas, ni lo son su valentía y su justicia, como pensó Sócrates, sino que en el hombre el valor es una virtud de mando y en la mujer una virtud de subordinación; y lo mismo ocurre con las demás virtudes.” (*Política*, 1, 13, 1260a) Es patente nuevamente la diferencia del discurso ético y el político del Estagirita, pues en el político la relación entre hombre y mujer es de mando y subordinación, mientras que en el ético, se ha hablado de ayuda mutua y comunidad de los bienes propios de cada uno.

²²⁸ “*Non enim uocamus matrimonium ipsam sexuum commixtionem, quia haec etiam reperitur in pecoribus, in quibus non est matrimonium, sed habitudo certa, quae est inter eos qui conueniunt necessaria. Non enim quomodocumque conueniendum est inter homines, sed certo modo, tam secundum naturae designationem, quam secundum rationis iudicium.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

hombres en cambio, no debe suceder de un modo cualquiera, pues debe darse tanto por lo que dicta la naturaleza como por lo que dicta la razón. De esta manera se unen los hombres, y es esta forma de unión lo que, en todo caso, podrá llamarse matrimonio.

Siguiendo estos los dictados de la naturaleza y la razón, De la Vera Cruz analiza cómo debe ser la unión para que se conforme al primer fin del matrimonio, a saber, la continuación y propagación de la especie. Son cuatro las características que se derivan de de este análisis: debe ser apareamiento de macho y hembra, debe ser con una sola mujer, algunas mujeres deberán ser excluidas (se refiere al impedimento del incesto) y por último, la disposición matrimonial debe ser durante el tiempo que dure la educación del hijo.

La primera característica es pues la diversidad de sexos en la unión conyugal:

“Pues la naturaleza enseña que no debe haber apareamiento a no ser del macho con la hembra, porque el fin del apareamiento es engendrar, lo que no se encuentra salvo que haya diversidad de sexos.”²²⁹

El fin natural del apareamiento es la generación.²³⁰ Por lo tanto es necesaria la diversidad de sexos, pues sólo así se genera un nuevo ser humano.

La segunda característica de los dictados de la naturaleza y la razón, es que la unión debe ser con una sola mujer, se excluye por tanto la poligamia. Anuncia que es un tema al que le dedicará amplias exposiciones, pues la poligamia era un uso común entre las culturas de América precolombina y sobre todo entre las clases

²²⁹ “*Non enim debet esse commixtio, nisi maris ad feminam, quod et natura docet, quia finis commixtionis est generatio, quae non inuenitur nisi fuerit sexuum diuersitas.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

²³⁰ La razón por la cual la unión matrimonial puede realizarse solamente entre personas de sexos diversos está fundamentada aquí: el fin del apareamiento, es decir, de la unión sexual está en la generación. Es el fin natural. Si el fin del apareamiento no se reconoce en la generación, no resulta tan evidente la exigencia de la diversidad sexual.

dirigentes. En este momento solamente afirma que la monogamia es conforme a la unión según la razón y la naturaleza.²³¹

En tercer lugar, se establece que no puede haber apareamiento con algunas mujeres, por ejemplo con la madre.

“No debe haber apareamiento con cualquier mujer, sino algunas deben ser excluidas del apareamiento, con aquellas que la naturaleza misma (en razón del respeto) no tolera el apareamiento. Y esto especialmente en los hombres quienes conocen lo que merecen las personas.”²³²

Este es un dictado de la naturaleza que toma en cuenta la reverencia. La afirmación es muy expresiva pues De la Vera Cruz está considerando esta reverencia como algo natural. Se trata de un impedimento que surge de manera instintiva – prueba de ello es que también los animales cuando tienen conciencia de sus padres lo respetan –, pero en los hombres, la razón impone este impedimento con mayor fuerza, debido a que conocen el mérito de las personas²³³.

²³¹ [...] “en relación con este primer fin se requiere que no haya apareamiento con muchas mujeres, sino con una sola, lo que enseñan la naturaleza y la razón, como diremos adelante.” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

²³² “*Non debet esse commixtio ad quamlibet mulierem, sed aliquae debent excludi a commixtione, quibus natura (ratione reuerentiae) non patitur commisceri. Et hoc specialiter in hominibus, qui merita personarum cognoscunt.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

²³³ Se trata de una afirmación que era completamente aceptada en la época, al igual que aquella de la generación como fin del apareamiento. Actualmente hay una tendencia no considerar que aspectos normativos del matrimonio sean así por naturaleza. Sin pretender que De la Vera Cruz hable en el lenguaje de nuestro siglo resulta interesante compararlo con las investigaciones sobre el impedimento del incesto que hizo Levi-Strauss a las que ya hemos aludido. El impedimento está presente en todas las culturas, pero el sociólogo niega que la norma sea algo solamente natural, más bien, es el punto donde se unen lo natural y lo cultural. Muestra de ello, es que la prohibición no es igual en todas las culturas: algunas veces prohíbe la relación con la hermana pero no con prima y a veces al contrario, etc. La prohibición existe siempre, pero no con el mismo contenido. Por ello, “la prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo, en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura”. (C. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 59) A partir de estas observaciones científicas del campo de la sociología, se ha desarrollado la opinión de que el matrimonio y el parentesco no son el resultado de leyes naturales, sino de la organización social, que es por definición cambiante y relativa.

“En cuanto a los rebaños, puesto que ignoran la pertinencia de esto, no excluyen a hembra alguna del apareamiento.²³⁴ Aunque algunos, en los que existe el reconocimiento de los padres se abstienen del apareamiento con ellos. Acerca de lo cual Aristóteles dice que un cierto caballo que se apareó con su madre por engaño, cuando reconoció esto, se arrojó al precipicio como si hubiera pecado contra la ley natural. También se cuenta que cuando un artífice hizo un ardid para que un elefante, sin darse cuenta, se uniera con su madre, después que se dio cuenta de que fue burlado, mató al que hizo el ardid.”²³⁵

Las reacciones de los animales que tienen conocimiento de sus padres, demuestra que el rechazo al apareamiento con ellos es natural, puesto que en estos animales no puede provenir de un juicio de razón o de una reglamentación cultural. La transgresión que el elefante engañado realizó, repugnó de tal forma su naturaleza que mereció la muerte del autor de la trampa.

Estos hechos – referidos por Aristóteles en su *Historia de los animales* – tienen un carácter más explicativo que verdaderamente demostrativo, dicho en términos científicos. Sin embargo, es cierto que hay un origen de índole natural en la exclusión de ciertas personas para el apareamiento, lo muestra el hecho de que la exclusión está presente en todas las culturas del mundo y en todos los tiempos. Así se ha comprobado a través de un estudio comparativo entre las diversas culturas, algo que no era posible en los tiempos de Aristóteles pero sí en el siglo XX²³⁶.

²³⁴ En el margen: Aristoteles. 9. his. animali. c. 47. (Historia de los animales) & S. Thomas. (Summa Theologiae) 2. 2. q. 154. ar. 9. ad. 3.

²³⁵ “*Pecora autem, quia huiusmodi attinentiam ignorant, non excludunt aliquam femellam a commixtione. Licet aliqua, in quibus est cognitio parentum, abstinent ab eorum commixtione. Vnde Aristoteles dicit quod quidam equus per deceptionem matri commixtus cum hoc cognouit, praecipitavit se, quasi si in lege naturae peccauerit. Etiam fertur quod cum quidam artifex ingenium faceret quo Elephas matri commisceretur inscius, postquam deprehendit se illusum, ingenii actorem interfecit.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

²³⁶ Ya nos hemos referido bastante al libro de C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, en los capítulos “Naturaleza y cultura” y “El problema del incesto”. Aunque la prohibición del incesto – o lo que De la Vera Cruz llama “la exclusión del apareamiento con algunas mujeres con las que la naturaleza (por razón de reverencia) no soporta aparearse” –, está presente en todos los pueblos en alguna de sus modalidades, no lo está de la misma forma, pues las uniones que son prohibidas en unos, son permitidas en otros. En esto, Lévi-Strauss ve la

La cuarta característica del matrimonio – es decir de aquella disposición entre hombre y mujer que es conforme a la naturaleza y la razón –, es el carácter durable de la unión. No puede ser una relación efímera, pues no es la forma de convenir entre quienes tienen razón y que por tanto consideran el bien de los hijos. No se debe perder de vista que el fraile agustino está disertando sobre el matrimonio natural y no sobre el sacramento del matrimonio cristiano, que podría tener la principal razón de indisolubilidad en el designio de Dios, expresado en las palabras de Jesús: “lo que Dios unió que no lo separe el hombre”. En cambio las cuatro características hasta aquí expuestas, están fundamentadas en la razón y la naturaleza humana. Así pues, con respecto a la indisolubilidad del matrimonio natural afirma:

“En relación con el primer fin, no debe existir el hábito del varón y la hembra sólo para el tiempo de la unión carnal, sino durante todo el tiempo de la educación de la cría, porque la naturaleza pretende más la educación y perfección de los hijos, que su misma generación, porque la naturaleza intenta más la educación y la perfección de la prole que la procreación. Por tanto si quiere la generación a causa de la prole, más quiere la prole²³⁷. Así la naturaleza inclina al macho y a la hembra a la unión, a fin de engendrar lo semejante a ellos. Inclina también a que esto se tenga de un cierto modo para que puedan educar bien a los nacidos. Este hábito se llama matrimonio.”²³⁸

En razón de los hijos y para una procreación verdaderamente humana, ésta no consiste solamente en la generación y nacimiento de la prole, sino que tiende al

adaptación de una normatividad que ciertamente tiene un origen natural, pero lo traspasa para adquirir una realidad social. De esta adaptación le viene la posibilidad de variar. En la teoría sociológica de Lévi-Strauss, esto significa que hasta lo que era más universalmente natural – esta prohibición –, el hombre lo ha “domesticado”, ha transformado su naturaleza para hacerla una prohibición social.

²³⁷ En el margen: Aristoteles. 1Analítica . post. tex. com. 5.

²³⁸ “*Ad istum primum finem non debet esse habitudo uiri et feminae solum tempore commixtionis carnalis, sed tempore toto educationis fetus, quia natura magis intendit educationem et perfectionem genitorum, quam generationem ipsam, quia propter quod unumquodque tale et illud magis. Si ergo generationem uult propter prolem, plus uult prolem. Sic natura inclinatur marem et foeminam ad commixtionem, ad sibi simile generandum. Inclinat etiam ad se habendum certo modo, ut natos possint bene educare. Quae habitudo matrimonium uocatur.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

bien y a la perfección de los engendrados²³⁹. Un bien que, De la Vera Cruz, identifica con la educación, y que sólo es posible adecuadamente, si los padres se tienen mutuamente, es decir si ponen en común sus obras, así este fin secundario, en última instancia, se encuentra ordenado al fin principal. Cabe aclarar también que se consideraba que una parte de la educación le correspondía al padre y otra a la madre: así la educación en las cosas cotidianas y domésticas estaba a cargo de la madre, pero la educación del carácter y de las disposiciones necesarias para la vida fuera del ámbito doméstico, estaban a cargo del padre.

Así pues, la naturaleza inclina al macho y a la hembra al apareamiento para la generación, de la misma forma, inclina a que esta unión sea estable en vistas a una educación propiamente humana, la cual requiere que los padres convengan en una disposición, en una manera de ser estable entre ellos, a la que llamamos matrimonio. Se trata pues, de una caracterización netamente natural. Nótese la permanencia no se explica en razón del bien de los esposos, sino a causa del bien de los hijos.

El concubinato no basta.

Una vez que ha expuesto los fines del matrimonio y las características que a partir de ellos, debe tener esta disposición²⁴⁰, De la Vera Cruz se dispone a resolver algunas dudas que pueden ser tanto contingentes o bien surgidas a causa del fin.

²³⁹ El argumento paralelo en Francisco de Vitoria se lee: “como dice el libro *De la generación*, «el que la forma da lo consiguiente a la forma». Quiere decir da a las cosas naturales todo lo que por ser tales cosas les conviene. Así el fuego da, además de la forma de fuego, el calor y las demás propiedades del fuego. De igual suerte les compete a los padres dar a los hijos no solo el ser, sino todo lo que les conviene para ser hombres; esto es, la vida racional o política. El hombre es por naturaleza animal civil, como el fuego por naturaleza es caliente, y por eso los padres deben darle, además de la vida material, lo necesario para la vida social.” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 2)

²⁴⁰ Se ha traducido como disposición el término en latín *habitus* utilizado por fray Alonso.

Para resolverlas, es necesario acudir a la definición si se trata de dudas contingentes, o bien al fin, si son dudas causadas por él²⁴¹.

La principal duda a resolver es la distinción entre concubito y matrimonio. Para ello afirma que:

“Y así, para la sustancia del matrimonio no es suficiente el derecho de convenir en una sola ocasión o para una sola cosa, porque el concubinato vago no es suficiente, pues tal unión frustraría ambos fines del matrimonio.”²⁴²

Afirma pues que el concubinato vago no es suficiente, pues una disposición ambigua no establece una relación firme entre hombre y mujer, incapaz de alcanzar los fines que se han atribuido al matrimonio. El concubinato es una relación vaga y esta es la diferencia con el matrimonio²⁴³.

²⁴¹ Se trata de una aclaración que puede parecer innecesaria, sin embargo está queriendo decir que las dudas que pueden surgir sobre el matrimonio deben resolverse o bien a partir de la definición, o bien a partir del fin. “Y porque según atestigua Aristóteles, las dudas contingentes sobre alguna cuestión deben ser resueltas a partir de la definición y aquellas cosas que son a causa del fin, se definen de manera óptima por su fin, las dudas sobre el matrimonio deben ser resueltas y explicadas a partir de su fin.” (apunta una referencia en el margen: *Aris.lib.de anima*.) Puede verse que se trata de un planteamiento que da cuenta a partir de la definición o lo que se ha instituido como fin. Esta misma convicción en su maestro Vitoria: “Porque dice Aristóteles en el libro *De anima*: «Todas las dificultades que sobre alguna cosa se presenten deben resolverse mirando a su definición». Más todas las cosas que existen por un fin, por este mismo fin han de definirse; por donde cuantas dificultades se ofrezcan acerca del matrimonio, por el fin han de resolverse.” (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 2)

²⁴² [...] “sicque ad matrimonii substantiam non satis est ius conueniendi in unum, quia uagus concubitus non sufficit, talis enim coniunctio frustraretur utroque fine matrimonii.” *Speculum Coniugiorum*... art. 1, p. 21.

²⁴³ Una argumentación paralela se encuentra en Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 3. Aunque Vitoria lo enuncia con otros términos: “Digo, pues, ahora que no es suficiente para la esencia del matrimonio el derecho de unión. Se prueba. Porque, aun suponiendo lícita la unión carnal libre, no bastaría para constituir matrimonio. Es evidente, pues con tal unión se frustrarían los dos fines del matrimonio.” Alonso de la Vera Cruz aprovecha esta disertación de su maestro Vitoria para aplicarla a la realidad del Nuevo Mundo donde las uniones poco estables co-existían con las uniones que propiamente consideró matrimonios naturales. Por eso aplica el argumento al concubinato vago, en vez de limitarlo a lo que Vitoria califica como *unión libre*. Así Vitoria dice: “Si la unión libre fuese lícita, esto es, que cualquier hombre pudiera libremente cohabitar con cualquier mujer, no se conseguiría el fin del matrimonio;” A De la Vera Cruz, en cambio le interesa hacer notar la inconveniencia no de la unión libre, sino de la institución tan difundida en el Nuevo Mundo: una unión vaga, débil e incierta caracterizada como concubinato. Vitoria descubre la fuerza del argumento al decir que, aún si una unión libre fuera lícita, es decir, permitida por las leyes, no sería capaz de cumplir las finalidades del matrimonio por ello es el matrimonio la institución necesaria y no la unión libre. Y lo mismo sucede cuando haya algún tipo de fidelidad, pero en el que no se

Una argumentación paralela se encuentra en la Relección *Sobre el matrimonio* de Vitoria, aunque lo enuncia con otros términos:

“Digo, pues, ahora *que no es suficiente para la esencia del matrimonio el derecho de unión*. Se prueba. Porque, aun suponiendo lícita la unión carnal libre, no bastaría para constituir matrimonio. Es evidente, pues con tal unión se frustrarían los dos fines del matrimonio.”²⁴⁴

Alonso de la Vera Cruz aprovecha esta disertación de su maestro Vitoria para aplicarla a la realidad del Nuevo Mundo donde las uniones poco estables coexistían con las uniones que propiamente podían considerarse matrimonios naturales. Por eso aplica el argumento al concubinato vago, en vez de considerar lo que Vitoria califica como *unión libre*. Vitoria dice:

“Si la unión libre fuese lícita, esto es, que cualquier hombre pudiera libremente cohabitar con cualquier mujer, no se conseguiría el fin del matrimonio;”

A De la Vera Cruz, en cambio le interesa hacer notar la inconveniencia, no de la unión libre, sino de la unión difundida en el Nuevo Mundo: una unión vaga, débil e incierta que caracteriza como concubinato. Vitoria descubre la fuerza del argumento al decir que, aún si una unión libre fuera lícita, es decir, permitida por las leyes, no sería capaz de cumplir las finalidades del matrimonio por ello es el matrimonio la institución necesaria y no la unión libre. Y lo mismo sucede cuando haya algún tipo de fidelidad, pero en el que no se establezca lo que él llama la mutua obligación. “Y aún concediendo que fuera una mujer para un solo varón, si no hubiera mutua obligación, todavía se impedirían los fines del matrimonio.” Esta unión con una cierta fidelidad pero sin mutua obligación es lo que equivale al concubinato en fray Alonso. Para finalizar el paralelismo con Vitoria, diremos que por esto establece que el matrimonio es el derecho de unión con una obligación mutua.

establezca lo que él llama la mutua obligación. “Y aún concediendo que fuera una mujer para un solo varón, si no hubiera mutua obligación, todavía se impedirían los fines del matrimonio.”

²⁴⁴ Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 3.

“Por eso digo que, aparte de aquel derecho a la unión, debe haber en el matrimonio una obligación mutua y además perpetua entre determinado hombre y determinada mujer para la procreación de los hijos. (...) Sin esta obligación no se realizan los fines del matrimonio, y con ella, sí; luego es necesaria.”²⁴⁵

Alonso de la Vera Cruz abundará en la argumentación solamente señalada por su maestro Vitoria.

No se cumple el primer fin.

El primer fin del matrimonio es la propagación y continuación de la especie, sin embargo, en una relación de concubinato este fin no se consigue óptimamente. Pues como Alonso afirma, “de tal concubinato rara vez suele engendrarse la prole”²⁴⁶, lo cual es evidente pues cuando la disposición entre hombre y mujer no tiene una estabilidad garantizada, lo más habitual será la tendencia a evitar la prole. Además, si antes había dicho, “si quiere la generación a causa de la prole, más quiere la prole”²⁴⁷, deseará aún con mayor fuerza el bien los engendrados, es decir su educación y perfección.

Ahora bien, De la Vera Cruz expone a continuación una visión común en la época, sobre la división de tareas para la educación de los hijos, división basada en la natural diferencia de carácter entre varón y mujer. El texto es elocuente:

“(...) la prole no podría cómodamente o ser procreada o ser educada sin un padre seguro, no solamente en cuanto a lo civil, sino también en cuanto a la vida natural, porque la hembra es más débil²⁴⁸ y más imprudente²⁴⁹ que el varón de manera que ella sola no puede sostener el cuidado completo de los hijos. Y si el concubinato es promiscuo no puede existir un padre seguro. Y según lo expuesto existiría una sola de uno solo sin mutua obligación como sucede entre los

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ Cfr. *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21.

²⁴⁷ *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 20.

²⁴⁸ Débil, en el sentido de complexión débil, constitución débil.

²⁴⁹ Con menos conocimientos, más ignorante, más desconocedora.

concubinos, por ello ni la procreación de la prole sería cierta por una libre unión, ni la educación por parte de los padres ciertos porque no estarían obligados a ponerse de acuerdo sucesivamente.”²⁵⁰

La mujer por su condición natural es más débil y más imprudente. Francisco de Vitoria tiene una expresión similar sobre la imposibilidad de la mujer sola para la crianza de los hijos, caracterizándola como más débil y menos previsora sin el marido²⁵¹.

El concubinato se define aquí como la relación por la que hombre y mujer se unen pero sin establecer una obligación mutua, esta es su déficit con respecto al matrimonio; por lo tanto tal unión puede fácilmente ser promiscua. Si lo es, en caso de surgir descendencia, no existiría la certeza en cuanto a la paternidad de dicha descendencia.

En este párrafo se refleja la necesidad que tienen las sociedades humanas de establecer orden y certeza en cuanto a las uniones y debido también a la paternidad de la descendencia, debido a la obligación que el progenitor adquiere con ella para la manutención y la educación. Los conflictos derivados de la incertidumbre en la paternidad son algo que toda sociedad quiere evitar, pues obstaculizan la vida social, tanto por el descuido hacia los hijos, como por el reclamo de la paternidad por distintos varones. La medida que tiende a privilegiar el matrimonio establecido en oposición a un *vago concúbito*, es una norma que resulta adecuada para la praxis social, y desde el pensamiento alonsino tiene un origen de ley natural que se plasma en la norma social.

²⁵⁰ [...] “*nec posset proles commode aut procreari aut educari incerto patre, non solum quo ad ciuilem, sed etiam quantum ad naturalem uitam, cum foemina infirmior sit et imprudentior uiro, ut totam filiorum curam sustinere non possit. Etsi concubitus est promiscuus, certus pater esse non potest. Et posito esset una unius sine mutua obligatione, ut est in concubinariis, adhuc nec procreatio prolis esset certa ex libera coniunctione, nec educatio a parentibus, qui inuicem conuenire non tenerentur.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21.

²⁵¹ Hablando sobre la unión libre afirma: “(...) aparte de que de tales uniones rara vez nacen hijos, aun cuando los hubiera, siendo el padre desconocido, no se les podría criar ni educar convenientemente, no sólo para la vida social, sino para la material, pues la madre sin el marido es más débil y menos previsora y no podría ella sola tener cuidado de los hijos, y el padre no puede ser ciertamente conocido a causa de la cohabitación libre.” Vitoria, F., *Sobre el matrimonio*, n. 3.

La visión de la mujer expresada en el texto, refleja la situación cultural histórica a la que estuvo sometida durante siglos más que a una descripción de la naturaleza femenina. Y es que en este terreno la explicación tiende a establecer “por naturaleza”, cuestiones que surgían de una condición cultural y social, pero tan universalmente aceptada que parecían naturales. Es evidente que la mujer no posee la misma fortaleza física del hombre, pero de ello se hacían derivar menor fortaleza moral como una menor prudencia.

Es indudable que en el cristianismo siempre se tuvo claro que el compromiso del matrimonio exigía una igualdad de condiciones entre hombre y mujer, y que la fidelidad por ejemplo, era exigida a los dos por igual. El texto de Pablo en su *Primera Carta a los Corintios* es una referencia fundamental para ello y los teólogos lo tenían muy claro²⁵². Si bien, es posible distinguir que existía una clara conciencia de reciprocidad en la obligación matrimonial, esto no necesariamente lograba plasmarse en una consideración verdaderamente igualitaria de ambos cónyuges, en el sentido que la mujer seguirá teniendo capacidades disminuidas con respecto al varón; lo veremos enseguida en el mismo Alonso de la Vera Cruz. A pesar de ello, la convicción de que el matrimonio es un contrato que obliga a ambos por igual, está claramente presente en toda la obra, y no encontraremos consideraciones inequitativas a este respecto en el discurso alonsino, como sí se presentaron en otros autores. Para el agustino lo que obliga a la mujer, obliga por igual al hombre, y si se trata de concubinato por ejemplo, la carencia de obligación es la misma para los dos, o bien en el matrimonio, la obligación mutua es la misma para los dos. En contraste, Ginés de Sepúlveda por ejemplo, tiene claro que el contrato es recíproco pero la falta a la mutua y exclusiva obligación es más grave en la mujer que en el hombre, la culpa es mayor en ella que en el hombre adúltero. De la Vera Cruz desecha completamente esta inequidad.²⁵³

²⁵² “Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer.”
1 Cor 7, 3-4

²⁵³ Ginés de Sepúlveda lo expresa así: “Pues, como atestigua Jerónimo, no ha de ser expulsada la esposa adúltera y retenido el hombre adúltero, sino que del mismo modo no les está permitido a

Volviendo al tema sobre el concubinato, fray Alonso afirma que la prole no puede ser cómodamente procreada o educada sin el varón, destacando la mayor dificultad cuando la responsabilidad del sustento cae solamente en uno de los progenitores. Pero Fray Alonso señala que si sólo la mujer se ocupa de la educación la dificultad es mayor, y no sólo en cuanto a la instrucción y educación para la vida civil, sino también para la manutención y alimento, es decir, para la vida natural; la razón es que la mujer es menos firme y prudente que el varón (*foemina infirmior sit et imprudentior uiro*). La expresión “menos firme” puede entenderse también como débil, de complexión y constitución más débil que el varón, lo cual es una característica física natural en ella. Por otro lado, *imprudentior*, aunque se refiere a la menor prudencia de la mujer, también puede entenderse como una persona con menos conocimientos, más ignorante que el varón. En la situación histórica y cultural de la época y de muchos siglos posteriores, las condiciones sociales de la mujer daban a esta afirmación una cierta contundencia que además tenía un alcance universal, por lo tanto era fuerte la inclinación a establecerlo como la condición natural de la mujer.²⁵⁴

los hombres, y la sujeción se considera la misma con condicionamientos idénticos. También Agustín confirmó esta opinión en su obra *De bono coniugali*, e igualmente en su libro *De adulterinis coniugiis*; en efecto, aunque la mujer adúltera se haga acreedora de una culpa mayor que el marido adúltero – pues éste de entre los llamados bienes del matrimonio hace agravio al lecho y al sacramento, ella, además, a la prole, que es el fin más específico del matrimonio, al causar incertidumbre –, sin embargo, tanto en uno como en otro hay causa lo suficientemente importante como para efectuar el divorcio.” Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro I, n. 21.

²⁵⁴ Sobre la diferencia en carácter moral entre el hombre y la mujer, se encuentra en la filosofía aristotélica, pero debe entenderse de esta manera: “Según esto, la mayor parte de los seres gobiernan u obedecen por naturaleza. En efecto, el hombre libre gobierna al esclavo, el varón gobierna a la mujer, y el padre gobierna a los hijos, y todo ello de distinta manera. Y todos poseen las distintas partes del alma, pero las poseen de distintas maneras; el esclavo, en efecto, no ha conseguido, en absoluto la parte deliberativa del alma; la mujer la tiene, pero sin una plenitud de autoridad (...) Así, mientras que el que gobierna debe poseer la virtud ética en su plenitud – pues su cometido, en sentido absoluto, es el de maestro de obra, y la razón es maestra o directora de obra –, basta que los demás posean tan solo aquella cuantía de virtud que sea adecuada al papel de cada uno. Es, pues, que a todos los seres de que hemos hablado les corresponde una virtud moral, pero la templanza de una mujer y de un varón no son idénticas, ni lo son su valentía y su justicia, como pensó Sócrates sino que en el hombre el valor es una virtud de mando, y en la mujer

En una sociedad como la actual, donde es posible obtener el sustento sin el enorme esfuerzo físico que en otros tiempos era imprescindible, la mujer tiene mayores oportunidades de sostenerse a sí misma y a sus hijos, dejando en claro que no es esta la razón única por la cual el desarrollo de los hijos requiere del padre, sino por razón de su educación, instrucción y maduración psíquica y afectiva. Además que no resulta nada provechoso para la comunidad, el que se creen las condiciones sociales en las cuales el varón pueda desatender la obligación natural que conlleva el procrear descendencia. Esta al menos es la orientación que tiene el texto de De la Vera Cruz, y que se puede derivar de la postura aristotélica que no acepta la común posesión de mujeres e hijos – postura imputada a Platón –.

En efecto, si entre los concubinarios no existe la mutua obligación, no hay certeza en cuanto a que se genere la prole, ni en cuanto a la paternidad de la prole, puesto que se trata de una unión libre que no tiene obligación de fidelidad, o como llama él carece de “mutua obligación”. Pero tampoco hay certeza en cuanto a la educación que deben realizar los padres, por todo lo arriba mencionado, y además, porque los padres “no estarían obligados a ponerse de acuerdo sucesivamente”²⁵⁵, no estarían conminados a ponerse de acuerdo. La expresión pone de manifiesto que en la educación de los hijos, una parte fundamental es el acuerdo entre los padres, el convenir en uno, es decir es parte de su formación el vivir en un ambiente donde los padres están de acuerdo.

“Y la instrucción moral apenas existiría, dado que sería necesario que el hijo se educara con la madre por necesidades naturales y a su vez fuera instruido por el padre quien, sin embargo, no habitaría con la madre, lo que es el primer fin del matrimonio. Así Aristóteles dice²⁵⁶: “recibimos tres cosas de los padres, el ser, el

una virtud de subordinación; y lo mismo ocurre con las demás virtudes.” (*Política*, 1, c. 13, 1260 a 9)

²⁵⁵ [...] “*qui inuicem conuenire non tenerentur*”, *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21.

²⁵⁶ En el margen: *Aristoteles.8 ethica ca.11*: “Los sentimientos afectuosos de los hijos para con sus padres, igual que los de los hombres para con los dioses, descansan, por así decirlo, en el reconocimiento de la bondad y la superioridad; es de ellos de quienes uno recibe los mayores beneficios, a ellos es a quienes debe el nacimiento, la conservación y, un poco más tarde, la

alimento y la educación.” Pero el hijo no podría ser educado si no tuviera unos padres determinados”²⁵⁷

Alonso de la Vera Cruz, explica el perjuicio que se genera a los hijos, cuando los progenitores no habitan en la misma casa, pues se hace imposible la educación íntegra, careciendo sobre todo de la formación moral que corresponde al padre. En cambio, es claro que en los primeros años, los hijos deben estar naturalmente con la madre, pues es ella la que se ocupa de las necesidades naturales.

La certeza en la paternidad permite que esta educación se lleve a cabo, pues tratándose de la educación moral, ésta sería imposible sin un padre determinado pues requiere dedicación.

“así pues parece que sea de inclinación natural que el matrimonio sea de uno solo con una sola y no de uno solo con muchas (como en la República socrática y platónica según Aristóteles refiere)²⁵⁸. Y se requiere que esos determinados padres estén juntos y ligados para que la educación de la prole se realice de manera conveniente.”²⁵⁹

Se concluye por tanto que, debido a la educación diferenciada que le corresponde dar al padre, distinta de la de la madre, es indispensable para el bien de la prole, que esos padres determinados cohabiten, y exista entre ellos un vínculo definido. La promiscuidad queda desechada de igual forma, pues no hace posible establecer la paternidad.

educación.” (Ética, 8, c. 12, 1162 a, 6.) Hay una discrepancia con la referencia que da fray Alonso, la cita que da se refiere al capítulo 12 y no al 11.

²⁵⁷ “*Et instructio moralis uix esset, cum oporteret filium apud matrem educari propter naturales necessitates, et rursus a patre instrui, qui tamen cum matre non habitaret, quod est primus finis matrimonii. Sic Aristoteles ait: A parentibus tria recipimus, esse nutrimentum et doctrinam. Filius autem non posset educari, nisi haberet determinatos parentes.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21.

²⁵⁸ En el margen: Aristoteles. 2. politica. quasi. ptotum.

²⁵⁹ “*Sic uidetur quod de inclinatione naturae sit, quod matrimonium sit unius ad unam et non unius ad plures (sicut in politia Socratica, et Platónica ut Aristoteles refert). Et requiritur quod isti determinati parentes sint astricti et ligati, ut conuenienter efficiatur educatio prolis.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 21.

La política socrática y platónica no respetan esta posición, al contrario, sostienen la comunión de mujeres y por tanto, también de hijos. Esta crítica resulta muy interesante, sin embargo encontramos que la referencia a la *Política* que cita De la Vera Cruz, no es muy precisa, o bien, no corresponde a la organización actual de las obras.

A partir de todo lo dicho fray Alonso puede concluir que el concubinato vago, es decir, una unión incierta que no genera un compromiso y obligación mutua no puede ser el tipo de unión propia del ser humano por la necesidad de proveer a los hijos de los bienes materiales y de la educación apropiada a su condición racional.

Texto añadido.

El siglo XVI fue un tiempo crucial para el ordenamiento de los sacramentos; fueron abundantes también, las discusiones doctrinales sobre su origen y su naturaleza teológica. Un fragmento que De la Vera Cruz añade en la edición complutense de 1572, posterior al Concilio de Trento, se presenta en este punto de la argumentación. Parece responder a una pregunta implícita en la que se cuestiona si la propiedad privada y el derecho a disponer exclusivamente de las cosas surgieron a partir del pecado, de ser así, entonces fue vigente la comunión de los bienes en el estado previo de inocencia. Y se plantea la hipótesis de que esta comunión sería válida también para el matrimonio. Desde ahí se podría concluir que en el designio original no existiría la unión exclusiva de uno solo con una sola sino una comunidad de mujeres e hijos – como la política platónica sostiene –. De la Vera Cruz rechaza la conclusión,

“*Porque, aun si todavía durase aquél estado de inocencia como estaría vigente el derecho de los padres y de las esposas, no podría establecerse con una unión incierta. Por lo cual, en aquél estado de inocencia, aunque pudiera existir la comunidad de cosas, sin esto de “lo mío y lo tuyo”, sin embargo en cuanto al matrimonio la naturaleza misma rehúye esto.*”²⁶⁰

²⁶⁰ “*Quia etiam si status ille durasset innocentiae, cum ius paternum et uxorium uigisset, stare non posset cum coniunctione incerta. Qua propter adhuc in illo statu etiamsi rerum communitas et*

En el matrimonio no es válida la unión indiscriminada de personas, sin respetar la exclusividad que *por naturaleza* le corresponde a la unión conyugal. Por lo tanto la monogamia no es fruto del desorden que instauró el pecado, pues aún en el estado de inocencia fue vigente el derecho paterno y de esposa, como arriba se ha descrito, es decir el derecho a que sea un padre determinado el que eduque a su hijo y le de la instrucción moral adecuada. Una vez más Alonso mantiene de manera implícita en esta aclaración la consideración de que el pecado no ha destruido la naturaleza, lo cual aquí se expresa más exactamente en la consideración de que la naturaleza humana no ha sufrido un cambio esencial debido a la caída, pues no existe una naturaleza antes del pecado y otra distinta después. La naturaleza rehúye a la comunión indiscriminada de esposas y esto es vigente en el estado actual y lo fue también en el estado de inocencia original.

No se cumple el segundo fin.

El concubinato tampoco permite que se cumpla adecuadamente el segundo fin del matrimonio que es la comunión de obras:

“El segundo fin del matrimonio es el mutuo obsequio que debe establecerse por los cónyuges para su favor recíproco en los asuntos domésticos, a lo cual inclina la razón natural. Pues así como la razón natural enseña que los hombres cohabiten en una organización política, ya que nadie es autosuficiente en todas las cosas que son propias para la vida; de manera que llamamos al hombre animal político por naturaleza, ya que para cada uno está adyacente la partícula de bien del otro, como dice Aristóteles en el libro tercero de la *Política*²⁶¹.”²⁶²

possessio esse posset, absque meo et tuo, quantum ad matrimonium tamen natura ipsa refugit.” Speculum Coniugiorum... art. 1, p. 21.

²⁶¹ En el margen: Aristoteles. lib. 3. politica. c. 3. Gabriel. 1. 4. di. 15. q. 3. ar. 3. du. 2.

²⁶² “*Secundus finis matrimonii est mutuuum obsequium a coniugibus sibi inuicem in rebus domesticis impendendum, ad quod ratio naturalis inclinatur. Nam sicut ratio naturalis docet ut homines cohabitent in politia, quia nemo sibi sufficit in omnibus quae sunt ad uitam, ita hominem animal politicum uocamus naturaliter, quia adiacet unicuique particula boni alterius, ut dicitur tertio politicorum.*” *Speculum Coniugiorum... art. 1, p. 21-22.*

Se vuelve a hacer referencia al origen de la familia y de la organización política, que ya se ha visto anteriormente en este mismo artículo. La reiteración sobre el origen natural de estas sociedades es constante y sin embargo no se le da un carácter de necesidad, sino de inclinación. Pues hemos visto que en lo que se refiere a las sociedades conyugales – y por extensión a las políticas –, existe siempre una inclinación que debe ser completada por la voluntad, por la libre elección.

La razón natural impele a los hombres a organizarse políticamente para vivir juntos o cohabitar en una sociedad debido a su precariedad natural. Se introduce una idea que antes estaba implícita pero que ahora se hace patente: *ya que para cada uno está adyacente la partícula de bien del otro*, idea referida a Aristóteles. Podemos notar que en la constitución misma del hombre, necesitada de los otros hombres, ya sea para la misma subsistencia, como para las formas elevadas de organización política, se encuentra la clave para reconocer que cada uno representa un bien para el otro. O bien, que mi propia subsistencia y desarrollo se debe a que se han depositado en mí, las múltiples acciones de los otros. Al mismo tiempo, soy portadora de cualidades, acciones que – por esta concatenación social – debo a los demás y que ellos tienen el derecho de recibir como bienes. Ya no es solamente el argumento de la precariedad natural del hombre, es una idea distinta aunque ligada. Cada hombre constituye un bien para los demás.

Sin embargo, la argumentación de Alonso de la Vera Cruz introduce en este punto la distinción entre las obras propias de los hombres y otras propias de las mujeres. Todo esto entendido como natural.²⁶³

“(…) pero en las obras que atienden a la conservación de la vida, hay algunas que de manera conveniente son hechas por los varones, otras por las mujeres, por ello la asociación de ambos también en cuanto a la mutua comunión de obras, es de

²⁶³ Se trata de una convicción evidente en la época, y que en su momento era verdadera, pues no se concebía una sociedad en la que la mujer no estuviera ordenada a la crianza y a la vida doméstica. Nunca estará de más para la filosofía considerar los cambios culturales que han transformado las relaciones entre los seres humanos entre sí y las de hombre-mujer. Es este un debate presente en la resistencia ante argumentos de “ley natural.”

inclinación natural. Y el mismo Aristóteles²⁶⁴ en el libro primero del *Económico* dice que los cuidados del varón y de la hembra son distintos. Porque en la casa el cuidado de la mujer respecto de la prole es educar²⁶⁵, y el del varón enseñar²⁶⁶, y al varón incumbe ocuparse de las cosas exteriores y a la mujer dominar en todas las que hay dentro de la casa.²⁶⁷

Un término lleno de significado para Alonso de la Vera Cruz es el de *conveniente*. Al parecer las cosas referidas al matrimonio, se encuentran en esta categoría: pueden ser convenientes o no. Se refleja el ámbito de libertad que le es inherente, y al mismo tiempo expresa la normatividad propia de lo natural. Un poco más adelante tendremos la ocasión de señalar nuevamente este concepto crucial para Alonso²⁶⁸.

Las obras que son propias de la familia, y de la conservación de la vida, se realizan mejor si son repartidas entre el hombre y la mujer²⁶⁹. El criterio es que esta división resulta *más conveniente*, es decir más eficaz y provechoso, y de ahí parte su necesidad, no se deciden arbitrariamente: lo que es conveniente presenta una ventaja, y en este caso la procedencia es natural.

²⁶⁴ En el margen: Ioannes. Andreas. Pa. in. c. lite. de. rest. expoli. cap. 3. Aristoteles. lib. 1. Oeconomica. c. 3.

²⁶⁵ *edurare*: acostumar al trabajo

²⁶⁶ *erudire*: instruirlo

²⁶⁷ [...] "*at in operibus quae pertinent ad conseruationem uitae, quaedam sunt opera, quae conuenienter fiunt per uiros, quaedam per mulieres; ideo associatio utriusque et quantum ad mutuam communicationem operum est de inclinatione naturali. Et idem Aristoteles I. Oeconomicae dicit distinctas esse curas uiri et foeminae. In domo siquidem, foeminae respectu prolis est educare, et uiri erudire, et uiro incumbit exterioribus occupari, et foeminae dominari omnibus quae sunt intus.*" *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

²⁶⁸ Al hablar que la variabilidad en la ley natural es conveniente.

²⁶⁹ Francisco de Vitoria analiza el segundo fin del matrimonio de manera más independiente del fin primero, con lo que resulta patente que De la Vera Cruz vincula el segundo fin al primero, en el sentido que también la repartición de tareas es necesaria para una óptima educación. En Vitoria no existe esta la repartición de tareas aplicada a la educación de la prole, sino solamente en función de los oficios para la subsistencia. Una vez expuesto el fin primero que también llama principal, Vitoria trata el otro fin: "El *otro fin* del matrimonio es la ayuda y servicios mutuos entre el marido y la mujer. Así como el hombre es animal débil, que necesita de la ayuda ajena, así es también animal civil. Y como no todos los oficios necesarios para la vida se adaptan de igual manera a los hombres y a las mujeres, sino que unos convienen más al hombre, como arar, edificar, y otros a la mujer, como hilar, bordar y cosas parecidas, de ahí que sea necesaria la unión de los dos." (Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 2).

Así, la mutua comunión de obras es de inclinación natural, es decir es necesaria. Pero parece entenderse que el que haya unas actividades propias del hombre y otras de la mujer, es conveniente, es decir es más acorde con la naturaleza. A la mujer le corresponde el ámbito doméstico, al interior del hogar, es decir la crianza. Otra acepción posible al término latino referido *edurare*, es acostumbrar al trabajo, es decir la madre tiene la labor inmediata que forma al hijo para la vida cotidiana. El padre por el contrario tiene la misión de enseñar, o también instruirlo, sobre todo en todas las cosas exteriores al hogar.

Se corrobora la visión con una cita atribuida a Platón, pues:

“Y Platón en el *Menón* dice que es virtud de la esposa gobernar correctamente la casa, y mientras cuida las cosas domésticas obedecer al varón.”²⁷⁰

Con la autoridad de Platón, De la Vera Cruz apoya su dicho. Sin embargo, no parece que se refieran al tema en los mismos términos, puesto que la platónica, resulta una prescripción directa, donde no se deja un espacio para disentir o alguna opción distinta.

Contrastando la manera de entender la comunión de obras en Alonso de la Vera Cruz, notamos que en relación a Francisco de Vitoria existe una diferencia pues Vitoria hace una breve referencia al amor que debe existir entre los esposos cuando habla de lo que Alonso de la Vera Cruz llama comunión de obras. Es necesario, aparte del derecho a la unión, que el matrimonio consista en una obligación mutua y además perpetua entre un determinado hombre y una determinada mujer. Sin esta no se alcanzan los fines del matrimonio, entre ellos la ayuda mutua:

“No se prestarían tampoco mutuamente ayuda ni servicios, porque éstos necesitan del amor, el cual no puede existir entre varón y mujer si ésta se junta con otros hombres y aquél con otras mujeres.”²⁷¹

²⁷⁰ “*Et Plato in Menone dicit uxoriā esse uirtutem domum recte gubernare, dum custodit domestica, uiroque oboedire.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

²⁷¹ Vitoria, F., *Sobre el matrimonio*, n. 3.

La referencia es breve con lo cual se constata que el amor no es un tema que en el siglo XVI esté vinculado necesariamente a las consideraciones sobre la naturaleza y sentido del matrimonio.

La objeción decisiva: las cosas que son naturales son iguales entre todos.

Hasta aquí hemos podido seguir el curso de la argumentación que es muy similar al de Francisco de Vitoria, con los mismos argumentos aunque desarrollados con mayor amplitud. Sin embargo a partir de la siguiente objeción Alonso de la Vera Cruz procede con independencia, pues el contexto y la finalidad de su disertación son distintos a la *Relección* de Vitoria. Para el agustino la investigación más importante recae ahora en la universalidad de las cosas naturales que se encontrarían presentes en todos los pueblos, entre ellos el matrimonio en cuanto a las determinaciones procedentes de la ley natural. Vitoria en cambio continúa su argumentación planteando las dudas sobre las condiciones del matrimonio legítimo como el consenso, los impedimentos, etc.; un discurso que si bien también se desarrolla a partir de las consideraciones esenciales del matrimonio, está inmerso en unas coordenadas culturales comunes y bien establecidas, puestas en duda por el problema matrimonial de Enrique VIII en un tema solamente: la potestad de la Iglesia en el ámbito matrimonial.

Con respecto a la argumentación de De la Vera Cruz, hasta aquí se ha analizado el carácter *natural* del matrimonio según su definición y comprobándolo de acuerdo a sus dos fines. Sin embargo quedan por esclarecerse algunas posibles impugnaciones, de ellas la más importante según mi opinión, es la que se refiere al carácter *universal* de aquello que es *natural* en el hombre.

“Contra esto puede objetarse, porque las cosas que son naturales son las mismas entre todos, pero el matrimonio no es del mismo modo entre todos, porque según las diversas condiciones de los hombres se puede contraer de modo diverso y tantos son diversos los ritos como las ceremonias para contraer matrimonio, como

es evidente en *extra, de sponsalibus c. De Francia*; por tanto no es natural el matrimonio.”²⁷²

El matrimonio en cada cultura se presenta de manera distinta, en cuanto a las ceremonias, pero también en cuanto a las características del matrimonio mismo, como la poligamia, la disolubilidad, etc. En la época esto era más que patente, pues el contacto con los naturales del Nuevo Mundo expuso costumbres originarias, opuestas a las practicadas en Europa.

De la Vera Cruz, plantea la objeción que de acuerdo a las distintas condiciones entre los hombres, el matrimonio se contrae de diversos modos, y con ritos distintos por lo tanto, parece que no hay uniformidad, y por ello no puede ser natural.

“(…) el matrimonio no es del mismo modo entre todos, porque según las diversas condiciones de los hombres se puede contraer de modo diverso y tantos son diversos los ritos como las ceremonias para contraer matrimonio como es evidente en *extra, de sponsalibus c. De Francia*; por tanto no es natural el matrimonio.”²⁷³

En la respuesta se introduce la distinción que a lo largo de la obra será fundamental, y que es la diferencia entre los primeros principios de derecho natural y los preceptos que de ellos podrían deducirse. Los primeros principios son comunes a todos, pero los preceptos segundos no. Ahora bien la razón por la cual estos preceptos son cambiantes, es que la misma naturaleza del hombre tiene variaciones:

²⁷² “*Contra ista obiici potest, quia quae naturalia sunt, eadem sunt apud omnes, sed matrimonium non est eodem modo apud omnes, quia secundum diuersas conditiones hominum, diuersi modo contrahitur, et diuersi sunt ritus et caeremoniae in matrimonio contrahendo, ut patet extra, de sponsali. c. De Francia. Ergo non est matrimonium naturale.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

²⁷³ [...] “*matrimonium non est eodem modo apud omnes, quia secundum diuersas conditiones hominum, diuersi modo contrahitur, et diuersi sunt ritus et caeremoniae in matrimonio contrahendo, ut patet extra, de sponsali. c. De Francia. Ergo non est matrimonium naturale.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

“La naturaleza humana no es inmóvil como la divina, así dice Aristóteles.²⁷⁴ Y por esto algunas cosas que son convenientes al hombre según su naturaleza racional, no se encuentran iguales entre todos porque no son primeros principios de derecho natural, como por ejemplo: lo que no quieras para ti no hagas a otro y cosas semejantes. Por esto en estas cosas que se deducen de esos principios (como es el vínculo indisoluble del matrimonio) puede haber variación, según las diversas épocas o en cuanto a las diversas naciones, lo cual no puede acontecer en los primeros principios conocidos por sí mismos.”²⁷⁵

La afirmación que Alonso de la Vera Cruz cita aquí es de suma importancia, pues está diciendo que la naturaleza cambia. Se puede entender que se refiere a las distintas condiciones en las que a través de los tiempos o a lo largo de los distintos territorios, el hombre ha tenido que vivir, pero esto no genera un cambio de naturaleza, sino un cambio en las condiciones a las que está sometida la naturaleza humana, que es una cosa muy diferente. Si lo entendemos del último modo, sería decir que la naturaleza cambia, solamente en tanto cambian las circunstancias a las que se debe adaptar el hombre, se trata de un cambio accidental. Sin embargo, no habría que pensar una diferencia de naturaleza, cuando se trata de diferencias en las condiciones externas, y sin embargo, De la Vera Cruz, la afirma.

Hay pues, una discrepancia en las cosas que son convenientes entre los hombres y la causa de esto es la naturaleza móvil del ser humano. La referencia a la *Ética* de Aristóteles, en la que se apoya esta afirmación, trata el tema del placer y la pena, sobre la continencia y la incontinencia. Hay placeres agradables por naturaleza y son aquellos que son producidos por las cosas que estimulan la acción de la naturaleza saludable. Pues existen otros placeres que son como el

²⁷⁴ Aristoteles. 7. ethica. cap. 14; Matth. 7.

²⁷⁵ “*Natura humana non est immobilis sicut diuina, ut Aristoteles dicit. Et ob id, aliqua quae sunt homini conuenientia secundum naturam rationalem, non reperiuntur eadem apud omnes cum non sint prima principia iuris naturae, sicut: Quod tibi non uis, alteri non facias, et similia. Ob id in his quae ex istis principiis deducuntur (quale est matrimonii uinculum indissolubile) potest contingere uariatio, secundum diuersa tempora, uel circa diuersas nationes, quod in primis ipsis principiis per se notis non potest contingere.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

remedio a una pena. Los que son producidos no para aliviar un dolor, sino por la misma naturaleza saludable, y se derivan de las cosas que son agradables por naturaleza.

Sin embargo, hace una aclaración, pues aún en estas cosas que son agradables por naturaleza, no siempre existe la misma disposición:

“Pero no hay nada que sea siempre agradable porque no somos simples en nuestra naturaleza, sino que hay en nosotros un segundo elemento, en virtud del cual somos corruptibles, de modo que, si uno de los dos elementos hace algo, para el otro elemento natural esto es contrario a la naturaleza, y cuando ambos elementos están en estado de equilibrio, la acción realizada no parece ni penosa ni agradable; puesto que, si la naturaleza de algún ser fuera simple, para él la misma acción sería siempre la más agradable. Por eso la divinidad goza siempre de un placer uno y simple; pues no solo hay un actividad del movimiento, sino también una actividad de la inmovilidad, y el placer está más en el reposo que en el movimiento. Pero “el cambio de todas las cosas es dulce”, según dice el poeta, a causa de cierta perversión: pues igual que es el hombre vicioso el que es fácilmente mudable, también es viciosa la naturaleza que necesita cambio; no es, en efecto, ni simple, ni buena.”²⁷⁶

Es difícil saber si De la Vera Cruz, asumió todo el contenido de la cita, pues hay cosas que son difíciles de aceptar para un pensamiento cristiano, en el que se enmarca el fraile agustino. Como el hecho de que la naturaleza humana no sea buena, por requerir el cambio; la visión cristiana aceptaría que la naturaleza no es buena, pero a causa del pecado, y por tanto no es mala de manera originaria, pues en la creación del hombre está el reconocimiento de su bondad intrínseca. Por ello es claro que De la Vera Cruz toma el sentido de la argumentación que le es útil.

Ahora bien, la afirmación crucial en este momento, es el reconocimiento de que la naturaleza humana no es simple debido a que existe en nosotros un segundo elemento que nos hace corruptibles. La corrupción proviene de la materialidad del

²⁷⁶ *Ética*, 7, c. 14, 1154b, 30.

cuerpo. En la cita, Aristóteles parece aceptar que exista entre ambos elementos, tendencias contrarias que causan distintos estados ya sea agradables o de pena. Cuando se presenta el equilibrio se caracteriza por no sentir ni placer ni dolor. Es notable un cierto eco de la filosofía platónica en este punto de la argumentación.

No hay por lo tanto una sola actividad que sea siempre agradable en el hombre, y no parece que sea porque el equilibrio sea algo difícil de conseguir, al contrario en el equilibrio, no existe lo placentero. Si no existe esa actividad, es porque la naturaleza humana no es simple, y en este pasaje de la *Ética*, se trasluce una posición contraria en ambos elementos. El pasaje, por otro lado, no es una explicación acabada de la composición del hombre, por lo tanto se reserva una cierta oscuridad en el tema.

Se puede señalar que el texto aristotélico no trata el mismo tema que el de Alonso de la Vera Cruz, me parece que no sólo se presenta aquí esta situación.

Existe un argumento similar en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda en su obra *Del rito de las nupcias y de la dispensa*. Trataremos de precisarlo para descubrir las aproximaciones y discrepancias con el argumento que acabamos de analizar, a fin de comprender mejor lo que fray Alonso propone. Ginés de Sepúlveda comienza preguntándose si es posible que el Papa dispense en ley natural, y responde que sí y que además lo hace a partir de su propia autoridad²⁷⁷. Acto seguido, se propone mitigar la conclusión a la que ha llegado, pues afirmarlo sin más, daría al Papa una autoridad descomunal²⁷⁸. Para aminorar la afirmación,

²⁷⁷ Alonso de la Vera Cruz discrepa de esto, el Papa si dispensa lo hace solo a partir de lo que Cristo dijo, es decir lo hace por la autoridad de Cristo y no por la suya. Tendremos oportunidad de mostrarlo en el capítulo 3.

²⁷⁸ La objeción que alguno podría hacerle: “¡Cuán inmensa e increíble nos dices tú que es la potestad del pontífice!; ¿puede haber un hombre al que le esté permitido lo que apenas al Dios inmortal le fue otorgado, poder trastocar la naturaleza invirtiendo sus leyes? (...), o ¡qué locura, qué temeridad tan impía es arrogarse esto un hombre mortal o atribuirle a otro que pueda tener mayor clarividencia que la divina sabiduría dictando leyes!” Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 9, 1.

Sepúlveda se decide por un lado a afirmar que la intención en un pontífice no sería traicionar a la naturaleza, por ello, sólo dictaría leyes adecuadas si

“ya sea al crearlas, ya al mitigarlas, lo mismo que los demás príncipes, así también el pontífice siguiese la naturaleza intacta como la mejor guía posible y como muy hábil maestra y tuviese la mirada puesta en las leyes divinas”²⁷⁹.

Por lo tanto, para tener las leyes más justas lo propio del pontífice es seguir la ley divina, con ello le da una limitante aunque se cuida mucho de declarar que esto le reste potestad al Papa²⁸⁰. Por otro lado, suaviza la fuerza del pontífice afirmando que la naturaleza misma no es infalible, por ello sus leyes tampoco tendrían que serlo; la variación de la naturaleza, se manifiesta en los defectos, las monstruosidades que se dan en los animales, plantas, etc.²⁸¹ Si la naturaleza es variable, no es que el Papa dispensaría algo de validez absoluta, sino algo que en sí ya posee excepciones, por eso la potestad de dispensar no es una cosa desproporcionada²⁸².

La naturaleza por tanto no es invariable en su curso, ella misma no tiene una fuerza y firmeza absolutas, la prueba se encuentra en los defectos que manifiestan

²⁷⁹ Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 9, 2.

²⁸⁰ No olvidemos que está defendiendo precisamente la autoridad papal frente a Enrique VIII.

²⁸¹ “Vamos a ver, para que no parezca que estamos doblegando la naturaleza a la ligera y sin fundamento: ¿es que creemos, acaso, que su fuerza y su firmeza son tan grandes que ninguna circunstancia puede impedir su curso, o desviarlo a un sentido distinto de aquel al que se encaminaba inicialmente – en una palabra, que nunca ella misma puede cometer una falta –, hasta el extremo de considerar nosotros sus leyes siempre ciertas, estables, invariables y de sempiterna rectitud?” La naturaleza por tanto no es invariable en su curso, ella misma no tiene una fuerza y firmeza absolutas, la prueba se encuentra en los mismos defectos. “Pues sí, pero aunque es completamente natural que el hombre genere al hombre y el caballo al caballo, sin embargo, a veces vemos que de ellos mismos nacen algunos monstruos que distan bastante del aspecto humano y de la constitución del caballo; y aunque la naturaleza quiere que del trigo salga trigo y cebada de la cebada, sin embargo, en muchas ocasiones, se observa que ésta degenera en avena y el otro en espadaña, hechos que los filósofos denominan, con razón, faltas de la naturaleza.” Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 11, 1-2.

²⁸² “Así pues, dado que es condición de ciertas leyes naturales no resultar adecuadas para todos los momentos y hombres, nada hay de sorprendente si la potestad pontificia tiene también dominio sobre ellas, cuando tales ocasiones se presentan, no para actuar en sentido opuesto estableciendo una ley contraria o anulando alguna de aquellas, – esto sería actuar invertir la naturaleza (...) –, sino para que presentándose esas ocasiones que dijimos, exceptúe a quien convenga de la ley general de la naturaleza mediante una interpretación que llamamos dispensa.” Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 11, 6.

su carácter falible. Lo natural por tanto no puede entenderse como lo inmutable y siempre inalterable, el carácter de lo natural es otro, a saber, lo que tiene fuerza por propia iniciativa. Esta es la concepción de Sepúlveda, por lo demás bastante aristotélica. Los filósofos que consideran que los defectos son faltas de la naturaleza, manifiestan una concepción estática de ella, ellos

“quieren que como natural se entienda exclusivamente no lo que sucede siempre con una especie de perpetua invariabilidad – a excepción de Dios y de los seres celestiales, esto no les ha sido otorgado así a muchas naturalezas –, sino lo que sucede generalmente; lo cual es hasta tal punto cierto en las cosas que se dicen ser justas por naturaleza que, por esto mismo, algunos de los viejos filósofos creyeron que no había nada justo por naturaleza, porque de aquellas cosas que se dicen ser tales no vieron nada que no se encontrase en alguna ocasión que era injusto.”²⁸³

Sepúlveda está afirmando que no existe nada que siempre y en todos los casos sea justo. Contrasta esta realidad cambiante con la invariabilidad divina y de las criaturas celestiales, pero al mundo terreno le ha sido otorgado una naturaleza distinta, mutable, que hace que no exista nada justo que en algún momento no sea injusto. Por ello la razón de lo justo por naturaleza debe ser otra:

“Aristóteles, muy sutil intérprete de las cosas, refuta la opinión de éstos y enseña que es justo por naturaleza lo siguiente: no lo que siempre tiene la misma fuerza, sino lo que la tiene en cualquier lugar por propia iniciativa, no por creencia de los hombres, y lo que es justo en gran parte.”²⁸⁴

Sin dejar de considerar que lo justo por naturaleza es lo que tiene cierta generalidad, la más fundamental razón es que lo justo por naturaleza es justo por

²⁸³ Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 11, 4.

²⁸⁴ Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 11, 4. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134b, 20-21.

sí mismo. La universalidad de lo justo por naturaleza no existe de manera absoluta, por ello no es el criterio para reconocerlo²⁸⁵.

De la Vera Cruz recurre igualmente a la variación inherente de la naturaleza, específicamente de la naturaleza terrenal. Pero si bien Sepúlveda hacía esto la causa de la excepción, fray Alonso la hace la razón de la variabilidad. En Sepúlveda es fruto de un error en la naturaleza, pues lo explica como sucede en los defectos o cuestiones monstruosas, y además explicando la dispensa, una vez más una cuestión de excepción. En Alonso de la Vera Cruz no se trata de la excepción, como una concesión, en el sentido de una anomalía o anormalidad, una variación debida al error de la naturaleza. Sino que De la Vera Cruz toma otro argumento sobre la naturaleza humana que no es simple como la divina, no porque en ella existan los defectos y las monstruosidades, sino porque tiene una tendencia constitutiva y natural al movimiento²⁸⁶. Si lo consideramos absolutamente, la naturaleza humana no posee la perfección de la divina, y por eso es mudable, esta es una herencia de la cosmovisión griega, que al mismo tiempo se acopla a la cosmovisión cristiana sobre la perfección absoluta de Dios. Pero en sí misma, la naturaleza humana en el pensamiento alonsino no se considera defectuosa por su movilidad.

Ya que la naturaleza humana está hecha para el cambio, no puede ser que las actividades que son convenientes para el hombre según su naturaleza racional, sean de la misma forma en todos, confluyan en una misma y única manera de realizarse. Este es el paso fundamental en De la Vera Cruz y la esencia de lo que quiere afirmar. Su intención es establecer una causa filosófica de la diversidad en el hombre en su naturaleza compuesta, que hace que unos tiendan a unas actividades y otros las realicen de manera diversa. Ante esto no existe un juicio

²⁸⁵ El ejemplo clásico es la devolución de los depósitos que la mayoría de las veces es justo, pero en algún caso se vuelve indebido por las circunstancias, por ejemplo cuando lo que se devuelve será utilizado contra la patria.

²⁸⁶ Lo ejemplifica con la referencia aristotélica que se refiere a la naturaleza cambiante de las cosas placenteras en el hombre, no por defectos, sino porque la facultad apetitiva de suyo es mutable.

descalificativo, sino la constatación de que es así, y que esto es conveniente, es decir, conforme a la naturaleza y por eso, útil y eficaz.

Ahora bien, a partir de la naturaleza cambiante, parece afirmar que también lo que es según la naturaleza racional es cambiante. Habría que ver si este paso se justifica completamente.

Los primeros principios del derecho natural.

La distinción entre primeros principios de la ley natural y los preceptos derivados de ellos, es decisiva para entender la diversidad o variación entre los hombres. Pues, estos segundos preceptos, aún cuando son convenientes para el hombre según la naturaleza racional, no se hallan iguales entre todos, pues los únicos preceptos que son verdaderamente universales son los primeros principios, evidentes para todos. Sucede aquí como en el campo del conocimiento, donde la aprehensión de los primeros principios del conocimiento se da de forma inmediata y universal. Sin embargo estos primeros principios en el ámbito moral, son lo más universal, son preceptos que guían de manera general el actuar. Son universales, no sólo en cuanto a su alcance en todos los hombres, sino que no descienden a las acciones concretas, sino como principios generales que inspiran la acción moral, un ejemplo es: “lo que para ti no deseas, no hagas a otro”. Se trata de un precepto presente en varias de las grandes religiones del mundo, con lo cual muestra un significativo carácter universal²⁸⁷.

En cambio, sucede que los preceptos derivados, que se refieren de manera más concreta a las acciones particulares humanas, afirma Alonso, puede ocurrir variación según los distintos tiempos o respecto a las diversas naciones, pues no se trata de principios conocidos por sí mismos. Es decir, es razonable a causa de la naturaleza humana que el matrimonio sea indisoluble, y es también conveniente

²⁸⁷ Un estudio en el que se trata esta cuestión es Vigna, Carmelo y Zanardo, Susy, comp., *La regola d'oro come ética universale*, Vita e pensiero, Milán, 2005. T. Tatransky elenca la presencia de esta máxima en la tradición ebraico-cristiana, el Islam, en filósofos como Pascal y Kant, en TATRANSKY T., *Sul volume “La regola d'oro come etica universale”*, in “*Nuova Umanità*”, XXVIII (2006/5) 167, pp. 643-659.

que así sea, pero no es evidente para todos los pueblos, y por ello puede darse la diversidad. Lo que de hecho no sucede en los primeros principios.

Abunda sobre el tema de la indisolubilidad matrimonial:

“Porque el que esta unión indisoluble sea necesaria para engendrar la prole no es de tal manera manifiesto, sino se deduce de las cosas manifiestas²⁸⁸, porque, si no debe hacerse mal a nadie, y se sigue un mal para la prole en el caso de que los padres no estén obligados mutuamente, porque no se educa de la manera debida, como se dijo, en consecuencia la indisolubilidad del matrimonio es necesaria.”²⁸⁹

La indisolubilidad del matrimonio es necesaria en virtud del bien de los hijos, como se dijo antes, pero de hecho puede ocurrir variación entre diversas naciones y tiempos.

No debemos olvidar que estaba presente el tema del matrimonio natural entre los indígenas, y no sólo ese, pues no es sino hasta el Concilio de Trento (celebrado después de la primera edición de la obra), que se desechan definitivamente todas las posibles causas de divorcio en la Iglesia Católica, que si bien desde siempre conservó un espíritu de indisolubilidad en el matrimonio, de hecho sí conservaba algunos casos en los que se podía practicar un cierto divorcio. Por tanto es claro que incluso en la Iglesia no siempre se vio con la misma fuerza la existencia de un vínculo claramente indisoluble. Sólo en Trento se pronuncia con carácter de canon irreversible.

La conclusión de este argumento es esta, pues de lo dicho hasta ahora, concluye que esta variación no es inconveniente.

“Y por esto no es inconveniente que según diversos estados y condiciones de los pueblos el matrimonio varíe no solo en cuanto a las ceremonias (como se dice en

²⁸⁸ En el margen: *Summa Theologiae* 1. 2. q. 94. ar. 4 & 5. Abulé. sup. Matth. c. 19. q. 30. in sol. ad. 3. & q. 33. ad. 1.

²⁸⁹ “*Siquidem quod ista coniunctio indissolubilis, sit necessaria ad prolem generandam, non est ita manifestum, sed ex manifestis de ducitur, quia si nulli malum est faciendum, et ex hoc quod parentes non mutuo obligantur, malum prolis sequitur quia non debite educatur, ut dictum est, ergo matrimonii indissolubilitas est necessaria.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

Extra de sponsalibus. C. De Francia) sino también en cuanto a las cosas sustanciales²⁹⁰, como el que algún pueblo ponga pluralidad [de esposas] en el matrimonio y otro unidad, y algún otro indisolubilidad, en tanto que otros conceden el repudio.”²⁹¹

La primera objeción hecha a la existencia de matrimonio natural y que consiste en la constatación de que el matrimonio no se da de la misma forma entre todos los hombres, contradiciendo por ello la convicción de que lo natural es lo mismo entre todos; es resuelta cuando se considera igualmente que la naturaleza humana no es simple, ni uniforme, por ello puede haber variación.

Segunda respuesta.

En segundo lugar, el matrimonio es natural a pesar de no ser el mismo en todos los pueblos porque es necesario distinguir el contrato o la mutua obligación, que es la parte esencial del matrimonio, de la infinita diversidad de celebraciones con las que una pareja se une en matrimonio, que constituye la parte accidental.

“En el matrimonio deben considerarse dos cosas, a saber el contrato o mutua obligación, que es esencial en el matrimonio. Y puede considerarse el modo en el que ese contrato se celebra y que ciertamente es accidental. En cuanto a lo primero, permanece invariable e inmutable porque todos entienden por matrimonio aquel contrato para obligarse mutuamente, aunque después acontezca que un varón reciba a otra, o que dé el libelo de repudio a la primera.”²⁹²

²⁹⁰ En el margen: *Abulen. c. 19. Mat. q. 28*

²⁹¹ “*Et ob hoc non est inconueniens quod secundum diuersos status et conditiones gentium uarietur matrimonium, non solum quantum ad caeremonialia (sicut dicitur extra. de sponsalibus. c. de Francia) sed etiam quantum ad substantialia, ut quod aliqua gens ponat in matrimonio pluralitatem et alia unitatem, et quídam indissolubilitatem, alii concedant repudium.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 22.

²⁹² “*In matrimonio duo sunt consideranda, scilicet contractus seu mutua obligatio, quod est essenziale in matrimonio. Et potest considerari modus, quo iste contractus celebratur quod quidem accidentale est. Quantum ad primum, inuariabile et immutabile manet, quia per matrimonium omnes intelligunt illum contractum mutuo se obligandi, licet postea contingat, quod uir aliam recipiat, uel quod primae det libellum repudii.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 23.

Alonso de la Vera Cruz hace abstracción de todos los elementos ajenos al contrato mismo, haciendo ver que al menos en todos los pueblos se entiende como matrimonio el convenio o acuerdo por el que un hombre y una mujer se obligan a cumplir ciertas condiciones, condiciones que ya se han apuntado y en las que están implicadas la tendencia a la procreación y la mutua convivencia²⁹³. Esto es lo esencial al matrimonio, y una vez que existe este contrato, pueden agregársele elementos accidentales – así califica al hecho de que el varón reciba a otra mujer (poligamia) o bien que exista el libelo de repudio (aceptación del divorcio) – , aún en estos casos, los elementos accidentales no afectan el núcleo esencial, pues basta que haya existido la voluntad de mutua obligación²⁹⁴. Sin embargo con respecto a la voluntad de separarse, hace esta aclaración:

“Pues si todas las cosas fuesen y perseverasen del mismo modo como en el principio, no acontecería la separación. Por ello la separación acontece por accidente, pues si llegaran por propio albedrío al pacto de separación o repudio, después de la venida de Cristo, no existiría el matrimonio, como se muestra en *Extra. De conditionibus appositis. c.p. finali.*”²⁹⁵

El pasaje es un poco oscuro, pues parece decir que cuando la voluntad de separarse existe desde el inicio no se cumple con la naturaleza del matrimonio,

²⁹³ También Francisco de Vitoria define el matrimonio a partir de la mutua obligación que se establece por un contrato. “Por eso digo que, aparte de aquel derecho a la unión, debe haber en el matrimonio una obligación mutua y además perpetua entre determinado hombre y determinada mujer para la procreación de los hijos.” Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 3. La prueba está en la consideración teleológica del matrimonio, como lo ha argumentado también De la Vera Cruz, sin esta mutua obligación no se realizan los fines del matrimonio y con ella sí, luego es necesaria; la mutua obligación es parte de su esencia.

²⁹⁴ De hecho así se entendió en el derecho canónico de la Iglesia: fueron los Papas Paulo III y Pío V quienes resolvieron que cuando una persona que vivía en poligamia en su gentilidad, con alguna mujer habría contraído matrimonio natural, por lo que era necesario indagar con cuál. No es que la intención poligámica hubiera invalidado el matrimonio natural. Por ello se indicaba que sería probablemente la primera y por tanto con esa solo debía seguir conviviendo. Si no recordaba cuál era la primera, o hubo varias simultáneamente, se le dio la facultad de escoger entre las varias esposas, pero no se le dio oportunidad de otro matrimonio, pues con alguna de ellas había contraído matrimonio natural.

²⁹⁵ “*Nam si omnia essent et perseuerarent eodem modo sicut in principio, non contingeret dissolutio. Ob id per accidens contingit discessio. Nam si in pactum ducerent discessum pro libito, uel repudium, post Christi aduentum, non esset matrimonium, ut patet, extra. De conditionibus appositis. ca. finali.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 23.

pues en realidad por libre voluntad están deseando la separación aunque esta se dará posteriormente, por tanto no tendrían una real voluntad de permanencia. El problema es complejo, puesto que en otras consideraciones se sabe que para que se efectúe el matrimonio natural no es necesario querer que el matrimonio sea totalmente indisoluble, sino que basta una cierta voluntad de permanencia²⁹⁶. Aquí en cambio, Alonso ubica su observación en el contexto de la *ley nueva*, es decir de lo prescrito por la Iglesia cuando dice *después de la venida de Cristo*, así el matrimonio cristiano no es compatible con la voluntad de separación, por ello existiendo dicha voluntad después de la venida de Cristo no existiría matrimonio.

Ahora bien, la segunda respuesta se concentra a partir de aquí, pues habiendo establecido lo esencial del matrimonio que es el contrato para obligarse mutuamente existente de alguna manera en todos los pueblos, el modo de contraer puede ser infinitamente variable y de ello no hay ciencia, puesto que al ser accidental no admite reglas.

Es curioso que como resultado de esta aclaración la poligamia no parezca tan grave, o al menos no afecte la esencia del matrimonio natural según lo dicho por De la Vera Cruz; en cambio resulta más pernicioso tener la voluntad de separarse al momento de contraer nupcias, pues es justo la intención de una obligación mutua y constante, la actitud que hace al matrimonio incluso el matrimonio meramente natural, aunque solo invalide en el caso de la ley nueva después de Cristo.

Entre los pueblos de indios existió gran diversidad de costumbres sobre la manera de celebrarse el matrimonio,

“Así en el Nuevo Orbe en cada una de las provincias había uno y otro modo de contraer matrimonio. Más aún, en una misma provincia había diversos modos

²⁹⁶ Así lo dirá Fray Alonso en los artículos 6 y 7 de la segunda parte del *Speculum*, sin embargo es importante notar que se trata de matrimonio natural y esta referencia da un salto y comienza a hablar del matrimonio según lo delineó Cristo. Alonso de la Vera Cruz no revuelve los dos ámbitos.

según la diversidad de personas, de los cuales tratará la exposición en la segunda parte, art. 3.”²⁹⁷

Una aclaración añadida, la presencia constante de Miguel de Medina.

Es notable que entre los textos que fray Alonso añade en las ediciones posteriores al Concilio de Trento constantemente hace referencia al libro sobre el celibato de Miguel de Medina. Este libro debió causar una gran impresión en el fraile agustino pues es continuo el diálogo que establece con lo ahí expuesto, siente la necesidad de esclarecer la relación entre lo que él mismo dice y lo que Medina expone en su *De celibatu*, tendremos oportunidad de hacerlo notar a lo largo de la exposición²⁹⁸.

²⁹⁷ “*Sic in nouo orbe in unaquaque prouincia erat alius et alius modus contrahendi. Immo in una et eadem secundum diuersitatem personarum, de quibus erit sermo in secunda parte, +arti. 3.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 23. El artículo 3 de la segunda parte, aquí referido se titula “Si acaso había matrimonio cuando en el modo de contraerlo, según sus costumbres, no se pronunciaba el consenso”, en él da cuenta de los modos de celebrarse el matrimonio, en especial entre los habitantes de Michoacán, refiriendo incluso las palabras de consenso en lengua tarasca. El caso extremo es cuando los indios se unían sin que hubiera ninguna palabra de por medio, en este caso, concluye fray Alonso, no existirá matrimonio alguno. Es decir, la infinita variedad de formas de celebrarse la unión tiene ciertamente como límite que la voluntad de unirse sea de tal manera manifiesta que dé certeza.

²⁹⁸ Miguel de Medina (1489-1578) religioso franciscano, fue discípulo de Alfonso de Castro y escotista como él; estudió humanidades en Córdoba, en Alcalá y se doctoró en Toledo, conoció a la perfección las lenguas latina, griega, hebrea y caldea. Fue profesor de la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá desde 1558 y fue enviado al Concilio de Trento representando a esta Universidad cuando Felipe II solicitó la presencia de uno de sus doctores. Abreviando otros datos interesantes de su biografía, (para conocer la biografía de Miguel de Medina, se puede acudir a *Místicos franciscanos españoles*, tomo II, introd. de Juan Bautista Gomis, O.F.M., BAC, Madrid, 1948, pp. 763-766, y a Buenaventura Oromí, *Los franciscanos españoles en el concilio de Trento*, en *Verdad y Vida*, n. 15 (1946), pp. 492-505, Madrid.) nos interesa destacar que al final de su vida Medina se vio involucrado en un proceso ante el Tribunal de la Inquisición, pues escribió contra Domingo de Soto en defensa de Juan Fero (o también Johann Wild, 1494-1554), siendo por ello detenido en 1572, e iniciándose un proceso que se prolongará por seis años. “El trabajo del Maestro Fr. Miguel de Medina en defensa de Fr. Juan Fero (Wild) habíalo emprendido por encargo del inquisidor general de España, Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, y salió «con la aprobación de Fr. Luis de León, ilustre agustiniano, y de otros doctores». Pero como sus enemigos eran grandes y poderosos, sucumbió. Menos mal que el Sacro Tribunal, aunque tarde, hízole justicia, declarando su inocencia después de haber fallecido.” (*Místicos franciscanos españoles*, tomo II, introd. de Juan Bautista Gomis, O. F. M., BAC, Madrid, 1948, pp. 764-765.) La obra en la que Medina defiende a Juan Fero es: *Apologia Ioannis Feri in qua septem et sexaginta loca commentariorum in Ioannem, quæ antea quidam calumniatus fuerat ... restituuntur. Recusa & opera P. Agricolæ repurgata*, Mogunt., 1572.

Luis de León, que padeció su propio proceso inquisitorial de 1571 a 1576, es quien aprueba esta obra que después traerá dificultades a Miguel de Medina, en ese momento la Inquisición vivía un período de feroz persecución atizado por el peligro de la Reforma Protestante, por ello centrándose en el tema de la correcta interpretación de las Escrituras. En el caso de Medina y de Juan Fero la

Ahora bien, el libro *De Celibato*, tan citado por Alonso, es muy probablemente *De sacrorum hominum continentia*, editado en Venecia en 1569²⁹⁹. Alonso de la Vera Cruz se encontraba en España cuando Medina edita su obra, y seguramente la estudia inmediatamente pues ya para 1571 – año en que se sale el Apéndice al *Speculum Coniugiorum* –, aparecen incorporadas toda la serie de referencias al *De Celibato*, dando muestra del interés que tenía Vera Cruz en actualizar sus obras para ser editadas en Europa.

En este punto de la argumentación, considera necesario preguntarse si el matrimonio es de derecho natural o bien, de derecho de gentes, lo resuelve diciendo que quizá es una cuestión de nombre solamente, pues en el fondo la opinión común coincide en entender lo mismo que antes se ha declarado sobre el derecho natural. Miguel de Medina en cambio, *prueba*, dice Alonso, que es de derecho de gentes.

“Pero teniendo en consideración otra cosa, Miguel de Medina en su libro que trata sobre el celibato, prueba que es de derecho de gentes, *lib. 4. controuersia pri. c.9.*”³⁰⁰

controversia gira en torno al Evangelio de San Juan, y las cartas paulinas. (La obra de Juan Fero que mereció la apología de Miguel de Medina, es: *F. Ioannis Feri ... in sacrosanctum Iesu Christi secundum Ioannem Evangelium commentaria, nunc denuo per M. Medinam repurgata. Accessit eiusdem authoris Paulinae Epistol[ae] ad Romanos interpretatio, per eundem expolita.*, Compluti, 1569. (Se vuelve a editar en Alcalá, en la edición Compluti de 1578) Ambas ediciones se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Oxford.)

²⁹⁹ En el repertorio de obras de Miguel de Medina, solamente existe este título referido a la continencia. Actualmente se resguarda un ejemplar en la Biblioteca de Oxford.

³⁰⁰ “*Matrimonium sit naturale sicut de iure gentium dici debet, forte de nomine quaestio est. Nam communis opinio de iure naturali dicit ad sensum declaratum. Sed aliam considerationem habendo, Michael de Medina in suo de celibatu, de iure gentium esse probat. lib. 4. controuersia pri. c. 9.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 23. Es claro que le interesa esclarecer las posibles discrepancias con Medina, quizá en esos años (1569-1571) Medina fuera uno de los teólogos españoles de más renombre que hayan participado en el Concilio de Trento, me parece también que Alonso se sentía especialmente afín al planteamiento de Miguel de Medina.

Segunda objeción.

Se trata de una objeción según la cual, lo natural sería solamente aquello que compartimos con los animales, es decir aquello que la naturaleza enseña de forma instintiva:

“puede objetarse contra la determinación, que es de derecho natural lo que la naturaleza enseña a todos los animales, pero el matrimonio no existe entre todos los animales, porque en algunos existe la unión de macho y de hembra sin matrimonio, por tanto no es de derecho natural.”³⁰¹

Debido a la variedad de significados que tiene el término naturaleza, es importante definir con precisión cuál es el contenido que fray Alonso está considerando aquí. Efectivamente la objeción es posible, y de hecho desde el inicio del concepto y también actualmente, una de las concepciones más fuertes de naturaleza se refiere al conjunto de los seres materiales, vivos o inertes, que están en el mundo y que conforman todo un universo de seres, fenómenos e incluso leyes que actúan por sí mismos. Este conjunto estaría representado por lo *no humano*, pues se caracterizan justamente por existir sin una intervención dirigida por el hombre, sin embargo, también podría considerarse al hombre perteneciente a este mundo, en la medida en que hacemos abstracción de sus facultades superiores, inteligencia y voluntad, y consideramos la naturaleza común con los animales³⁰².

³⁰¹ [...] “*potest obiici contra determinationem. Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit, sed matrimonium non est in omnibus animalibus, cum in quibusdam sit coniunctio maris et feminae sine matrimonio, ergo non est de iure naturali.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 23.

³⁰² Juan Manuel Burgos hace un repaso de tres corrientes de pensamiento que definen la naturaleza desde puntos de vista distintos y que son el naturalismo, la filosofía clásica y el culturalismo. La objeción que De la Vera Cruz plantea aquí puede identificarse con la visión moderna sostenida por el naturalismo, según la cual “la naturaleza es, simplemente, el conjunto de lo que existe y que posee en su interior una fuerza originaria y dinámica que genera el maravilloso flujo de la materia y de la vida que el hombre puede contemplar. El aire, el fuego, el viento, el agua, los materiales y las rocas, las plantas y los animales nacen, crecen, se desarrollan, viven y mueren impulsados por una tensión y fuerza interior que les dirige y les orienta. Todo ello es naturaleza” Burgos, J. M.; *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2007, p. 20. Propiamente la concepción de que todos los seres naturales poseen una fuerza intrínseca que genera los movimientos propios de cada ente, y los hace tender hacia su perfección, es una idea de la filosofía clásica griega, en la que existía por ejemplo el movimiento natural del

Si este fuera el único sentido de natural, el matrimonio no podría serlo. A esto contesta que el matrimonio aún siendo de derecho natural, no lo es porque sea común a todos los animales, sino propio de los hombres; para entenderlo se debe considerar que la naturaleza puede inclinarse a algo de dos maneras: en primer lugar inclina porque es conveniente a la naturaleza de su género y entonces sí es común a todos los animales, como sucede con el tomar alimento. En segundo lugar,

“la naturaleza inclina a aquello que es conveniente a la diferencia natural o de especie, así como es natural al hombre tener actos de prudencia o temperancia en cuanto que es hombre, no en cuanto que es animal.”³⁰³

En el pensamiento alonsino, en línea con la filosofía tomista, existe un sentido de naturaleza que no se contrapone con la razón, sino que la incluye pues también es natural lo que está en el hombre a partir de su diferencia específica, es decir a partir de la inteligencia y la voluntad.

Cabe aclarar las diferencias con el primer sentido de naturaleza, pues aquí no se refiere a naturaleza como aquello que por ser de la naturaleza común con los animales se hace sin intervención racional, o bien lo que brota espontáneamente, siguiendo un impulso predeterminado por la esencia de cada ser y que en tanto que espontáneo y predeterminado, sería también inconsciente, o más exactamente ajeno al ámbito de la razón y de la libertad. Es cierto que ese es un sentido importante de naturaleza, es el sentido original y más difundido, el sentido físico de naturaleza. Pero la aclaración fundamental es que hay otro sentido de naturaleza, metafísico, que incluye la diferencia específica – en el hombre la razón

fuego, hacia arriba y el movimiento natural de la tierra, hacia abajo. La diferencia más importante con el naturalismo, es que éste excluye al hombre del mundo natural, el mundo natural es el mundo no humano, se define como aquello en lo que el hombre no interviene. En cambio en la filosofía clásica, el hombre, como veremos en fray Alonso, tiene una naturaleza propia y por ello lo que surja de ella es natural en él, se trata entonces de otro sentido distinto de naturaleza, aunque evidentemente guarda una cierta analogía.

³⁰³ [...] “*natura inclinatur ad id quod est conueniens naturae differentiae uel speciei, sicut est homini naturale habere actum prudentiae uel temperantiae in quantum homo, non in quantum animal est.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 24.

–, en tanto que también constituye la esencia de la cosa. Naturaleza como un concepto metafísico guarda analogía con ese primer sentido de naturaleza física, porque también se refiere a algo que surge de la esencia. De hecho la naturaleza de un ente, es su misma esencia en cuanto principio de operaciones, por ello si las facultades racionales son algo esencial en el hombre son también parte de su naturaleza, y así las operaciones racionales son naturales en él. Un cierto sentido de espontaneidad queda en esta manera de entender lo natural, pues en última instancia, le es espontáneo al hombre tener razón, no delibera si tenerla o no, se encuentra con ella como una facultad de la que está dotado. Pero a este nivel, lo natural no es espontáneo en el sentido que obre inconscientemente, o que las operaciones estén determinadas unívocamente a un solo tipo de objetos, o más todavía, determinadas a un fin necesario. La manera en que están finalizadas las facultades superiores del hombre, en tanto que tienen fines naturales, es un tema muy importante dentro del concepto de naturaleza humana en función de comprender la ley natural. Por ahora, nos basta con lo dicho para entender que existe otro sentido de lo natural, un sentido metafísico en el que la naturaleza es la esencia en cuanto principio de operaciones, que en el hombre, incluye el género común con los animales, pero también la diferencia específica, es decir lo que se da desde la inteligencia y la voluntad. Es de esta manera como la naturaleza inclina al hombre a la propagación por medio del matrimonio, unión que es según la razón.

La inclinación a la procreación existe en todos los animales, sin embargo, en el hombre, en el que existe la razón, compete la propagación según la razón. Y en seguida se enumeran las características de esta unión según la razón,

“Y así se unen de tal manera como conviene a la adecuada educación de la prole y al buen estado de los mismos que se ponen de acuerdo. Y porque para esto se requiere el acuerdo del varón y de la esposa, que sean personas legítimas y que convivan durante largo tiempo según la obligación para convivir, el modo del acuerdo del macho y de la hembra debió ser tal que llamamos a ese acuerdo

matrimonio. Por esta razón, el matrimonio es de inclinación natural consecuente con la naturaleza humana y no con la naturaleza común de los animales.”³⁰⁴

Propiamente el matrimonio no es de acuerdo a la naturaleza común de los animales sino únicamente a la naturaleza humana, esto según la consideración plena del matrimonio, pues “algo matrimonial” existe también en ellos, en cuanto que también procrean hijos, que es el primer fin del matrimonio. Pero ni siquiera esto se hace de igual manera en los animales y en el hombre, porque no siempre se requiere la unión de los padres para la educación de los hijos,

“en algunos es suficiente la hembra sola, en otros los hijos nacidos pueden al punto buscar alimento y de esta manera no necesitan educación de los padres. Hay otros en los cuales aunque el cuidado de los machos sea necesario, sin embargo lo es durante un tiempo breve. En cambio en los hombres es necesario el cuidado de ambos padres y un largo tiempo para la educación.”³⁰⁵

Esto que le corresponde al hombre por su naturaleza específica, fray Alonso lo argumenta una vez más, concediendo que de cierta manera también es así por la naturaleza genérica común con los animales, pues incluso éstos, siguiendo los dictados inscritos en ellos, buscan estar juntos todo el tiempo que sea necesario para educar a sus hijos, y esto cambia según lo requiere cada especie, en el hombre por tanto el requerimiento es mucho mayor por su naturaleza racional.

En este sentido el matrimonio sería una inclinación consecuente con todo animal, pues en todas las especies animales los padres permanecen juntos el tiempo necesario para criar a sus hijos, y en otro sentido, es completamente según la naturaleza humana.

³⁰⁴ “*Et ut taliter iungantur, qualiter ad conuenientem educationem prolis et ipsorum conuenientium bonum statum competat. Et quia ad hoc requiritur coniunctio uiri et uxoris et quod personae legitimae sint et commanentes longo tempore secundum aliquam obligationem ad commanendum, debuit esse talis modus conuentionis maris et feminae, quam conuentionem uocamus matrimonium. Ideo matrimonium est de inclinatione naturali, consequente naturam humanam et non naturam communem animalium.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 24.

³⁰⁵ [...] “*cum in quibusdam sufficiat sola femella, in aliis filii nati possunt statim cibum quaerere, et sic non indigent aliqua educatione parentum. Alia sunt in quibus etsi masculorum cura sit necessaria, tamen paruo tempore. In hominibus uero est necessaria cura utriusque parentis, educando longo tempore.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 24.

“De donde, en cuanto a que el matrimonio es de inclinación natural consecuente con todo animal, sin embargo es completamente de inclinación humana en cuanto que el hombre tiene uso de razón.”³⁰⁶

Porque incluso ese tiempo que permanecen juntos, no lo hacen sin una determinación necesaria para convivir y cohabitar, un compromiso que los obligue mutuamente a convenir, es decir, a ponerse de acuerdo, y a llevar una vida de comunicación de bienes. Todo esto excede lo que cualquier animal estaría inclinado a hacer, por ello y porque estas exigencias de vida surgen precisamente de la condición racional del hombre, dice fray Alonso, el matrimonio es completamente de inclinación humana, es decir, el tipo de unión conyugal que es adecuado para el hombre está totalmente penetrado por su condición racional. Lo veremos enseguida con el papel que fray Alonso le da al consenso, en este análisis del matrimonio desde una perspectiva puramente natural.

Ya que el matrimonio tiene como primer fin la procreación y debido a que también se ha considerado que el matrimonio contiene un precepto de propagación expresado en el primer relato de la creación³⁰⁷, Alonso de la Vera Cruz se ve en la necesidad de agregar a la primera edición del *Speculum*, una aclaración sobre el significado de tal precepto, pues no está en duda que el matrimonio fue instituido para la función de la propagación del género humano, y si esto es así, podría considerarse que todo hombre debe cumplir este precepto. Es por ello que necesita una explicación, para compaginarlo con la invitación evangélica a vivir la continencia voluntaria por el Reino de los cielos³⁰⁸. El precepto permanece y sin

³⁰⁶ “Vnde, quantum ad aliquid est matrimonium de inclinatione naturali consequente omne animal, complete tamen est de inclinatione humana, in quantum homo est utens ratione.” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 24.

³⁰⁷ “Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sean fecundos y multiplíquense, y llenen la tierra y sométanla; manden en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptas sobre la tierra.»” Gn 1, 28.

³⁰⁸ “Pero él les dijo: «No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda.»” Mt 19, 11-12. También 1 Co 7,1: “En cuanto a lo que ustedes me han escrito, bien está al hombre abstenerse de mujer.” Y 1 Co 7, 32-34: “Yo los quisiera libres de preocupaciones. El no casado, se preocupa de las cosas del Señor, de cómo

embargo no obliga a una persona en particular, sino a la comunidad, tomando en cuenta que la providencia divina vela porque existan quienes perpetúen el género humano y lo extiendan, y por otro lado quienes lleven una vida célibe por el Reino.

“*Que el precepto del matrimonio haya sido para la propagación del género humano no hay quien lo dude y que Adán enseñó a sus hijos, así como también Noé hizo después del diluvio, no debe negarse. Y aunque siempre permanezca, no siempre obliga, así como también los otros preceptos afirmativos que llegan a cumplirse si existe necesidad, y no obligan a alguien de la comunidad pero la obligación existe en la república misma, y estas cosas miran a la divina providencia, de tal manera que no falte quienes hagan uso de la unión así como tampoco falten quienes lleven una vida célibe y mientras esto permanezca así, la propagación y multiplicación del género humanos se dará por la unión de los cónyuges.”³⁰⁹

Las equivocaciones con respecto a la manera como debe multiplicarse el género humano fueron varias a lo largo de la historia, así los *armenios* decían que debe hacerse por la creación de cada uno de los hombres, es decir, no por la unión de los dos sexos que no tendría en sí misma una capacidad procreadora, en esto estriba el error³¹⁰. Por otro lado De la Vera Cruz no tiene reparos en hacer notar que una herejía de hoy, en otro tiempo fue considerado dogma, dejando en claro que la comprensión de la doctrina pasa por un proceso histórico:

agradar al Señor. El casado, se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido.”

³⁰⁹ “+ *Quod fuerit de matrimonio praeceptum ad genus propagandum humanum, non est qui dubitet. Atque Adam filios docuisse, sicut et Noe post diluuium fecit, non est negandum. Atque cum semper maneat, ad semper non obligat sicut et caetera affirmatiua praecepta, si occurrat, necessitas adimplenda ueniunt. Neque aliquem de communitate obligat, sed in ipsa republica obligatio est, atque ad diuinam haec prouidentiam expectant, ut non desint qui coniungio utantur sicut non deficient qui celebem agant uitam. Atque illo durante statu, propagatio et generis humani multiplicatio per commixtionem coniugatorum esset.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 25.

¹⁵³ “Se prueba que los armenios se equivocaron en esto como lo refiere Guido Carmelita, pues decían que el género humano debe multiplicarse por la creación de cada uno de los hombres”; “*In quo armenios errasse Guido Carmelita referente probatur. Dicebant enim, per creationem singulorum hominum genus humanum multiplicandum*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 25.

“también se atribuye a otros herejes, cierto doctor parisiense de nombre Almérico defiende algún error en el tiempo de Inocencio III a quien el mismo pontífice condenó en c. *Damnamus de summa trinitate et fide católica*, y en verdad no debe pasarse en silencio que en otro tiempo fue dogma de algunos ortodoxos: Gregorio Niseno en el libro de la creación del hombre. c.28: si Adán no hubiese pecado la propagación no sería por coito, sino sucedería de algún cierto modo perfectísimo; el Damasceno también suscribe esta opinión en li.4. *Fidei orthodoxae*, c.25, y Crisóstomo y Procopio en *Gene I, idem. atq.*, y Eutemio, *psal. 50*, y también entre los modernos, el ilustre Isidoro obispo de Fulginas, *to. 2 en la oración 73 de sus oraciones*. Sin embargo esto es claramente rechazado por los católicos, acerca de lo cual, Santo Tomás discurre en *p.p. q.98, art.2.*³¹¹

Para finalizar este recuento de interpretaciones diversas, señala una vez más a Miguel de Medina quien interpreta aquella frase no como un precepto para la propagación, sino como una bendición. Esta es una interpretación que está fuera de la opinión común, y fray Alonso mantiene la prudencia, a pesar de considerar que Medina considera que lo ha probado, y afirmarlo también él mismo,

“pero no está en el ánimo apartarnos de la opinión común, pues aunque se pruebe exactamente que con aquellas palabras no fue impuesto el precepto (lo que también nosotros confesamos), no debe negarse que con aquellas palabras se mostró un precepto natural, entre quienes hay un cierto impulso para la propagación, como también para los demás animales.”³¹²

³¹¹ [...] “*et aliis haereticis tribuitur, quem errorem tempore Innocentii Tertii, quidam Pariensis doctor Almericus nomine defendit, quem idem pontifex in. ca. damnamus de summa trinitate et fide catholica, damnauit. Et quidem sub silentio transeundum non est, olim, orthodoxorum aliquorum fuisse dogma. Gregorius Nisenus, lib. de creatione hominis ca. 28, ait: Si Adam non peccasset, propagatio non per coitum, sed quodam perfectissimo modo fieret. Subscribit Damascenus li. 4. fidei orthodoxae c. 25. et Chrisos. et Praecopius gene. I. idem atque Euthemius, psal. 50. et inter modemos. Ysidorus clarus Episcopus Fulginas. To. 2. suarum orationum. oratione. 73, sed tamen plane hoc reiectum est a catholicis, de quo Sanctus Thomas p. p. q. 98. ar. 2.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 25.

³¹² [...] “*sed a communi opinione recedere modo non est in animo. Nam etsi exacte probetur illis uerbis non fuisse iniunctum praeceptum (quod et fatemur) negandum non est naturae praeceptum illis uerbis fuisse ostensum, in quibus quidam impulsus ad propagationem, sicut et caeteris animantibus inest.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 25.

Hay todavía una duda sobre el precepto, en la interpretación que da Tomás de Aquino en la adición que habla sobre el matrimonio, porque siendo un precepto afirmativo de un acto singular que requiere un sujeto singular, corresponde a una persona particular recibir el precepto y también su transgresión. La respuesta es muy interesante, pues manifiesta la responsabilidad que tiene el Estado para favorecer el matrimonio,

“La solución es que el poder público se obliga con aquel precepto porque corresponde a ella contemplar el bien común, por ello el poder público está obligado con sus leyes a favorecer el matrimonio y continuar favoreciendo a los casados, más aún si fuera necesario compelerlos a ello. Esta potestad, por más que no añada diligencia alguna, se excusa no obstante que todavía permanezca el precepto, como Escoto, Durando y Paludano señalan bien, porque de manera suficiente se cumple por la libre voluntad de muchos, así como yo me excuso del precepto de dar limosna porque otro alivió la indigencia del pobre, también los hombres singulares estarían obligados si la necesidad de propagarse llegara a ser muy grande.”³¹³

Ahora bien, ya que hemos visto que para cumplir los fines propios del matrimonio, se requiere una unión acorde a la condición racional del hombre, es decir que sea según la inteligencia y voluntad, y no una mera unión sin mutua obligación en vistas a la procreación, el tema del consenso matrimonial en el que se ponen en juego justamente inteligencia y voluntad, resulta un requisito esencial para la institución de un matrimonio que ninguna cosa puede sustituir. El consenso es el dictamen final del intelecto y de la voluntad, que delibera con respecto a los medios para alcanzar el fin propuesto. Es así que en el matrimonio se constituye cuando el cónyuge encuentra que elegir esposa, y en particular ésa, es la que

³¹³ “*Solutio quod obligatur illo praecepto publica potestas, quia eius est ad bonum commune respire, ob id potestas publica, suis legibus tenetur matrimonium fouere, et fauoribus coniunctos prosequi; immo si necessarium esset, ad id compellere. Quae potestas, etsi nullam modo adhibeat diligentiam, excusatur, etiam si adhuc maneat praeceptum, ut Scotus et duram, et Palude, bene notant, quam sufficienter adimpletur per liberam voluntatem multorum sicut a praecepto dandi elemosinam excusor, quam alius indigentiam pauperis subleuauit, et singulares homines tenerentur, si tanta eueniret necessitas propagandi.*” *Speculum Coniugiorum...* art. 1, p. 25.

conviene para él, en vistas a una unión matrimonial. Por ello el consenso es una parte esencial del matrimonio, por la naturaleza racional del hombre, de tal manera que faltando éste no existe el matrimonio. Esto vale para todo matrimonio natural.

Ahora bien, fray Alonso se ubica en la diversidad de la América recién encontrada, y se hace una pregunta que sólo se entiende a partir de la diversidad de costumbres: acaso es necesario que el consenso se exprese con palabras³¹⁴.

En este artículo, fray Alonso entra en diálogo con una larga tradición anterior a sus escritos. Y es que resulta claro que no existe una posición única con respecto a aquello que *efectuaba* el matrimonio, en cambio lo que existía era una suma de tradiciones que cobijaban consideraciones diversas y a veces opuestas. Evidentemente su argumentación se pronuncia por la necesidad de que existan signos inequívocos de la voluntad matrimonial de los cónyuges para que pueda considerarse con toda certeza que el matrimonio ha iniciado, debido a ello, estos signos deben expresarse de manera incuestionable. Actuar en sentido contrario es en todo caso ilícito, entendiéndolo, me parece, en dos acepciones, en lo propiamente legal, pues en un contrato – como lo es el matrimonio – debe constar sin lugar a equívocos la voluntad de los que lo realizan para que cada uno pueda gozar del bien que se le otorga, pero también en su acepción moral, pues es también ilícito moralmente hablando gozar de un bien, en este caso el cuerpo del cónyuge, cuando no consta que éste haya sido otorgado en unión matrimonial. A pesar de la distinción los dos ámbitos están implicados.

Todos los teólogos – afirma fray Alonso –, se pronuncian por la necesidad de estos signos: Santo Tomás, Paludano, y también los distintos compendios de leyes canónicas que eran las que regulaban y fueron conformando la tradición jurídica de la Iglesia.³¹⁵

³¹⁴ Cfr. *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 35. Si acaso es necesario que el consenso se exprese con palabras. (“*Vtrum necesse sit consensum uerbis exprimi.*”)

³¹⁵ Cita por ejemplo la Glosa sobre el capítulo *Tuae fraternitati. Extra, de sponsalibus*, el capítulo *Cum autem. extra, de sponsalibus*; también Inocencio en el capítulo *Tuae fraterni. de sponsalibus*. Sin embargo, por la manera de expresarse “*esto parece estar determinado en el capítulo...*” es claro que no había una doctrina única, expresada de manera clara por la Iglesia, en las adiciones

“hablando en relación a las cosas válidas, son necesarias las palabras, porque la Iglesia así lo ordenó en ese capítulo, de otra manera seguiría un absurdo, sin duda, que el varón y la hembra viéndose uno al otro y consintiéndolo celebrarían matrimonio.”³¹⁶

El absurdo se generaría en caso de aceptar que el varón y la mujer viéndose y consintiendo interiormente celebrarían ya por eso el matrimonio.

Ahora bien, ¿por qué plantea este caso límite tan ajeno al sentir europeo, heredero del derecho romano y acostumbrado a la certeza en los contratos? La cuestión no carecía de relevancia en la mente del fraile pues ciertamente entre los indígenas del Nuevo Mundo existía una cierta costumbre de unirse así³¹⁷, la pregunta es si esta costumbre genera matrimonio o no. La respuesta categórica es que no, lo que se genera, en cambio, es un concubinato.

posteriores, fray Alonso hace terminar este artículo tercero con una expresión de lo que fue el Concilio de Trento en estos temas: “Además, confronta adelante, en los artículos de los apéndices, la duda 3, donde se declara lo que dijo el Concilio Tridentino en tomo a la expresión del consenso, porque ahí han sido definidas estas cosas que anteriormente se declararon en la Iglesia en tomo al matrimonio, las cuales sin embargo de nuevo en el Concilio Tridentino han sido atendidas y han sido discutidas una por una.”

³¹⁶ *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 35.

³¹⁷ En otro lugar fray Alonso describe esta manera de unirse, en dicho relato da testimonio del conocimiento que adquirió sobre las costumbres indígenas y del conocimiento de la lengua autóctona de los michoacanos, se trata de un caso límite que ejemplifica la diversidad en los usos matrimoniales: “Hay otro modo de contraer matrimonio entre los indígenas del nuevo mundo: cuando se unen un varón y una hembra sin que se hable del matrimonio a nadie ni se comprometan, sino que son espontáneos. Y tan pobre son que, como llevan consigo todos sus bienes, quedan juntos en uno sin decir nada, excepto que se comunican en las obras. Así que el varón y la esposa observan fidelidad mutua e interiormente en el corazón se consideran como si fueran verdaderos cónyuges. Y, señalando a un varón, responden a quien interroga: “¿Dónde está tu varón?”. Y si interrogas a un varón: “¿Dónde está tu esposa?”, señala a una hembra. Y nada ha precedido. Pero cuando los interrogamos: “¿De qué modo vosotros primero convinisteis en uno? ¿Acaso os habéis dado mutuamente la fidelidad en cuanto al matrimonio?”, suelen responder: “*Exepera parincuhche piperapihca*”, o así: “*tratepera parincuhche pihchuperapihca*”, que en español significa: “Cuando mutuamente nos vimos, de una vez nos enlazamos”. O así “Cuando mutuamente nos miramos a la cara, nos unimos carnalmente sin decir otra cosa”. Más aún algunos son tan rudos que, cuando se les interroga: “¿Entonces qué pensabais?”, responden: “Nada”, como si hubieran tenido la voluntad retirada de todo acto lo cual creo que puede ocurrir entre algunos neófitos, que son flemáticos en gran manera como el vulgo suele decir, lo cual, creo, es difícil entre los nuestros.” *Fray Alonso de la Vera Cruz, Antología sobre el hombre y la libertad*, Intr. y compilación de Mauricio Beuchot, trad. de Sarai Castro, Anejos de Novohispanía no. 5, UNAM, 2002, pp. 145-146. Corresponde al art. 3 de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*.

El matrimonio es un contrato en el que se confiere una potestad, luego, no es válido suponer que esa potestad sea conferida, a menos que conste expresamente.

“en el matrimonio, en virtud de tal contrato, se confiere al varón la potestad para pedir de la mujer lo que debe dar, y por el contrario confiere a la esposa la potestad de pedir del varón lo que debe dar; pero al varón no puede constar, por un acto interior de la esposa, que él tenga potestad sobre el cuerpo de ella, por tanto sin duda peca al usarlo sin pedirlo debidamente, igualmente en relación con la esposa. Así como yo en relación a una cosa ajena que supe que era ajena, no puedo por decisión mía usarla.”³¹⁸

El matrimonio es un contrato en el que se confiere la potestad sobre el cuerpo del cónyuge, esta era la visión jurídica sobre el matrimonio que, por ejemplo, encontramos también en Francisco de Vitoria³¹⁹.

Una segunda razón recupera la tradición secular sobre lo que jurídicamente se establecía para dar certeza al matrimonio, en ella parece afirmarse que no basta la *conducción*, es decir el rito por el cual la mujer era llevada a la casa del varón y que en el Imperio Romano era la forma con la que se establecía un matrimonio. Cita la autoridad del Papa Evaristo, quien vivió en el siglo I, con lo cual está afirmando que esta tradición procede desde los inicios de la Iglesia cristiana, en la época misma del Imperio³²⁰. No es suficiente pues, la sola conducción a la casa del varón, lo establecen también las decretales del Medioevo, a menos que exista

³¹⁸ *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, (p. 37) Las expresiones pedir de la mujer lo que debe dar, pedir al varón lo que debe dar, se basan en la expresión paulina “Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer.” 1 Cor 7, 3-4. Fray Alonso cita directamente este texto. En cambio, la concepción del matrimonio como un contrato proviene de la tradición romana que lo había concebido así, y no de la tradición bíblica.

³¹⁹ La comparte Francisco de Vitoria definiendo el matrimonio como “un derecho mutuo entre el varón y la mujer del que pueden usar para la procreación de los hijos, o, para decirlo más claramente, el derecho a la unión carnal.”, o también, la “facultad para usar de sus cuerpos en orden a la generación” con la aclaración de que este uso es lícito dentro del matrimonio, porque “el usar de la mujer fuera del matrimonio es ilícito”. Cfr. Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 1.

³²⁰ El Papa Evaristo, quien desempeñó su pontificado siendo emperador Trajano, mandó que conforme a la tradición apostólica el matrimonio se celebrase públicamente, recibiendo la bendición del sacerdote. Murió mártir el 26 de octubre de 108, año de la mayor persecución de Trajano.

una ceremonia llamada de los esponsales que haya antecedido a la conducción³²¹. Parece entonces, que la conducción se puede considerar el inicio de un matrimonio cuando ésta haya sido precedida por dicha ceremonia de esponsales, la razón que estaría supuesta, es esta: en los esponsales, se presenta la oportunidad de expresar de manera clara y abierta una voluntad matrimonial, de la cual la conducción sería su realización, entonces los esponsales adquieren relevancia.

En cambio, cuando sólo existe la conducción a la casa del varón, también podría ser signo de voluntad matrimonial siempre y cuando le acompañen otros signos que inequívocamente expresen la voluntad matrimonial. Es aquí donde se apoya en la autoridad del Papa Evaristo, en la que la conducción genera legítima unión cuando suceden estas cosas:

“que la esposa sea pedida a éstos que parecen tener dominio sobre la hembra y por quienes la custodian, y que sea desposada por los parientes más cercanos, y que sea dotada por las leyes, y que, como es costumbre, sea bendecida en su debido tiempo por el sacerdote con oraciones y ofrendas, y que sea cuidada por los paraninfos (como enseña la costumbre), y que sea entregada como compañera por los más cercanos, que sea pedida en el tiempo adecuado, que sea dotada por las leyes y recibida solemnemente y durante dos días o tres días, etc.”³²²

Como resultará claro por el contexto de toda su argumentación, De la Vera Cruz no está atendiendo al contenido concreto de esta celebración, como si esta serie de pasos de la ceremonia del siglo I del cristianismo en el contexto del Imperio Romano, tuviera que continuarse en otros tiempos y lugares. Lo que le interesa demostrar es que a través de estos signos se tenía constancia de la existencia de la voluntad apropiada, necesaria para la celebración de un matrimonio, aún si en

³²¹ Los esponsales son ceremonias donde se expresa una promesa del matrimonio, y no son la celebración misma del matrimonio.

³²² [...] “*qui super ipsam feminam dominationem habere uidentur et a quibus custoditur, uxor petatur, et a parentibus propinquioribus sponsetur, et legibus dotetur, et suo tempore sacerdotaliter (ut mos est) cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur et a paranympis (ut consuetudo docet) custodita et sociata a proximis, tempore congruo petita, legibus dotetur, et solenniter accipiatur, et biduo, uel triduo et caetera.*” *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, (p. 37).

esta conducción no hubiera mediado palabra; aunque no se mencionen las palabras si es que las había en la descripción de esta ceremonia del cristianismo del siglo primero.

Para reafirmar su posición abunda en argumentos de otra época, entre ellos Hugo de San Víctor en el siglo XII, quien en su importante tratado *De sacramentis*, afirma la importancia de la expresión del consenso, incluso el rechazo a los consensos ocultos que no hacen unión. Sin embargo Hugo de San Víctor parece ir más allá, al conferirle a los esponsales mismos ya un carácter de obligatoriedad por el ninguno de los que se han prometido matrimonio puede pasar después a otra unión, una vez celebrados los esponsales. Es una muestra más de que en el transcurso de la historia no existía una posición única – en este caso sobre el valor de los esponsales –, sin embargo esto no es relevante para la argumentación de Alonso, pues aunque parece darle carácter casi de indisolubilidad, lo cierto es que Hugo está afirmando esto por la necesidad de una expresión manifiesta del consenso. Muy probablemente el valor de los esponsales crecía cuando el matrimonio se realizaba mayoritariamente por conducción a la casa del varón, pues era esta la oportunidad de hacer manifiesta la voluntad matrimonial que tenía dicha acción.

En efecto, Hugo de San Víctor

“muy claramente afirma que no puede haber matrimonio, salvo por promesa voluntaria con la que uno se hace deudor al otro y está obligado al otro, pero no hay tal promesa si no es por medio de un acto expresado exteriormente, por tanto el acto es necesario, porque el hombre no puede conocer los secretos del corazón del otro, ni siquiera un ángel, lo que insinúa Escoto.”³²³

Ciertamente la intención es un acto interior, y bastaría esta para conceder los derechos, sin embargo no es posible conocerla a menos que se exprese, y para

³²³ “*Apertissime affirmat non posse esse matrimonium, nisi uoluntaria promissione, qua unus alteri facit se debitorem, et obligat se alteri, sed non est talis promissio nisi per actum expressum exterius, ergo ille est necessarius quia homo non potest secreta cordis alterius cognoscere, immo neque Angelus, quicquid insinuet Scotus*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 39.

lograr certeza jurídica que se exprese de forma inequívoca. Así, en conclusión, queda probado que la obligación que existe en el matrimonio, sólo se adquiere por la expresión clara de la voluntad a aceptar y otorgar dicha potestad.

Pasa ahora al importante tema de los signos que pueden tener el valor de expresar el consenso. Recurriendo a la misma autoridad de Hugo de San Víctor, afirma que

“son suficientes los signos, cuando se usan los signos y no las palabras, por eso dice que cuando el hombre dice: yo te recibo como mía, para que a tu vez, tú seas mi esposa y yo tu marido, y ella de manera semejante dice: yo te recibo como mi marido para que por mi parte, yo sea tu esposa y tú seas mi marido. Sin duda dicen esto o alguna otra cosa semejante a ésta, y si no dicen esto, sin embargo lo entienden de alguna manera; o si no dicen esto porque quizá las palabras no se expresan en alguna parte, sin embargo hacen esto: la conduce y la recibe. En consecuencia cuando dicen esto (como es la costumbre), o lo hacen, en ese caso convienen entre sí.”³²⁴

A partir de este párrafo, Alonso de la Vera Cruz hace una alusión fundamental a la costumbre, para encontrar, a partir de ella, el significado de los signos usados en el matrimonio y que sólo tienen tal significado en el contexto en el que se usan, es decir en la costumbre de un pueblo. Por eso también son suficientes los signos, cuando se usan éstos y no las palabras, pues para todos es claro el significado que se está manifestando, este significado es – o debe ser –, la intención de establecer un matrimonio. La intención matrimonial queda expresada en la fórmula que señala: cada uno de los contrayentes se da y se recibe en un pacto o acuerdo recíproco, o – ya que él mismo ha hecho énfasis en la obligación mutua –, en un

³²⁴ “*Sed quod sufficientia signa, ubi signis utuntur, et non uerbis, idem Hugo ibidem affirmat, dicens. Cum ille dicit: Ego te accipio in meam ut deinceps tu uxor mea sis, et ego maritus tuus, et illa similiter dicit: Ego te accipio in meum, ut deinceps ego uxor tua sim, et tu maritus meus. Aut scilicet hoc dicunt aut aliud quodcumque simile illi, in quo et si non hoc dicunt, hoc tamen intelligunt, aut si non hoc dicunt quia fortassis alicubi uerba non exprimuntur, tamen hoc faciunt, ducit illam, accipit illam. Cum igitur hoc (sicut mos est) dicunt, uel faciunt, in hoc sibi consentiunt.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 41.

contrato mutuo; dicho en las palabras de fray Alonso, es el hecho de *convenir entre sí*.

Para la argumentación alonsina, es clave que la intención matrimonial sea lo que se entiende – de alguna manera – a través de los signos, es esto lo que efectúa el matrimonio. Ahora bien, a partir de aquí, parece retroceder pues afirma que si las palabras no se expresan en ninguna parte por la costumbre, sin embargo, la esposa es conducida y recibida, según la costumbre, y enseguida afirma que cuando hacen esto, convienen entre sí. Pero, párrafos antes había dicho que la conducción de la esposa a la casa del marido no era suficiente para realizar el matrimonio, a menos que mediaran los esponsales o la petición por parte de la familia del esposo, y todas las ceremonias establecidas desde los apóstoles, en las que hay suficientes oportunidades para expresar claramente la voluntad matrimonial. Ahora sin embargo, parece que sí es suficiente la conducción.

La solución de esta aparente contradicción es interesante pues se debe a lo que fray Alonso está explicando en cada momento. En el primer momento su intención es – me parece –, dejar en claro que es necesaria la expresión de la voluntad, es decir el consenso y así se ha entendido desde el primer siglo en la comunidad cristiana, por tanto he previsto ya sea la expresión de las palabras que hacen el matrimonio, o ceremonias que en sus múltiples momentos expresan esa voluntad. En el segundo momento, se trata de otro contexto, no ya dentro de la comunidad cristiana, sino de los diferentes pueblos donde las costumbres son diversas, en este caso, es precisamente la costumbre la regla para entender el significado que confieren los hombres a sus acciones. Podemos decir que la diferencia entre los dos momentos es que el primero es un momento legislativo al interior de la Iglesia, y el segundo momento la conducción posee un significado matrimonial porque ese es el significado que le da la costumbre de ese pueblo, por lo tanto cuando los hombres realizan esas acciones, para ellos significan la realización del matrimonio, y por ello eso es lo que realizan.

Es claro que el encontrarse con dos usos distintos para unirse en el Nuevo Mundo—uno matrimonial con ceremonias y regalos, y otro en el que no mediaba

ningún signo ni palabra, y que fue considerado más bien un concubinato – facilitó a los frailes, la caracterización del matrimonio entre los indígenas, pues en el primero los signos mismos manifestaban la formalidad y estabilidad de la unión, la intención matrimonial, en el segundo no había manera de suponer esta intención. Aún así, el mismo fray Alonso no niega la posibilidad de que, a pesar de la ausencia de signo alguno, esa voluntad exista, con lo que en sentido estricto existiría el matrimonio, aunque son la posibilidad de suponerla. El fraile, que también había escrito su obra para ayudar a solucionar el problema jurídico-canónico del matrimonio, descarta esa vía y, como hizo la Iglesia en todo momento, afirma la necesidad de que se manifieste claramente el consenso. Es por ello la referencia a Escoto, no es lícito suponer la voluntad cuando no conocemos el secreto del corazón de otro ser humano, y ni aún los ángeles lo conocen, sólo Dios. Dedicaré a este punto alguna precisión más adelante.

La referencia a Hugo de San Víctor refuerza su argumentación:

“Esto aparece de manera clara en Hugo: o son necesarias las palabras o cuando no puede haber palabras o no existe la costumbre de ellas, son suficientes los signos que hacen explícito el consenso del matrimonio. Y si faltaran, debe considerarse no como matrimonio sino como estupro y fornicación, aunque esté presente el ánimo interior.”³²⁵

El límite jurídico está presente y es necesario tomarlo en cuenta pues no basta lo que sucede en el interior de los cónyuges. Se necesita la certidumbre mutua, aún cuando para los contrayentes, la intención matrimonial exista en su ánimo interior. Se hace presente la opción que la Iglesia católica hizo desde su más temprana historia y es la apuesta por la dimensión jurídica de la convivencia humana. Pues si por un lado es claro que sólo el consenso libre realiza el matrimonio – y no una

³²⁵ “*Haec Hugo manifeste apparet: uel uerba necessaria, uel ubi non possunt esse uerba, uel non est usus ipsorum, sufficere signa, quae consensum explicent matrimonii. Quod si ista defuerint, non tamquam matrimonium, sed tamquam stuprum habendum et fornicationem, etiamsi adsit animus interior.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 41.

determinada ceremonia externa –, al mismo tiempo el solo consenso libre no basta, pues éste debe expresarse con claridad para alcanzar la certidumbre necesaria para la organización de la comunidad, para que los derechos y deberes de los contrayentes sean claros y también sean respetados.³²⁶ En palabras de fray Alonso y en el contexto del Nuevo Mundo que le interesa:

“si alguna vez acontece el caso (como suele acontecer entre los indígenas del nuevo orbe) de que el varón y la hembra habiten mutuamente y se comuniquen en mutuas acciones e igualmente convengan en la procreación de los hijos, sin embargo si estuvieran unidos sin alguna promesa, sin algún signo expresado por consenso de acuerdo con sus costumbres, sin que sus padres hayan tratado tal matrimonio, no debe ser asumido como matrimonio, ni deben ser juzgados como cónyuges legítimos, a no ser que de nuevo recíprocamente hagan la promesa, si otra cosa no obsta, aunque en su ánimo siempre se consideraran como cónyuges.”³²⁷

³²⁶ Es claro que la Iglesia opta por una organización jurídica de sí misma y de la vida de los fieles. El espíritu que anima esta opción se sitúa muy lejos de la revolución que en ese momento se estaba suscitando en otras latitudes europeas, consolidándose en el movimiento de Reforma que termina dividiendo la Iglesia. El protestantismo atenderá principalmente a ese ánimo interior mencionado por fray Alonso, pues es ahí donde realmente está el matrimonio, al mismo tiempo queriéndose librar de todo condicionamiento emanado de la legislación eclesiástica, por ello Lutero intentará *devolver* a la potestad paterna todo lo relacionado con el matrimonio. Paolo Grossi en su obra *El orden jurídico medieval* hace un estudio de la motivación fundamental que animó a la Iglesia a pronunciarse por una organización jurídica, dando al derecho emanado de ella un rostro flexible, amoldable a la situación concreta de la realidad personal que se está juzgando, de ahí la existencia de las dispensas, y las múltiples figuras jurídicas que se crearon para captar la intención originaria, esto es hacer un derecho flexible. Sin embargo, la situación con la que se encontró Lutero, y en la que concentró su mirada, fue únicamente el escándalo que se generaba a partir de una legislación que se había hecho excesiva (olvidando su intención original) o bien, que la *flexibilidad* tuviera un precio, olvidando también que había sido creada para acoger de la mejor manera posible la situación personal de los fieles, y convirtiéndose en una mercancía.

³²⁷ “*Et ob id si aliquando casus contingat (sicut apud indigenas noui orbis contingere solet) quod mutuo habitent et communicent in mutuis operibus uir et femina, item conueniant ad filiorum procreationem, si tamen coniuncti fuerint absque aliqua promissione, absque aliquo signo exprimente consensum, iuxta mores suos, sine hoc quod ipsorum parentes tale tractauerint matrimonium, non est praesumendum pro matrimonio, nec sunt tamquam coniuges legitimi iudicandi, nisi de nouo ad inuicem promittant, si aliud non obstet, etiam si in animo semper habuerint se tamquam coniuges.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43. Se puede captar en esta frase la opción fundamental de fray Alonso en continuidad con la tradición católica: la certeza jurídica posibilita el bienestar de la comunidad, bien importantísimo, podríamos decir el bien del cuerpo místico de Cristo. Lutero en cambio, vería en esta afirmación la injustificada pretensión de poner límites y “administrar” la gracia, una realidad que jamás podría considerarse

En el contexto de nuestro fraile agustino, el interés principal para afirmar esto, se encuentra en relación con los habitantes del nuevo mundo, en ellos existía de hecho la distinción entre los dos tipos de unión, esta es la primera razón para rechazar la unión matrimonial en aquellos que no profieren palabra alguna.

“La razón que me mueve a esto excepto aquellas cosas que antes fueron expuestas, es porque o debe negarse el matrimonio que hay entre los habitantes del nuevo mundo o si concedemos que algo es (como verdaderamente debe concederse, porque había alianzas recíprocas y regalos, como solía acontecer), es necesario negar de este modo que los furtivos concúbitos y estas uniones sin promesa y sin alianza son legítimo matrimonio.”³²⁸

La distinción entre los tipos de uniones aprovecha para la causa de los indígenas, a costa de rechazar un cierto tipo de unión para recuperar otro. Es claro por lo dicho hasta aquí, que la distinción fundamental entre ambos tipos de unión no es otra más que la presencia o no del consentimiento expreso que es signo seguro del ánimo interior. El punto fundamental es saber si para los mismos indígenas la diversidad en las formas de unirse correspondía a la diversidad en el carácter de la unión misma, significando cosas distintas. Aún si fray Alonso no ha descartado la posibilidad del ánimo matrimonial en aquellos que no profieren palabra alguna, lo cierto es que un matrimonio en esas circunstancias no puede presumirse,

“Pues no veo de qué modo por esto debe presumirse como matrimonio que el varón vaya al encuentro de la mujer y sólo porque le agrada, la conduce a la casa y ella misma no se resiste; puesto que en ese contrato no interviene ningún pacto ni promesa alguna.”³²⁹

de esta manera limitada por una legislación. Son pues dos enfoques y dos énfasis distintos, podríamos decir, uno más comunitario, el otro más personal.

³²⁸ “*Ratio quae ad id me mouet, praeter illa, quae superius allata sunt, est quia uel negandum est matrimonium esse apud incolas noui orbis, uel si concedimus aliquod esse (sicut uero concedendum est, quando erant sponsiones ad inuicem et dona, sicut solebat contingere), negare est necesse huiusmodi furtiuos concubitus et has coniunctiones sine promissione et sine sponsione esse legitimum matrimonium.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43.

³²⁹ “*Non enim uideo quomodo per hoc quod uiro huius sit feminae et solum quia placet ei, ducit in domum et ipsa non resistat, praesumem dum est pro matrimonio, cum in isto contractu nulla interueniat pactio et nulla promissio.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43.

El matrimonio es sobre todo un pacto, un acuerdo recíproco, claramente no la mera unión, ni siquiera sexual, entre el hombre y la mujer. Y la única posibilidad de que esta unión sin palabras ni pacto expreso fuera considerada un matrimonio sería que ésta fuera la costumbre entre los habitantes del Nuevo Mundo, pues así ellos mismos darían como significado matrimonial a esa cohabitación. Sin embargo, no era así, pues el hecho de que dentro de sus costumbres existan dos tipos de uniones diferenciadas, y una de ellas presentara estos elementos de manera inequívoca y la otra no, manifiesta uniones de carácter y significado distinto. Se trata pues, del consentimiento que es la característica esencial del matrimonio y su presencia o ausencia modifica esencialmente el tipo de unión que se realiza.

La única razón para calificar de matrimonio

“En efecto, si debiera asumirse como matrimonio sería por esto: porque quizás tal fuera el uso del matrimonio entre ellos, pero no es tal; sin duda es el modo de prometerse y entregarse recíprocamente entre esposo y esposa; por tanto no hay de donde ese contrato sin signo o palabra precedente deba ser juzgado como matrimonio.”³³⁰

Una comprobación a este razonamiento lo encuentra fray Alonso, en lo que sucede cuando un cónyuge realiza una segunda unión con consenso expresado de manera clara, después de esa primera unión tan poco cierta, nadie pensaría descartar la segunda por la primera en la que no había certeza en la unión.

“Pues si aconteciera que alguno de ellos también se desvía hacia otro y contrae matrimonio con signos o con palabras de acuerdo con sus costumbres, nadie lo separará y no por otra razón sino porque se juzgará como legítimo el segundo

³³⁰ “*Nam si pro matrimonio esset praesumendum, ex eo esset, quia forte talis esset usus matrimonii apud eos, sed non est talis. Immo est modus spondendi, et donandi ad inuicem inter sponsum et sponsam; ergo non est unde contractus iste sine signo, uel uerbo praecedenti, pro matrimonio sit iudicandus.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43.

contrato y no el primero, porque en el segundo precedieron palabras o signos de acuerdo con sus costumbres y en el primero no hubo tal.”³³¹

Las palabras o los signos de acuerdo a las costumbres de cada pueblo, expresan el ánimo con el que los contrayentes se unen. Es en este ánimo y en su expresión donde se encuentra la esencia de la unión que llamamos matrimonio.

“Por tanto se sigue que el primer contrato es inválido y nulo y no tiene fuerza de unión sino de concubinato, porque no podría constar al varón sólo por acto interior que tiene la potestad sobre el cuerpo de la hembra para exigirle y devolverle lo debido. Ni de manera similar a la hembra sobre el cuerpo del varón.”³³²

Esto es así, aunque la intención de los indígenas pueda ser salvada del pecado y esta es la intención de De la Vera Cruz, cuando afirma que no han tenido posibilidad alguna de conocer a través de la luz natural de la razón que la unión adecuada entre seres humanos debe realizarse a través de un pacto o alianza en la que se exprese el mutuo consentimiento para gozar de los derechos y obligaciones que confiere el matrimonio³³³, lo ignoraron de manera invencible pues no es una verdad evidente y universalmente conocida.

“Aunque quizá podrían excusarse del pecado a causa de la ignorancia invencible. Pues siendo los indígenas del nuevo orbe débiles de ingenio pudieron quizá ignorar invenciblemente esta verdad: para el matrimonio es necesaria la promesa con signos o palabras que antecede a la entrega del cuerpo.”³³⁴

³³¹ “*Nam si contingat aliquem ipsorum etiam declinare in alium et signis, uel uerbis iuxta morem suum contrahere, nullus separabit, et non ob aliud, nisi quia secundum contractum legitimum iudicabit, et non primum, quia in secundo praecesserunt uerba uel signa iuxta mores suos, et in primo nihil tale.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43.

³³² “*Sequitur ergo primum contractum esse irritum et nullum nec habere uim coniugii sed concubinatus, cum non possit solum per actum interiorem uiro constare, quod habeat potestatem supra corpus feminae ad exigendum et reddendum debitum. Nec similiter feminae supra corpus uiri.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 43.

³³³ Con respecto al desarrollo de la ceremonia, es claro que puede ser infinitamente variable según las costumbres de cada pueblo. Lo trata ampliamente en el artículo 3 de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*.

³³⁴ “*Licet forte possent excusari a peccato propter ignorantiam inuincibilem. Nam cum noui orbis indigenae tam sint debilis ingenii potuerunt fortasse ignorare inuincibiliter hanc ueritatem naturalem, ad matrimonium esse necessariam promissionem praecedere traditionem corporum, uel signis uel uerbis.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 45.

La valoración que hace en este punto lo coloca en una encrucijada en la que opta por considerar al indígena como débil de ingenio para salvarlo de la culpa de no haber entendido la naturaleza del matrimonio. La otra opción hubiera sido quizá considerar que el indígena tenía una naturaleza corrompida y naturalmente perversa.

La debilidad, en cambio lo excusa pues no hay pecado en su ignorancia, y al mismo tiempo explica el contraste entre un matrimonio que por naturaleza exige elementos como el consenso expreso – lo mismo que la indisolubilidad y la monogamia –, y el hecho de que a pesar de que estos elementos son *naturales*, los distintos pueblos de la tierra no siempre han sido capaces de entenderlo así. Es clave para él, decir que a pesar de la diversidad, entre los naturales sí existía un tipo de matrimonio que tenía estas características, aunque no con carácter universal y único. A pesar de todo, la presencia de ese matrimonio demuestra que tales características son *naturales* pues están presentes en cada cultura aunque no de manera única. La debilidad en cambio, parece encontrarse en el hecho de no haber entendido que este tenía que ser el único matrimonio legítimo entre seres humanos y quizá también, en no haberlo elaborado con claridad como una enseñanza que manifestara lo inadecuado de las otras variedades, como sí lo había hecho la cristiandad occidental.³³⁵

³³⁵ Se puede decir aquí que el movimiento de encuentro entre las culturas, sobre el que fray Alonso está reflexionando tiene ciertamente este punto límite: la elaboración de la cristiandad occidental es la más acabada y parece ser la que mejor ha conocido los principios de la ley natural. Un reconocimiento de la cultura del otro por encima del mensaje cristiano no existe, al menos en esta obra que es de moral matrimonial, y quizá por lo delicado del tema. Sin embargo, aunque fray Alonso no lo diga expresamente, la diferencia no está en una supuesta superioridad del europeo, mucho menos del español, esto nunca lo dirá ni se trasluce en el espíritu de sus obras. Lo determinante podría ser más bien en la razón iluminada por la Revelación, a la que los occidentales han tenido acceso y los naturales no. Sus argumentaciones son filosóficas y no teológicas, sin embargo, es a partir de Cristo que el matrimonio fue delineado en toda su perfección (lo dice en artículo primero de la 1ª parte), las determinaciones que a partir de esta perfección se siguen no son conocidas con la evidencia del primer principio de ley natural. Y este riesgo de confusión es vigente, para todos los hombres, si los occidentales han sido capaces de verlo no es por una superioridad, sino porque han tenido acceso a la Revelación. En esta confusión todos los hombres son iguales. A pesar de todo, esta posible explicación tiene que ser tomada con reservas, pues lo cierto es que sí cataloga a los indígenas como débiles de ingenio.

En esta valoración, fray Alonso se acerca a toda la tradición medieval sobre las razones por las que la ley natural, a pesar de ser única, inmutable y válida para todas las culturas y tiempos, no es entendida en toda su fuerza por todos los pueblos. En sus palabras:

“la naturaleza manifestaría lo necesario en tal contrato; sin embargo, esto no es conocido como un primer principio en la luz natural, como: lo que no quieras para ti no hagas a otro, o todo mal debe ser evitado, todo bien debe ser buscado. Y por esto, porque no es tan conocido, quizá pudo de manera invencible ser ignorado, y así excusarlo del pecado. Sin embargo, aunque sean excusados, no debe ser juzgado como matrimonio hasta que expresen de nuevo su voluntad.”³³⁶

La medida pastoral que debe ser seguida ante estos matrimonios inciertos es expresar de nuevo la voluntad, se trata de una medida para alcanzar la certidumbre jurídica. Remata su argumentación apelando a la tradición de todos los doctores a los que ha tenido acceso, quienes corroboran la necesidad de la expresión del consenso.³³⁷

El juicio de los vecinos es traído como objeción a la argumentación hasta aquí expuesta. Probablemente esta haya sido alguna usanza en el Nuevo Mundo, pues no parece ser una objeción adecuada frente a los argumentos que ha desarrollado. El juicio externo de los vecinos poco tiene que hacer cuando lo

³³⁶ “*Quia dato natura insinuet necessarium in tali contractu, non tamen hoc est tamquam primum principium notum in lumine naturali, sicut est. Quod tibi non uis alteri non facias: Vel, Omne malum est fugiendum. Omne bonum est prosequendum. Et ob id quod non tam notum est, forte inuincibiliter potuit ignorari, sicque excusare a peccato. Tamen etiam si excusentur, non matrimonium iudicandum est, usque dum de nouo expriment suam uoluntatem.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 45. Fray Alonso gusta de enunciar el primer principio de la ley natural de dos maneras, uno contenido en las Escrituras “lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro” y otro propiamente filosófico “todo mal debe ser evitado, todo bien debe ser buscado”. Lo hace constantemente cuando se refiere a este primer principio de ley natural, sea esta una muestra de que para él ambas fuentes – la natural y la sobrenatural – estaban en consonancia.

³³⁷ “En favor de esta verdad (aunque no hubiera alguna otra razón probable) sería suficiente la opinión concorde de todos los doctores (que yo he revisado), quienes dicen que no hay matrimonio cuando no precedieron las palabras o los signos que expresan el consenso para el matrimonio.” “*Pro ista ueritate (etiam si nulla alia esset probabilis ratio) sufficeret omnium doctorum, (quos ego uiderim) concors sententia dicentium, non esse matrimonium, ubi non praecesserunt uerba, uel signa exprimentia consensum in matrimonio.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 45.

esencial del pacto por el que dos seres humanos se unen en una comunidad de vida y obras, es su libre consentimiento. Ciertamente no está diciendo que este juicio de los vecinos haga el matrimonio, la objeción consistiría en cambio, en considerar que sería suficiente el juicio de los vecinos para *probar* la existencia de dicho matrimonio, quizá considerando que ellos pudieran ser testigos privilegiados del ánimo con el que dos se han unido. Sin embargo, fray Alonso no resuelve esta objeción negando que los vecinos pudieran o no atestiguar el ánimo matrimonial, sino más bien, diciendo que estos vecinos están igualmente incapacitados para juzgar pues no conocen la verdad que a partir de la ley natural se establece para el matrimonio. En esta materia son tan ciegos como los indígenas contrayentes, y guiarse por su juicio sería inadecuado e incluso ridículo.

“Sería bastante ridículo que viéndolo alguien afirme que algo es blanco cuando sin embargo él mismo piensa que es negro. O porque un ciego dice que esto es blanco, él mismo lo apruebe, pues malamente un ciego juzga acerca de los colores, pues no puede juzgar como lo atestigua Aristóteles. Así, en lo propuesto, los indígenas del nuevo orbe debían ser juzgados en lo referente a la cuestión matrimonial como ciegos y sólo eran videntes en cuanto a esto: en cuanto conocieran que para la procreación es necesaria la unión del varón y la hembra. Pero el hecho de que fuera de tal manera la entrega de los cuerpos y la obligación a una permanencia perpetua, y el hecho de que no estuviera permitido a alguien comenzar otro contrato libremente, esto, de cualquier modo, no lo entendieron ciertamente. Ni aunque instruyeran completamente a los infantes, ni aunque los enriquecieran, no por ello debe juzgarse como matrimonio, ni porque los vecinos crean que es matrimonio.”³³⁸

³³⁸ “*Esset satis ridiculum quod aliquis videns affirmet hanc esse albedinem cum tamen ipso iudicet esse nigredinem. Vel quia caecus dicit haec est albedo, ipse idem affirmet. Male enim caecus iudicat de coloribus, immo non iudicat teste Aristotele. Sic, in proposito, noui orbis indigenae in re matrimoniali iudicandi erant tamquam caeci et solum erant videntes quantum ad hoc, quod cognoscerent ad procreationem necessarium esse conuenire uirum et feminarum. Sed quod esset ista corporum traditio et obligatio ad perpetuo manendum, quod non libere liceret alicui alium inire contractum, nec intellexerunt quidem aliquo modo. Cum paruulos nec ad plenum instruerent, nec eis thesaurizarent, ob id non iudicandum pro matrimonio, quia uicini credant matrimonium*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, pp. 45-47.

De los mandatos de la ley natural el único que los habitantes del Nuevo Mundo conocieron con certeza fue que la unión entre hombre y mujer era necesaria para la procreación, cosa a todas luces evidente. Las demás determinaciones propias del matrimonio entre seres humanos no las entendieron con certeza sino vagamente. Ciertamente el cuidado por los infantes estaba presente con una educación esmerada y con la costumbre de heredar a los hijos, ambas cosas contenidas en ese *enriquecer* a los hijos³³⁹, sin embargo aún estos elementos no dan certeza sobre el carácter matrimonial de la unión. Y si esto no lo da, mucho menos la opinión de los vecinos quienes también comparten las costumbres equivocadas de los contrayentes.

El necesario argumento de autoridad al que apela para asentar su posición se lo proporciona por un lado Enrique Bartolomé de Susa, el Hostiense³⁴⁰, y también Nicolás Tudeschis, el Abad³⁴¹, los dos autoridades en derecho canónico de los siglos XIII y XV respectivamente. Según el Hostiense la cohabitación probada – pensamos por el testimonio de los vecinos –, no es motivo para que se asuma la unión como matrimonio. En cambio el Abad considera un error decir que el solo consenso interior es suficiente para el matrimonio, según lo dicho por Vuitcleff.³⁴²

³³⁹ El a los hijos era enriquecer considerado desde tiempo inmemorial como signos que distinguían a las naciones civilizadas de aquellas naciones bárbaras. Aquí De la Vera Cruz afirma que, si bien los pueblos indígenas están lejos de ser naciones bárbaras pues tienen la costumbre de *enriquecer* a sus hijos, tampoco entendieron completamente el matrimonio en todas las determinaciones de ley natural.

³⁴⁰ 1202-1271.

³⁴¹ Catania 1389 – Palermo (1453) monje benedictino que estudió derecho en Bolonia, Abad de Santa María de Maniaco. Intervino en el Concilio de Basilea (1431-1445), donde sostuvo ideas moderadamente conciliaristas.

³⁴² “Así el Hostiense *in.c. Aliter.30.q.5.*, dice que no se asume como matrimonio aun probada la cohabitación, sino más bien como estupro. E igualmente el Abad en el *c. Consultationi.de sponsa*; e igualmente, en *c. Illud de praesumptionibus*, afirma que decir que es suficiente el solo consenso interior para el matrimonio es un error condenado por Vuitcleff.” “*sic Hostien. in. c. Aliter. 30. q. 5., dicit quod non praesumitur matrimonium etiam probata cohabitatione, sed potius stuprum. Et idem Abbas in. c. Consultationi. de sponsa. Et idem, in. c. Illud. de praesumptionibus, et dicere quod sufficit solus interior consensus ad matrimonium est error damnatus Vuitcleff.*” *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 47. Aunque la traducción diga que es un error condenado por Vuitcleff, me parece que también podría entenderse un error condenado en Vuitcleff (1324-1387), puesto que éste fue un autor que se separó de la posición de Roma en muchas de sus doctrinas; en efecto, en 1415 el Concilio de Constanza condenó algunas de ellas. Es probable que a esta

El artículo original de la primera edición mexicana de 1556 terminaba con una muy interesante referencia a Maior, después en 1572 en la edición salmantina De la Vera Cruz agrega algunas otras referencias a autoridades para apuntalar algunas cuestiones que seguramente surgieron a partir de su exposición. Lo último que dirá será una referencia al Concilio de Trento como el lugar en el que se han discutido y aclarado todas estas cuestiones relativas al matrimonio.

Alonso de la Vera Cruz afirma

“pienso que no es improbable lo que Maior dice *in.4.*, que si constara el consenso interior por revelación de Dios a los mismos contrayentes, no serían necesarias las palabras y los signos, aunque otros piensen que es falso.”³⁴³

En esta sentencia De la Vera Cruz se pronuncia verdaderamente consecuente con su primera definición del consenso como esencia del matrimonio, y lo que descalifica las costumbres de los indios no es que no exista un consenso interior en aquellas uniones que no tengan expresión alguna, pues éste bien podría existir en algunas, sino que no se puede tener la certeza de su existencia, y por lo tanto no es lícito suponerla y actuar como marido y mujer si no está claro que el dominio sobre el cuerpo del cónyuge ha sido dado y recibido. Todo esto subyace cuando afirma que si el consenso interior constara por alguna causa sobrenatural entonces en ese caso sí sería suficiente, es Maior quien lo expresa así. A fray Alonso esta argumentación no le parece improbable, nótese que se cuida mucho de afirmarla categóricamente si bien se atreve a adherirse a ella. Otros sin embargo pensarán que esto mismo es falso.

condena se refiera Alonso de la Vera Cruz. Por otro lado si estuviera acudiendo a la autoridad de Vuitcleff para hacer válida la condena por él hecha, sería un ejemplo de su apertura para tomar autores diversos, sin embargo no me parece ésta la interpretación más fuerte.

³⁴³ “*Non tamen, improbabile puto quod Maio. ait. in. 4. quod si constasset per Dei reuelationem interior consensus ipsis contrahentibus, non essent uerba uel signa necessaria, quamuis alii putent esse falsum.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 47.

Maior se concentra en lo que sucede al interior del hombre, es decir el libre consenso, la expresión puede faltar y en un hipotético caso, ser conocida por revelación divina, en esta situación las palabras y los signos se vuelven innecesarios. Es posible ver en esto, la independencia que un autor nominalista pone entre el pensamiento y la voluntad interior, y las palabras o signos que lo expresan, si bien el caso pretendido es algo sobrenatural.

Conviene aquí citar al autor que media entre Maior y De la Vera Cruz: Francisco de Vitoria. Curiosamente, dedica páginas enteras de su *Relección sobre el matrimonio* a una consideración que podríamos considerar extraña, pero que en el contexto del mundo europeo tenía su relevancia cuando estaban en debate los alcances de la potestad del Rey y del Papa – una muestra más de la diferencia de planteamientos de ambos mundos –. Vitoria lo llama “un amplio campo de disputa” y, por la cantidad de argumentos en pro y en contra, nos preguntamos si no habrá sido más que eso, una disputa. Inquieta si la Iglesia o la República, tendrán el poder – como según Vitoria lo tiene Dios mismo, en una conclusión también bastante extravagante – de celebrar el matrimonio de un hombre y una mujer prescindiendo de su libre consenso³⁴⁴. Parece que la Iglesia tendría la potestad en ciertos casos

“Por ejemplo, cuando estuviera en peligro toda la Iglesia si el hijo del rey no se casa con la hija del rey de los turcos, que es cristiana y le quiere, aunque el hijo del rey no quiere de ninguna manera, ¿por qué no podría el papa forzarle? Al decir forzarle entiendo obligarle, lo mismo que si voluntariamente se casase. Además, en este caso u otro parecido podría la Iglesia mandárselo y excomulgarle si no se casaba. Pero esto quita la libertad, porque no puede evadir la excomunión si no se

³⁴⁴ Vitoria para llegar a esta consideración, que califico de excéntrica, ha tenido que suponer también que el consentimiento y el contrato no son la esencia del matrimonio, “pero aquí se abre un amplio campo de disputa. Si es cierto que el consentimiento y el contrato no son de la esencia del matrimonio, sino que basta la mutua obligación al uso de él y la entrega actual de los cuerpos, y que esto no sólo puede Dios, Señor del universo, hacerlo prescindiendo de cualquier potestad de otro, y de hecho lo hizo alguna vez, se pregunta si no ha dado este poder a la república o a la Iglesia. Pues si así fuera, la Iglesia o el emperador podrían hacer matrimonios sin consentimiento de las partes, esto es, dar a un hombre una mujer por esposa aun contra la voluntad de ambos, o al menos la de uno de ellos.” Vitoria, F., *Sobre el matrimonio*, n. 6.

casa. Luego la libertad no es inconveniente para que la Iglesia pueda constituir verdadero matrimonio.”³⁴⁵

El bien común está por encima del bien particular del Rey, pues él su razón de ser está en la responsabilidad justamente de velar por el bien de la República. Pero llegando hasta este grado. A pesar de lo excéntrica que pueda ser la conclusión, es razonable, según la función que tiene la monarquía: el rey en su condición de monarca tendría que supeditar su matrimonio a su función primordial, esa es la razón de ser de su condición privilegiada. Pero tampoco termina ahí, con este mismo argumento podría sostenerse que el rey mismo también tuviera esta potestad, igualmente por el bien de la República.

“Bien parece que sería conveniente para la república que los superiores tuvieran esta potestad, ya que con ella se afirmarían algunas veces la paz y se evitarían guerras perniciosas.”³⁴⁶

A pesar de lo dicho, Vitoria se repliega y no lo afirma, haciendo un viraje de dirección se adhiere a las opiniones de los sabios, mostrando un poco de ironía en la aceptación de la autoridad de los teólogos cuando parecía que afirmaría sin más su controvertida posición.

“Sin embargo, porque no nos es permitido a los teólogos, como a los juristas, sostener en nuestras discusiones nada inusitado, nuevo e inaudito contra la autoridad de los sabios, sigo la opinión común y afirmo que *ninguna autoridad humana puede constituir el matrimonio, sino que es necesario el consentimiento de los contrayentes.*”³⁴⁷

En mi opinión, es muy probable que llevara hasta aquí el argumento para hacer notar de manera indirecta la gravísima responsabilidad que Enrique VIII tenía para resolver su matrimonio de tal manera que el bien del Reino estuviera por encima del suyo. El riesgo de generar un conflicto por repudiar a Catalina de Aragón, tía

³⁴⁵ Vitoria, F., *Sobre el matrimonio*, n. 6. En el sentido: la exigencia de libertad para contraer no sería un obstáculo.

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ *Ibi*, n. 7. Las cursivas están en el original.

del emperador Carlos V, era muy alto. El razonamiento de Vitoria parece ir en esta dirección pues a partir de lo dicho la conclusión es clara: *si el Papa podría hasta casar al príncipe en contra de su voluntad por el bien de su pueblo, mucho más tiene potestad para otorgar dispensas cuando el mismo rey que desea casarse la pide*, luego el matrimonio de Catalina y Enrique fue válido, o también: el bien de la República está por encima de la voluntad del rey, luego el rey debería velar en primer lugar por su reino.³⁴⁸

Sirva esta digresión para hacer notar el papel que el libre consenso tenía en los argumentos de estos autores. Vitoria llega hasta aquí, incluso diciendo que Dios puede estar por encima de la voluntad del hombre en caso extremo. El principio para entenderlo es que “Dios tiene más dominio sobre el varón y la mujer que ellos sobre sí mismos”³⁴⁹. La potestad de Dios que es dueño se destaca por encima de la valoración de la libertad humana, por eso es posible afirmar que puede unir en contra de la voluntad, y por ello “absolutamente hablando, el consentimiento y convenio del varón y de la mujer no son de esencia del matrimonio”³⁵⁰.

³⁴⁸ A partir de aquí, Vitoria expone las razones por las que es necesario el libre consentimiento de los contrayentes como una cosa indispensable para realizar el matrimonio. La razón principal es: los dos fines del matrimonio quedarían frustrados pues no existiría el amor ni la libre voluntad que hacen que estos fines se realicen. Tratándose de Dios cabe la excepción, pues Él podría unir en contra de la voluntad, pues tiene poder sobre los cuerpos, sobre las almas y los corazones, puede unir los cuerpos con el matrimonio y las almas con el vínculo del amor. En esencia no se trataría de que Dios una contra la voluntad, pues Dios puede conducir a la voluntad a ese matrimonio. Cfr. Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 6.

³⁴⁹ Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 4.

³⁵⁰ *Ibidem*.

Sin ánimo de hacer un elenco de lo que distintos autores contemporáneos a fray Alonso consideraban sobre el papel del consenso en el matrimonio, refiero únicamente lo que Ginés de Sepúlveda dice al respecto. Lo menciona cuando está hablando del impedimento de coacción o miedo, y se plantea el caso de un hombre que se ve obligado a tomar por esposa a una que no quiere desposar, es decir justamente el caso que Vitoria está poniendo en el caso del rey que podría ser obligado por el Pontífice. Al respecto Sepúlveda contesta que el matrimonio se fundamenta en el libre consentimiento, por ello la coacción o el miedo son lo más opuesto a él, pues eliminan la posibilidad de disentir. No sería válido entonces que el Papa amenazara con la excomunión al Rey para obligarlo a un matrimonio, no habría tal. Sepúlveda aclara que no se trata que alguien pueda obligar a otro a que quiera algo o no lo quiera, esto es “lo que los filósofos más modernos han denominado *actus eliciti*”, pues una coacción exterior no podría hacerlo, no se puede suprimir la voluntad de la voluntad de manera externa. El caso al que se refiere es actuar sin quererlo o coaccionado, es decir “aquel a quien la coacción o el miedo empuja a hacer o a querer algo por obviar un mal mayor, como quien, por no naufragar, arroja un lastre; sin embargo, es

Maior en cambio se pone otro problema, y es solamente el conocimiento del libre consenso que en condiciones normales sólo se conocería con certeza por las palabras o signos inequívocos; pero en un caso hipotético, podrían no necesitarse éstos, por que Dios comunicara a los contrayentes de manera sobrenatural el consenso que existe en el interior de cada uno; en ese caso, Maior propone que habría matrimonio.

La posición del fraile De la Vera Cruz parece ir en este mismo sentido. Aquí no se trata de aclarar los límites del poder eclesiástico y el civil. Se trata del matrimonio natural de un pueblo en condiciones normales, es decir, de la voluntad matrimonial habitual de dos personas que quieren unirse, entre ellos se necesita la certeza del libre consenso. Al máximo fray Alonso concede con Maior: si Dios me hiciera conocer el corazón del otro, yo podría saber que él consciente, entonces puede ser que haya matrimonio. Como quiera que sea, el libre consentimiento queda respetado y es necesario, y no se plantea el caso que sea suplido por Otro, aunque este otro fuera Dios.

La posición en general de fray Alonso avocado al caso del matrimonio natural es que la voluntad interior sólo puede ser expresada con certeza en las palabras o

seguro que éste actúa queriendo: en efecto, a este se le plantea la alternativa de exponerse a la muerte o arrojar lastre, e, igualmente, al otro la de tomar a cualquiera por esposa, o bien soportar un castigo (...). Así pues, el que, por evitar los males que, utilizados como amenaza, infunden miedo incluso a un hombre equilibrado, se casase con una, a la que, tras desaparecer semejante miedo, hubiese rechazado, se considera que él se casó sin querer ni consentir, y que la mujer se casó de igual manera." Sepúlveda, J. G., *Del rito de las Nupcias y de la Dispensa*, libro primero, n. 5. Esta investigación está en la línea de lo que De la Vera Cruz entiende por libre consenso. Pues también esto es lo que en la ley natural se entiende por aceptación del cónyuge, así lo dice también Sepúlveda: "Así, a cualquiera que, constreñido por la otra parte, hubiera sido obligado a dar ese paso en semejantes circunstancias, no le será aplicable ni válido según la ley natural ni el concepto ni incluso la denominación de matrimonio, si no es que, después del momento en que se ejerció la coacción o se infundió el temor, convivieron no de mal grado: se considera que consintió tácitamente quien calló cuando le estaba permitido protestar, y, en virtud de ese consentimiento, el matrimonio, antes sin efecto, se reafirma." Habla la voz del jurista Sepúlveda que precisa el caso en el que el consentimiento puede ser entendido tácitamente, y entonces lo hubo. Esta consideración es interesante también para el caso indígena y en este sentido hablará también De la Vera Cruz.

signos, y por ello es necesaria. Su expresión no se supe a partir de la convivencia y tampoco de los hechos. Sin embargo me parece que es posible distinguir entre la expresión, algo necesario para dar certeza jurídica y otra que sí se puede expresar en la vida cotidiana, efectivamente ésta vida sí puede expresar la disposición matrimonial en la manera de conducirse para con los hijos, el tipo de unión que se vive día a día, etc. A pesar de ello, la expresión de la voluntad a la que se refiere fray Alonso es aquella que pueda generar certidumbre jurídica, en la que la unión conyugal adquiere licitud, pues al cónyuge no puede constarle el derecho a la unión si no ha sido expresado claramente.

En las adiciones al texto de 1572, fray Alonso refiere las posiciones contrarias, aunque bastante autorizadas, a este artículo, es decir, aquellos que afirman que es suficiente el consenso interior para generar matrimonio. Las autoridades aducidas son nada menos que Inocencio, el Panormitano, y entre los *modernos*, Soto y Ledesmio. Parece que el papa Inocencio lo afirma, atribuyéndolo al derecho divino, por lo tanto

“así por lo menos los habitantes del nuevo mundo antes del bautismo, contrayendo matrimonio por sólo acto interior contraían verdaderamente.”³⁵¹

En el razonamiento del Panormitano, se aclara que es el acto interior el que transfiere el dominio,

“y si interiormente lo entregara a alguien, el otro verdaderamente es el dueño, ya que por accidente son requeridos exteriormente las palabras y los signos.”³⁵²

Soto y Ledesmio por su parte, afirman que el acto interior por sí mismo es suficiente para efectuar la donación,

³⁵¹ [...] “*sic saltem noui orbis incolae ante baptismum contrahentes per solum interiorem actum uere contraherent.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 47. Inocencio lo afirma en el capítulo *Tuae fraternitatis*.

³⁵² “*Item per solum actum interiorem, possum ego transferre dominium, etsi interius alicuidem, uere alius est dominus, quia de per accidens exterius uerba uel signa sunt requisita.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 47. Se refiere al capítulo *Cum locum, de sponsalibus* del Panormitano.

“por tanto, parece que el varón puede transferir el dominio de su cuerpo por el solo consenso interior.”³⁵³

En la solución que da a estas objeciones, Alonso de la Vera Cruz expone claramente el carácter que tienen estas disposiciones, este es a partir de la Iglesia que estableció una ley.

“Se responde que en el matrimonio no puede ser así, porque lo prueban las razones, y la Iglesia estableció una ley, como es evidente en los citados capítulos. A ella corresponde disponer sobre el contrato de este tipo, y en cuanto al contrato y al sacramento está en Inocencio y en el Panormitano si correctamente se leyeran.”³⁵⁴

Es la autoridad de la Iglesia la que legisla en este caso, aunque no sólo por ella, pues el derecho natural y el divino también lo exigen.

“Igualmente afirman, y también el derecho divino y el derecho natural lo exigen, que para el uso del cuerpo de otro, conste la entrega mutua, pues de otra manera se abriría un camino para perpetrar muchos pecados, porque, aunque fuera suficiente la donación interior también puede ser revocada incluso sin causa justa, antes de que el otro la acepte, como doctamente prueba Soto *De iustitia et iure* lib.3.q.5.ar.3, pero en el matrimonio una vez realizado, tal revocación no debe ser admitida, por tanto es necesario que la otra parte lo acepte. Revocación que sin la expresión del consenso no existe.”³⁵⁵

³⁵³ [...] “*ergo uidetur, quod uir sui corporis possit dominium transferre per solum interiorem consensum.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, pp. 47-49. Las referencias entre los modernos son Soto *de iustitia et iure*, lib. 4, q. 5. art. 1., Ledesmio *in* 2. par. 4. q. 18. ar. 1.

³⁵⁴ “*Respondetur in matrimonio stare non posse, ut rationes probant, atque ecclesia legem apposuit, ut patet in citatis capitulis, ad quam expectat disponere de huiusmodi contractu et in quantum contractus et in quantum sacramentum est, et Innocentio citatus, et Panor. si recte legantur*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 49.

³⁵⁵ [...] “*idem affirmant, et ius diuinum id exigit et naturale, ut ad usum corporis alterius, de traditione constet mutua, alias uia daretur ad multa perpetranda peccata, quia, etsi donatio interius sufficiat, id tum reuocari potest, antequam alius acceptet etiam sine causa iusta, ut docte probat Soto de iustitia et iure, lib. 3. q. 5. ar. 3., sed in matrimonio semel per acto, talis reuocatio admitti non debet, necessarium ergo est ut alia pars acceptet, quae sine expressione consensus non sit.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 3, p. 49.

De la Vera Cruz tiene presente el bien de la comunidad y aquí resulta patente, podríamos decir la salud de la comunidad. No se trata de decir solamente que el consenso interior realice la donación o en otras palabras más jurídicas, la transferencia del dominio; se trata sobre todo que exista la certeza para evitar el mal que es el pecado, del que habría un gran riesgo si no se establecieran uniones ciertas. La ley que la Iglesia establece, está en función del bien o de la salud de la comunidad.

La necesidad jurídica de esto lo muestra también el hecho de que la donación interior puede ser revocada antes de que siquiera el otro cónyuge pueda aceptarla. La revocación sólo sería posible si antes ha habido una donación y una vez que se ha aceptado esa donación sería imposible tal revocación. Todo esto da pie a confusiones, que son salvadas cuando se tiene certeza gracias a la expresión clara del consenso.

En seguida la autoridad de Tomás de Aquino aporta nueva claridad al debate, efectivamente,

“aprender lo que enseña Santo Tomás, en 2.2.q.88.art.1., e *in* 4.*dist.*38.q.1.ar.1, q.1^a 2, donde dice: la obligación que procede del hombre no puede darse al hombre a no ser por palabras, de otra manera se trataría de una obligación que procede de Dios, y así sin sujeción es dudoso. Sin embargo aquí existe la duda de si las palabras expresan el consenso, incluso si no surgieran de la necesidad del sacramento, porque son suficientes los signos equivalentes con los cuales se expresa el consenso, o si la expresión del consenso por medio de palabras proceda de la necesidad del precepto. Ciertamente el Doctor Sutil *in* 4.d.26., dice que las palabras son necesarias no declarando de qué necesidad habla y, no siendo por la necesidad del sacramento, parece decir que proceden de la necesidad del precepto.”³⁵⁶

³⁵⁶ [...] “*scite docet Sanctus Thomas. 22. q. 88. art. 1. et in. 4. dist. 38. q. 1. ar. 1. qia. 2. dicens: Obligatio quae ab homine fit homini non potest fieri nisi per uerba, secus est de obligatione quae Deo fit, et sic solutum est dubium. Est tamen adhuc dubium an uerba exprimentia consensum, etiamsi de necessitate sacramenti non sint, quia sufficiunt signa aequivalentia quibus exprimitur consensus, an saltem in ualentibus loqui, saltem sit de necessitate praecepti expressio consensus per uerba, et quidem doctor sub. in. 4. d. 26. dicit uerba esse de necessitate, non declarando de*

Para el Concilio Tridentino, es necesario que el consenso sea conocido.

“en el Concilio Tridentino cuando acerca del modo de contraer matrimonio se estableció la regla sin mención de las palabras, pero dice: conocido el consenso, el presbítero profiera las palabras, etc. Pero el consenso es conocido por los signos, por tanto son suficientes los signos”³⁵⁷

Los signos son suficientes cuando tienen el mismo significado que las palabras, de las cuales no se legisló cuáles debían de ser, quedándose indeterminadas. Hay sin embargo, un límite a esta equivalencia entre palabras y signos y es el caso de

“alguien que puede emplear palabras [y] a propósito no quiere hacerlo, parecería que se pone en duda el consenso que está garantizado con las palabras, y por esto podría pecar al no proferir las palabras, salvo que esto fuera por honestidad en la mujer, por una enorme vergüenza.”³⁵⁸

Termina este artículo remitiendo a los apéndices, en la duda 3, donde se aclara lo dicho en el Concilio Tridentino referido a la expresión del consenso, una por una han sido discutidas y atendidas.

Existe todavía una cuestión importante sobre el consenso, corresponde a cuando este consenso se expresa para celebrar un matrimonio futuro. Alonso de la Vera Cruz dedica el artículo 4^o en la primera parte del *Speculum Coniugiorum*³⁵⁹, a resolver esta cuestión, claramente motivado por la situación que encontró en el Nuevo Mundo donde los indígenas tenían entre sus costumbres la de casarse

qua necessitate loquatur et cum non sint de necessitate sacramenti, uidetur dicere quod sint de necessitate praecepti.”, *Speculum Coniugiorum*, 1^a parte, art. 3, p. 49.

³⁵⁷ [...] “*in concilio Tridentino, cum de modo contrahendi ponatur regula non est mentio de uerbis, sed dicit, cognito consensu, praesbyter proferat uerba, et caetera, sed consensus cognoscitur signis, ergo sufficiunt*”, *Speculum Coniugiorum*, 1^a parte, art. 3, p. 49.

³⁵⁸ [...] “*uerum si quis poteris uti uerbis ex proposito nollet, uideretur in dubium ponere consensum, quem praestat, et ex hac parte peccare posset, non proferendo uerba, nisi hoc esset ex honestate in femina ex maxima uerecundia*”, *Speculum Coniugiorum*, 1^a parte, art. 3, p. 51.

³⁵⁹ “Si acaso ese consenso expresado por palabras para el futuro, hace al matrimonio rato”; “*Vtrum iste consensus expraessus per uerba de futuro, faciat matrimonium ratum.*”

celebrando una ceremonia en el presente pero que tendría comienzo en el futuro, esto podía ser cuando la joven llegara a edad núbil. Así, como primera cosa, Él mismo justifica el tema:

“Se pregunta esto porque en algunos lugares, como en la Provincia de Michoacán en la Nueva España, se expresa el consenso para el matrimonio por medio de palabras para el futuro.”³⁶⁰

Así en esta manera de enlazarse, es posible que no se llegue a la consumación y ante ello ¿cómo debe considerarse este matrimonio?

“Por tanto la cuestión es, en el supuesto de que no suceda la consumación subsecuente: si acaso debe juzgarse en favor del matrimonio, para el presente,

³⁶⁰ “*Hoc quaeritur, quia in aliquibus locis, ut in prouincia Michoacanensi in noua Hispania, est expressio consensus in matrimonio per uerba de futuro.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 53. Alonso de la Vera Cruz, tiene presente los casos relatados en la segunda parte del *Speculum*, artículo 3, en el que da cuenta de algunas de las costumbres matrimoniales del Nuevo Mundo, sumamente extrañas para la visión desarrollada por la cristiandad europea: “*Otro modo bastante acostumbrado de contraer matrimonio, era que alguien recibiera a una hembra como esposa mientras la hija llegaba a ser núbil y después, cuando la hija llegaba a la edad, se enlazaban sin otro consenso renovado. O para que, si había dos hermanas: una de mayor edad, otra de edad pueril, el varón recibía como esposa a aquella que era mayor de edad, esperando a que pudiera recibir a la pequeña, y tomaba a ésta sin otro consenso renovado.*” Fray Alonso de la Vera Cruz, *Antología sobre el hombre y la libertad*, Intr. y compilación de Mauricio Beuchot, trad. de Sarai Castro, Anejos de Novohispania no. 5, UNAM, 2002, p. 151; corresponde al art. 3 de la segunda parte de la obra. Me parece que pueden ser estos los casos que tiene en mente al hablar de *palabras para el futuro*, pues se trata de un consenso dado en el presente pero que se realiza para el futuro. Sin embargo este tipo de unión no tiene sólo esta dificultad, pues también es cierto que la madre o la hermana daban el consentimiento a nombre de la hija (aunque en la visión de Alonso es después la hija la que acepta, es decir, consiente lo dicho por la madre) y que ellas mismas eran dadas al varón en tanto que la hija o hermana menor crecían. De la Vera Cruz juzga según el criterio que ha establecido en todo este asunto, es decir, a partir de lo que los indios tenían por costumbre: “*Sobre esto parece que debe decirse que hay verdadero matrimonio, si con voluntad conyugal se enlazaban entre sí el varón y la muchacha, con tal de que la muchacha hubiera entendido que su madre la había entregado a aquel varón en matrimonio; o, si era la hermana, la hermana. (...) si una mujer que tiene una hija pequeña dijera a un varón: “Recibirás a esta muchacha como esposa cuando sea mayor de edad, y entre tanto me tendrás como esposa”, y él mismo consentía, y después la muchacha – ya núbil – entiende que su madre la había unido en matrimonio, y con aquella voluntad se enlaza con el varón, sin duda parece que hay suficiente consenso expreso y, por tanto, habrá matrimonio. Y por ende, habrá, ya sea la madre, ya la hermana, la hembra que arregló el matrimonio, puesto que tal era la costumbre.*” Fray Alonso de la Vera Cruz, *Antología sobre el hombre y (...)* pp. 151-152.

antes de tal consumación, o solamente en favor de los esponsales, esta duda es mi duda.”³⁶¹

Estos son los casos que le interesa investigar, pues no es clara su validez. De la Vera Cruz establece una probable respuesta en un primer momento, posteriormente esclarecerá si esta respuesta es realmente válida; para exponer el núcleo de la respuesta recurre a la conexión que existe entre las palabras y el pensamiento, por un lado, y las palabras y las pasiones del alma.

“Y parece que debe juzgarse a favor del matrimonio rato, porque las palabras (como atestigua Aristóteles) son las que explican los conceptos interiores del alma. Las palabras, dice, que están en la voz, son las notas de aquellas pasiones que están en el alma. Y las palabras no tienen un significado de manera natural sino como decreto por imposición de los hombres, porque no es lo mismo en todos, por tanto deben ser consideradas en aquel sentido en el que son asumidas por los que de manera común las dicen.”³⁶²

El matrimonio rato, aquí aducido, ha tenido una acepción constante a lo largo de la legislación canónica, como aquel matrimonio celebrado sacramentalmente, válido y legítimo, considerado así independientemente de su consumación³⁶³. Mucho se ha debido esclarecer en el derecho canónico sobre los casos de matrimonios ratos y no consumados, si éstos deben preservarse o no.³⁶⁴ Es el tema que fray Alonso

³⁶¹ “*Est ergo quaestio, supposito quod non sit consummatio subsecuta. Vtrum sit iudicandum pro matrimonio, de praesenti ante talem consummationem, uel solum pro sponsalibus. Hoc dubium est, mihi dubium.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 53.

³⁶² “*Et uidetur quod sit iudicandum pro matrimonio rato. Quia uerba (teste Aristotele) sunt explicantia conceptus interiores animae. Ea (inquit) quae sunt in uoce, sunt passionum notae, eorum quae sunt in anima. Et uerba non naturaliter significant, sed ad placitum ex hominum impositione, quia non idem apud omnes, ergo in illo sensu debent capi, in quo sumuntur a communiter loquentibus.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 53.

³⁶³ “La palabra rato, en principio, significaba lo mismo que el matrimonio sacramental. Pero, en la práctica, ahora se aplica también al matrimonio válidamente celebrado según las normas del derecho canónico. Ello quiere decir que se refiere tanto al matrimonio formado por dos bautizados, como al formado por un bautizado y otro que no lo está.” Molina Meliá Antonio, *Los matrimonios que nunca existieron – Causas de nulidad –*, IMDOSOC, México, 2002, p. 85. Cfr. Canon 1142 del Código de Derecho Canónico.

³⁶⁴ Para destacar lo que sucede hoy en día a este respecto, según el canon 1141, del Código de Derecho Canónico vigente, acepta que el matrimonio entre dos bautizados o entre un bautizado y

está tratando, con la peculiaridad que en tierras del Nuevo Mundo era necesario dilucidar además si este modo de proferir palabras para el futuro constituía verdaderamente tal matrimonio rato. La definición técnico-canónica de consumación del matrimonio, se refiere a que entre los cónyuges haya tenido lugar “la realización de modo humano del acto conyugal apto por sí para engendrar prole al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza.”³⁶⁵

El fraile agustino, da las razones para considerar como un matrimonio rato este matrimonio realizado por medio de palabras para el futuro, aún si no ha sido consumado. La clave de su argumentación se centra en el significado de las palabras.

Las palabras explican y manifiestan lo que sucede en la inteligencia y la voluntad, las dos facultades superiores del hombre. A la vez, son notas establecidas de manera convencional por acuerdo entre los hombres, a esto se refiere al hablar de *imposición* de su significado. Así cumplen la característica más clara en todo aquello que no es natural, sino convenido o decretado por acuerdo: no es lo mismo en todos. Por ello, no se puede conocer el significado de las palabras de manera natural, sino recurriendo al sentido en el que son asumidas por los que las usan y dicen de manera común; esta es la regla inequívoca para conocer el significado de las palabras.

“Pero los que de manera común profieren tales palabras para el futuro expresan el consenso en el presente, como acontece en aquellos que están unidos en el momento preciso después de proferir las palabras, sin duda ya están unidos, y profieren las mismas palabras; se sigue por tanto que deben ser asumidas para el

otro no bautizado puede disolverse (divorciarse) cuando entre ellos no haya tenido lugar la cópula conyugal. Esta es la solución que hoy día existe dentro de esta legislación canónica.

³⁶⁵ Canon 1061. 1, del Código de Derecho Canónico. Por modo humano quiere decir sin violencia. Esta última precisión es actual, no parece que haya estado muy presente en el discurso del siglo XVI pues fray Alonso no la menciona en ningún momento.

presente y no para el futuro, cuando ciertamente expresan el consenso para el presente.”³⁶⁶

Esta aclaración continúa, dentro de esa respuesta posible que se había iniciado, según mi parecer, en ella se equiparan las palabras para el futuro con el consenso expresado en el presente diciendo que tienen el mismo significado. Al parecer, eran utilizadas las mismas palabras en ambos tipos de unión, palabras que en el contexto de la costumbre indígena se utilizaban para comenzar en el presente, la unión conyugal. Si se profieren las mismas palabras, expresando el consenso en el presente, se sigue que el matrimonio también comienza en el presente. Esta es la argumentación que expone Alonso de la Veracruz, como posible respuesta, que además se confirmaría por la autoridad de algunos textos canónicos. Sin embargo, los textos aducidos se refieren a cómo deben entenderse las palabras en las que exista alguna duda de significado, consagrando la común comprensión como el criterio para esclarecerla.

“Confirma esto *Extra de sponsalibus. c. ex literis.*, donde expresamente se determina que en las palabras dudosas del matrimonio se recurra a la común comprensión de las palabras, y se obligue a retener cada una de las palabras referidas en el mismo sentido que suelen correctamente ofrecer a los que las entienden. Pero esas palabras comúnmente se entienden para el futuro por los mismos contrayentes así como para el presente, por tanto parece que el matrimonio y los esponsales son para el presente. E igualmente está en el capítulo *Intelligentia verborum. de verborum significatione.*”³⁶⁷

³⁶⁶ “Sed communiter proferentes talia uerba de futuro explicant consensum de praesenti sicut contingit in illis, qui in momento post prolationem uerborum coniunguntur, immo sunt iam coniuncti, et illa eadem uerba proferunt; sequitur ergo quod sunt sumenda pro de praesenti et non de futuro, quando quidem consensum de praesenti explicant.”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, pp. 53-55.

³⁶⁷ “Et confirmatur hoc extra de sponsalibus. c. Ex litteris, ubi expresse determinatur, quod in uerbis matrimonii dubiis recurratur ad communem uerborum intelligentiam, et cogatur uterque uerba prolata in eo sensu retinere, quem solent recte intelligentibus generare; sed uerba ista de futuro communiter intelliguntur ab ipsis contrahentibus tamquam, 69 de praesenti, ergo uidetur quod sint de praesenti et matrimonium et non sponsalia, et idem in. c. Intelligentia uerborum, de uerborum significatione.”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 55.

La comprensión común en las culturas indígenas no distinguía con palabras diversas las diferentes maneras de casarse, pues las mismas palabras se entienden para el futuro como para el presente, no hay diferencia. Por lo tanto, concluye, significan lo mismo y son – tanto para el matrimonio como para los esponsales –, palabras que expresan una unión en el presente.

La introducción del término *esponsales* requiere una aclaración, se trata de una institución jurídica común en el siglo XVI y desde toda la Edad Media, consistente en la promesa recíproca de futuro matrimonio por parte de un hombre y una mujer. Generalmente los esponsales precedían al matrimonio en las casas reales y nobiliarias durante la Edad Media y el Renacimiento. Se celebraban con mayor o menor solemnidad, según fuera el caso. En el siglo XVI se distinguían los esponsales de presente y de futuro, terminología que todavía usa Alonso, pero que después se hizo inútil cuando, a partir del Concilio de Trento, los esponsales de presente se consideraron verdadero matrimonio, ya que contaban con el consentimiento de presente³⁶⁸. Es este el caso que se está discutiendo en este artículo del *Speculum Coniugiorum*, y que Alonso ve con claridad, pues utiliza esta referencia a los esponsales de presente en el marco de los argumentos que afirmarán el consenso válido para el presente – tanto en el matrimonio como en los esponsales –, como causas de la unión efectiva de los contrayentes: ya están unidos en el momento preciso después de proferir las palabras.

³⁶⁸ Por esto mismo, los esponsales de presente sí obligaban a los que los contraían a casarse, en efecto, entre los efectos de los esponsales estaba el impedimento para unirse con otra persona y la obligación de celebrar el matrimonio. “La Iglesia siempre miró mal que los esposos no cumplieren la fe prometida, muy especialmente si había intervenido juramento, pues unas veces los sujeta a penitencia por tres años, otras les impone la pena de excomunión, considerando también el hecho en unas ocasiones como una especie de sacrilegio, y en otras como un adulterio. Este rigor en la legislación canónica todavía se muestra en una decretal de Alejandro III, inserta en las de Gregorio IX, pero está mitigado por otras posteriores de Lucio III, inserta en el mismo código, en la que se previene en favor de la libertad de los matrimonios y felicidad de los cónyuges, que los esposos, en caso de resistencia, *más bien sean amonestados que obligados*. Esta lenidad cesa si la esposa hubiese sido violada o estuprada, pues en tal caso el juez podrá obligar al esposo a casarse o a indemnizarla de los daños y perjuicios con arreglo a derecho.” Benito Golmayo, Pedro; *Instituciones del Derecho canónico*, Librería de Gabriel Sánchez, Madrid, 1896, Tomo 2º, cap. III, § 47.

A pesar de la argumentación hecha hasta aquí, lo cierto es que las palabras para el futuro no hacen matrimonio para el presente, y De la Vera Cruz propone este argumento en contra, en clara concordancia con la manera de disputar medieval ahora aplicada a un tratado, cuando una vez que se han dado los argumentos a favor de esta primera respuesta, sostiene el argumento en contra que al final termina por resolver la cuestión. En efecto,

“en sentido contrario está que las palabras para el futuro no hacen matrimonio para el presente, como es evidente en *extra sponsalibus. & matrimonijs. c. Sicut ex litteras*, cuando las palabras que se usen sean para el futuro, se sigue que no hacen matrimonio, sino solo los esponsales.”³⁶⁹

Si las palabras han sido proferidas para expresar una intención de matrimonio a realizarse en el futuro, por tanto no pueden hacer un matrimonio en el presente, no puede comenzarse ese matrimonio en el momento preciso de decir las palabras que expresan una intención en el futuro. Es preciso considerar y respetar la intención que se manifiesta en las palabras.

El valor que tienen las palabras es que éstas son necesarias en el matrimonio en la medida que sirven para expresar el consenso interior. John Maior, autor nominalista, ha sido en la obra de Veracruz, quien constantemente afirma que las palabras no serían necesarias si existiera la posibilidad de que el hombre conociera el pensamiento interior de la mujer y viceversa, de manera directa.

“Para la declaración de esta duda, debe señalarse en primer lugar que las palabras para contraer matrimonio son necesarias solo para que se exprese el consenso, porque así puede haber constancia del consenso interior sin agregar otro signo u otras palabras en vano. Pues si el varón pudiera conocer el pensamiento interior de la hembra y similarmente la hembra el del varón, se conocen y hablan mutuamente entre sí como los ángeles, y entonces no habría

³⁶⁹ “*In contrarium tamen est, quia uerba de futuro non faciunt matrimonium de praesenti, ut patet extra de sponsalibus et matrimonijs. c. Sicut ex litteris, cum ergo uerba quibus tales utuntur sint de futuro, sequitur quod non faciunt matrimonium, sed solum sponsalia.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 55.

necesidad de palabras, sino sería suficiente el consenso interior del cual uno tuviera constancia del otro, como probablemente piensa Maior.”³⁷⁰

En este caso hipotético las palabras perderían su razón de ser, pues ya no serían necesarias para comunicar el interior del hombre, es decir, pensamientos y pasiones. La manera como es interpretada esta aportación de Maior, es en el sentido que las palabras son vehículo o medio para comunicar el pensamiento, tienen por tanto correspondencia con él. Al mismo tiempo se propone un caso imposible, el del hombre que pudiera tener la comunicación interior que tienen los ángeles sin mediar palabras o expresión alguna, con ello se enfatiza que estas palabras, si bien son medio, no constituyen el pensamiento mismo, sino que este pensamiento existe en el interior del hombre con independencia de las palabras.

Además de lo dicho sobre las palabras que se profieren, una segunda razón debe señalarse para aclarar la duda sobre si las palabras para el futuro realizan ya el matrimonio rato, y versa sobre la naturaleza del acuerdo que se genera a partir de las palabras.

“En segundo, lugar debe señalarse que ese consenso en el matrimonio no es otra cosa que transferir la potestad del propio cuerpo a otro, para que de esta manera no tenga derecho propio, de manera que cuantas veces el otro quisiera pueda usarla para la cópula carnal, y de manera similar no podrá compartir sus propias obras con el otro, a no ser que ellos mismos se pongan de acuerdo.”³⁷¹

El matrimonio consiste en el acuerdo por el que dos personas transfieren la potestad del propio cuerpo al cónyuge para que lo use realizando la unión sexual,

³⁷⁰ “*Pro declaratione huius dubii est primo notandum, quod uerba in matrimonio contrahendo ad hoc solum sunt necessaria, ut explicetur consensus, sicque si de interiori consensu posset constare absque signo, uel uerbis, frustra apponerentur. Si enim uir posset cognoscere conceptum interiorem feminae et similiter femina uiri, sicut Angeli mutuo se cognoscunt et loquuntur, non opus esset uerbis, sed sufficeret interior consensus de quo alteri constaret, ut probabile putat Maio.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 55. La cita que refiere de Maior es el Comentario a las sentencias, l. 4, d. 26, q. 1, ad. 3. En este argumento también refiere un texto de Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, p. p., q. 170.

³⁷¹ “*Secundo est notandum: quod iste consensus in matrimonio nil aliud est, quam transferre potestatem sui corporis in alium, ut scilicet non sit sui iuris, ita quod quoties alter uoluerit poterit uti ad copulam carnalem, et similiter non poterit alteri sua opera communicare, nisi ipsi adinvicem conueniant.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, pp. 55-57.

y lo mismo sucede con respecto al segundo fin del matrimonio donde el consenso establece el contrato por el que los cónyuges acuerdan establecer la comunión en las obras entre ellos. El matrimonio es un acuerdo mutuo por excelencia y en esta descripción de su naturaleza se establece una correspondencia entre el hombre y la mujer, tanto uno como otro tienen los mismos derechos para exigir y pedir, esto al menos jurídicamente.

La descripción que Alonso de la Vera Cruz hace del matrimonio es de naturaleza eminentemente jurídica, pues es el tema que le interesa esclarecer es la normatividad para la correcta actuación de los frailes en el Nuevo Mundo. Vale la pena tomar en cuenta los destinatarios de esta obra que son los evangelizadores, conocedores del derecho canónico y que necesitan expresarse de manera sumamente técnica, para la precisión de los conceptos³⁷².

El acuerdo y el consenso siguen siendo para De la Vera Cruz la nota distintiva que efectúa el matrimonio, y su esencia. Con respecto a las palabras de futuro, aún queda pronunciar una respuesta, el consenso en ese caso se considera igualmente para la procreación y para la comunión de obras, pero es un consenso para comenzar este acuerdo en el futuro,

“Así mismo, el consenso virtualmente también se considera en cuanto a la cópula para la procreación de los hijos y para compartir los trabajos, todo lo cual es para el futuro, no existe en el presente cuando se hace tal contrato.”³⁷³

El consenso no existe en el presente, es un consenso que será para el futuro, para comenzar esta unión y acuerdo en un tiempo por venir.

Como conclusión Alonso expresa:

³⁷² Puede echarse de menos un lenguaje que exprese la realidad humana que está presente en el matrimonio, pero no es el objetivo de la obra, tampoco lo es por ejemplo, explicar a los fieles o recién convertidos la bondad del matrimonio, que sí podría hacerse en un catecismo, o exhortarlos a vivir de esta manera en una homilía. Tendremos oportunidad de transcribir un texto sobre este mismo tema procedente del *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, para ejemplificar nuestra aseveración.

³⁷³ “Itaque virtualiter consensus et fertur in copulam ad procreationem filiorum et ad operum communicationem, quod totum est futurum, et non est in praesens, quando fit talis contractus.”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 57.

“Las palabras para contraer matrimonio para el futuro, ellas solas por sí no hacen matrimonio ni tampoco lo hicieron, sino solamente los esponsales. Se prueba esto en *extra de sponsalibus & matrimonijs. c. Sicut ex literis*. Esas palabras eran para el futuro, por tanto solamente hacían los esponsales y no el matrimonio.”³⁷⁴

Las palabras para contraer matrimonio para el futuro, costumbre también presente entre los indígenas, son verdaderos esponsales, es decir promesas de matrimonio futuro, pero de ningún modo pueden considerarse matrimonios ya realizados³⁷⁵.

Francisco de Vitoria también se cuestiona por el valor del consentimiento de presente, cuando se pregunta acerca del consentimiento expresado de manera condicionada, como por ejemplo, decir “te tomo por mujer mañana” o “te tomo por marido cuando me des cien doblones”, se pregunta si cuando se dan los cien doblones, inmediatamente y sin necesidad de nueva expresión de consentimiento, los contrayentes están ya casados. A partir de ello tiene oportunidad de pronunciarse por las características indispensables del consentimiento preciso para el matrimonio. Es condición necesaria y esencial que se dé el consentimiento con las siguientes condiciones:

³⁷⁴ “*Verba de futuro contrahendo matrimonium, sola ipsa per se non faciunt matrimonium, nec hucusque fecerunt, sed solum sponsalia. Probatur extra de sponsalibus et matrimonijs. c. Sicut ex litteris. Verba ista erant de futuro, ergo solum faciebant sponsalia et non matrimonium.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 57.

³⁷⁵ En el *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, se explica las disposiciones emanadas sobre este punto: “Dícese, pues, con razón que es necesario expresar el consentimiento con palabras que signifiquen tiempo presente, pues las que significan tiempo futuro no constituyen Matrimonio, sino que le prometen. Por otra parte, las cosas que están por venir, es evidente que aún no existen; y es muy lógico que las cosas que carecen de existencia tengan poco o nada de firmeza y estabilidad. Por consiguiente, nadie tiene aún derecho matrimonial sobre una mujer con quien promete se ha de casar, y no cumplió en seguida lo que prometió hacer, aunque está obligado a cumplir su palabra; y si no la cumple, se hace culpable de infidelidad. (...) Luego, siendo la obligación del Matrimonio no una mera promesa, sino una transmisión tal de derechos que por ella el marido transite realmente a su mujer, y a su vez la mujer a su marido, el dominio de su cuerpo, es, por tanto, indispensable que el Matrimonio se contraiga por palabras que expresen tiempo presente, cuya eficacia permanece aún después de haberse pronunciado, y mantiene ligados al varón y a la mujer con vínculo indisoluble.” *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, editado por mandato de Pío V, el 25 de septiembre de 1566, Parte 2, Capítulo VIII: *El sacramento del matrimonio*, número 6; recopilado en Sarmiento, Augusto y Escrivá-Ivars, Javier; *Enchiridion Familiae, Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX)*, Tomo 1, Ediciones Rialp, Madrid, 1992, pp. 157-158.

“Por lo tanto, digo que así como para el verdadero matrimonio basta el consentimiento, así también se exige que sea mutuo, simple y expreso por palabras de presente; esto es, al tiempo que se contrae y cuando el matrimonio se realiza. De esto se deduce que en la duda expuesta no hay matrimonio, sino esponsales nada más, aún cumpliéndose la condición.”³⁷⁶

El consentimiento condicionado es cuando más, una promesa de matrimonio, y por ello, puede recibir el mismo trato que los esponsales. En cambio para que exista el matrimonio, debe haberlo *inmediatamente desde el principio*, afirma Vitoria, y si no lo hay, tampoco lo habrá independientemente de lo que sobrevenga después³⁷⁷. Queda patente que el matrimonio es de tal naturaleza que exige la máxima libertad – en expresión de Vitoria³⁷⁸—y por ello precisa un consentimiento mutuo, simple y expreso por palabras de presente, esto es, al tiempo que se contrae y cuando el matrimonio se realiza. En concordancia con esta misma lógica, Alonso de la Vera Cruz considera las costumbres indígenas como esponsales, al afirmar que las palabras para contraer matrimonio para el futuro, ellas solas por sí no hacen matrimonio ni tampoco lo hicieron, sino solamente efectúan esponsales, es decir, son la promesa de contraer matrimonio en el futuro.³⁷⁹

³⁷⁶ Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 9.

³⁷⁷ “Si por algún pacto o convenio no hay matrimonio verdadero inmediatamente desde el principio, cualquier cosa que sobreviniera después, sea la edad, o la cópula carnal, o dispensa de algún impedimento, o alguna condición añadida al contrato, no habrá matrimonio verdadero si no se ponen íntegramente todas las condiciones necesarias y esenciales del matrimonio.” Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 9. El original está en cursivas.

³⁷⁸ “También cabe decir en absoluto que en los demás negocios, puesta la condición, obliga el contrato; pero en el matrimonio no, porque Dios concedió para él la suma libertad de que todo soltero es completamente libre para tomar mujer o no tomarla.” Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 9.

³⁷⁹ Vitoria habla siempre del caso de un consenso condicionado, De la Vera Cruz no, el caso que más se presenta en el pensamiento de De la Vera Cruz es el de la hija dada en matrimonio cuando es niña. El matrimonio está sujeto entonces una cierta condición, que la niña crezca. ¿Bastaría entonces llegar a la edad núbil para tener un matrimonio? Desde la relección vitoriana se puede contestar así: “se pregunta: *¿Hay matrimonio si dura el consentimiento de los contrayentes cuando se cumple la condición? (...) aunque dure el consentimiento que ambos tuvieron al principio, no hay matrimonio. Se prueba. Antes no hubo sacramento, luego es preciso poner ahora todas las cosas necesarias. Pero aquel consentimiento que hubo antes no fue suficiente, por no ser simple, sino condicionado; luego ahora tampoco basta.*” Y después afronta expresamente el caso de un

A partir de esta primera conclusión De la Vera Cruz dará una serie de trece argumentos más para afirmar que las palabras dichas como un consenso para el futuro debían considerarse solamente en este sentido, y nunca realizaban el matrimonio en presente, cosa sin duda confusa en el contexto de la cultura indígena con usos y costumbres extraños para la visión cristiana.³⁸⁰

El primero de éstos, es tomado de Aristóteles,

“según Aristóteles: lo mismo en cuanto tal siempre hace lo mismo, como el fuego en cuanto fuego siempre calienta, pero las mismas palabras emitidas para cualquier propósito fuera del matrimonio hacen sentido para el futuro; por tanto, como siempre deben hacer el mismo sentido, puesto que son las mismas palabras, incluso proferidas en materia de matrimonio, harán el mismo sentido para el futuro.”³⁸¹

menor de edad que contrae matrimonio: “Así, por ejemplo, si un menor de edad contrajo matrimonio por palabra de presente, con consentimiento también de presente e intención de contraerlo, cabe preguntar si cuando llega a la edad legal sin revocar el consentimiento, sino más bien aprobando el primer contrato, hay matrimonio (...). En estos casos y otros similares la solución es que no hay tal matrimonio.” Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, n. 9. No existe matrimonio pues el consentimiento debe ser de mutuo, simple (es decir sin condición) y expreso por palabras de presente.

³⁸⁰ Con respecto al caso de la madre o la hermana que prometen para el futuro a la hija, aún niña, en matrimonio, este sólo es válido si después la hija entendiendo lo que hicieron su madre o hermana, consciente, es decir, se requiere el consenso presente; o bien, si no lo manifiesta expresamente en el presente, con la aceptación del acuerdo de manera tácita al no rebelarse, ni reclamar, ni disentir, puede presumirse el consenso—según fray Alonso—, siempre y cuando la muchacha haya entendido que su madre pactó el matrimonio; si todo esto existe, la cohabitación libre es un consentimiento a este pacto, aunque haya hecho en el pasado y por boca de otra persona. Es hasta aquí, donde fray Alonso desciende para desmenuzar las costumbres indígenas. Sin embargo, cabe resaltar que este hecho sumamente extraño de anteceder la madre y la hermana al matrimonio de la hija menor, sirve para que el agustino pronuncie claramente su convicción sobre la autoridad que tienen las costumbres, pues estos hechos sólo son válidos y sólo pueden entenderse a partir de la comprensión de los usos indígenas, siendo él mismo testigo de ellas: “Que tal unión era matrimonio, no lo podemos entender más que a partir del uso y de la común comprensión de aquellos que se enlazaban, y (como nos consta a partir de su costumbre) creían contraer matrimonio por tal modo, como sí entre sí convinieran y mutuamente se prometiera. Por tanto, debe ser tenido por matrimonio, si se enlazaban con tal voluntad marital, admitido que no lo expresaran con voz o signo alguno.” Fray Alonso de la Vera Cruz, *Antología sobre el hombre y (...)* pp. 151-152.

³⁸¹ [...] “*ex Aristotele. Idem in quantum idem semper facit idem, ut ignis in quantum ignis semper calefacit, sed illa eadem uerba prolata in quocumque proposito extra matrimonium faciunt sensum de futuro; ergo cum semper debeant facere eundem sensum, cum sint eadem, etiam prolata circa materiam matrimonii, faciunt eundem sensum de futuro.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 57.

Las palabras proferidas con un significado a realizarse en el tiempo futuro, se entienden así independientemente de la materia de la que se traten, y esto, no tiene por qué ser diverso cuando se trata del tema del matrimonio. La cita de Aristóteles por la que se afirma que el fuego en cuanto fuego siempre calienta, apoya el argumento si se entiende que las palabras de futuro, en tanto que tales, siempre deben considerarse así independientemente de la materia a la que se apliquen. Sin embargo, es claro que Aristóteles está tratando un tema de la naturaleza y fray Alonso parece extrapolarlo a un tema de significado de las palabras.³⁸²

Después de esos trece argumentos a favor de considerar las palabras válidas para el futuro, De la Vera Cruz concluye que,

“debiendo asumirse las palabras según la comprensión común y que sea común en todo contrato de matrimonio la comprensión de estas palabras; se sigue que en cuestión matrimonial expresa, no tienen otro sentido que aquél que tales palabras suelen hacer para todos.”³⁸³

Todavía fray Alonso recupera la objeción anterior para volver a rechazarla.

“Ciertamente, de manera voluntaria se diría que las mismas palabras expresadas del mismo modo se entiendan para el futuro en todas las demás cosas, excepto en el matrimonio, y que solamente en el contrato matrimonial deben ser entendidas para el presente.”³⁸⁴

Pero esto sería absurdo, como también absurdas serían las dificultades que se generarían a partir de este error:

³⁸² La cita es de Aristóteles, 2. de generatione et corruptione, tex. co. 56.

³⁸³ [...] “*quia cum uerba sumenda sint secundum communem intelligentiam, et ista sit communis illorum uerborum in omni contractu alio a matrimonio; sequitur quod in re matrimoniali prolata, non alium habent sensum, quam illum quem talia uerba solent facere apud omnes.*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, pp. 57-59.

³⁸⁴ “*Certe uoluntarie diceretur quod eadem uerba eodem modo prolata, in omnibus aliis a matrimonio intelligantur de futuro et quod solum in contractu matrimoniali sint intelligenda de praesenti*”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 59.

“Aunque si aquellas palabras estuviesen equivocadas resultaría un gran inconveniente emplearlas en el presente, pues cualquiera podría fácilmente fingir que sus palabras deberían ser asumidas ahora en el sentido de presente y a veces en sentido de futuro, lo que daría ocasión de repudiar a los propios varones o a las propias esposas lo cual debe ser evitado.”³⁸⁵

Alonso juzgó en este tema de la misma manera que después juzga el Concilio de Trento, que de hecho elimina los esponsales de presente, pues estos fueron identificados con el matrimonio, y mantiene solamente los esponsales de futuro que no son una promesa de matrimonio que se realizará en el futuro, la cuestión así queda zanjada³⁸⁶.

³⁸⁵ [...] “si quidem uerba illa aequiuocata essent, quibus maximum esset inconueniens uti in matrimonio, nam posset sibi facile quilibet fingere, quod uerba sua essent sumenda nunc in sensu de praesenti, et inter dum in sensu de futuro, daretur occasio dimittendi proprios uiros uel proprias uxores, quod est ualide cauendum. ”, *Speculum Coniugiorum*, 1ª parte, art. 4, p. 59.

³⁸⁶ Como se ha visto arriba en la cita a pié de página número 47, que corresponde a la explicación de los cánones del concilio, contenidos en el citado *Cathechismus ex Decreto Concilii Tridentinii*. Alonso de la Vera Cruz estaba en completa consonancia con lo que más tarde decretarían los padres conciliares.

Capítulo III La ley natural al encuentro con el *otro*.

La problemática sobre la ley natural y el matrimonio.

El asunto medular sobre el matrimonio en los territorios de Indias fue la cuestión de su legitimidad, es decir si habiendo sido celebrados según las costumbres y ceremonias indígenas, podían ser considerados como verdaderos matrimonios y no como meros concubinatos, es decir uniones ilegítimas, sólo puede ser legítimo el matrimonio si está de acuerdo a la ley natural.

La forma de abordar esta cuestión es a través de un discurso filosófico-jurídico-teológico, la metodología con la que se penetraban las realidades humanas y sociales en el siglo XVI. En efecto, la filosofía procuraba una comprensión universal de las cosas y con ella, era posible una intervención de carácter general en todas las culturas a través de la doctrina de la ley natural. Es por eso que armado con una formación aristotélica y tomista, Fray Alonso se da a la tarea de dilucidar si el matrimonio indígena es conforme al derecho natural.

Los artículos donde se desarrolla la argumentación sobre la ley natural son aquellos en los que contrasta directamente las costumbres indígenas con los lineamientos que surgen de la ley natural. Se trata de los artículos 6º, 7º, 8º y 14º de la segunda parte del *Speculum*, titulados respectivamente: “¿La indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural?”, “¿Por qué la indisolubilidad no existe en todos los pueblos?”, “En efecto, hay alguien que puede dispensar en el derecho natural” y “Acerca de si la pluralidad de esposas se opone al matrimonio, de manera que contraer nupcias con muchas esté contra el derecho natural”.

El repudio de las esposas, práctica corriente en algunos pueblos indígenas, fue, junto con la poligamia, el quebradero de cabeza de los frailes. La pregunta que se planteaban era: ¿existe un orden interno, inscrito por naturaleza en el hombre, que dicte la permanencia de varón y mujer en una unión para toda la vida? y de la misma forma, ¿que dicte la relación de un hombre con una mujer, excluyendo por naturaleza a otras mujeres?

Aplicación de la ley natural al matrimonio.

Se reconoce que el fin principal y primario del matrimonio – expresa Fray Alonso – es la prole, pues la unión sexual entre varón y mujer está finalizada hacia la procreación y es claramente ésta, el resultado natural de la unión conyugal. El fin secundario y menos principal es la comunión de obras entre los cónyuges. Dentro de una perspectiva plenamente humana, el fin principal de la unión conyugal no se limita simplemente a la generación, pues se busca sobre todo el bien de la prole que ha sido generada, por ello se incluye necesariamente su educación y crianza.

Cuando se obstaculiza el fin al que tiende la naturaleza en una determinada operación, se actúa en contra de la ley natural. Pero dentro de estos obstáculos existen algunos que impiden completamente el fin y otros que sólo lo dificultan. Un ejemplo de impedimento del fin es el homicidio pues impide completamente la conservación de la vida humana. Pero una mala alimentación sólo obstaculiza la salud y la conservación de la vida. Es así, concluye el fraile, que lo que impide completamente el fin, es contrario a la ley natural en sus primeros principios, evidentes y universales, mientras que lo que sólo lo obstaculiza es contrario por preceptos secundarios.

La separación de los cónyuges no obstaculiza definitivamente el fin principal del matrimonio que es la procreación, pues es claro que aún sin una vida común permanente es posible procrear. En cambio fray Alonso sitúa la prohibición de la separación matrimonial como un precepto derivado o secundario, que no impide la procreación, pero que sí obstaculiza el bien de los hijos, quienes no recibirán una educación óptima, ni gozarán de los bienes que les corresponderían en herencia si los padres permanecieran juntos, por poner sólo algunos ejemplos.

En todo caso, aclara el fraile, la prohibición de la separación debería ser vigente, al menos en el tiempo que estos hijos son educados y preparados para la vida, pues así ocurre incluso en los animales. Este tiempo lo calcula dando una duración: se necesitan 20 años para educar a un hijo con todos los elementos de

una preparación verdaderamente humana, y esto para cada uno, después de este tiempo son aptos para valerse por sí mismos.

Como puede verse la argumentación de fray Alonso de la Vera Cruz, no sostiene una visión monolítica sobre la ley natural, pues distingue distintos niveles de necesidad en los mandatos que de ella emanan, cuando diferencia los primeros principios y los preceptos derivados, y da a cada uno un grado diverso de evidencia y universalidad.

Manifiesta que la indisolubilidad matrimonial es derivada y por ello no es reconocida por todos los pueblos, pues no es evidente en sí misma. Sin embargo, no por ello deja de reconocerla como un bien que se debe procurar a los hijos.

El problema del repudio: "Acerca de la indisolubilidad en el matrimonio, si acaso es de derecho natural".

Al afrontar la cuestión sobre si la indisolubilidad matrimonial es una característica que procede del derecho natural, Alonso de la Veracruz tiene la oportunidad de exponer ampliamente qué es la ley natural, pues no se trata de un concepto unívoco sino que puede ser considerado de diversos modos y es necesario aclarar a qué sentido se refiere. Habiendo muchos sentidos de ley natural, los distintos dictados y prohibiciones derivados de ella, no tienen el mismo grado de necesidad, es decir, no obligan con la misma fuerza, ni son captados con la misma evidencia. Alonso de la Vera Cruz afirma con respecto a la indisolubilidad, a través de una argumentación filosófica de la ley natural, que no es la cosa más evidente para todos los pueblos y no está prescrita a la manera de los primeros principios de la ley natural que sí son evidentes, universalmente aceptados y por ello efectivamente comunes a todos los pueblos.

El argumento comienza explicando los términos filosóficos en los que se inscribe la ley natural con un análisis de las operaciones, principios y fines a los que están orientadas las cosas:

“en todas las cosas del mundo hay de manera natural algunos principios, con los cuales no sólo pueden hacerse las operaciones propias y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes a su propio fin.”³⁸⁷

Las operaciones se realizan por medio de ciertos principios de operación, estos principios son elementos que tienen los seres a partir de los cuales realizan distintas acciones.

Las acciones siempre persiguen un fin, no se dan aleatoriamente o desordenadamente sino que se realizan para alcanzar algo, esto quiere decir que están finalizadas³⁸⁸.

El ejemplo que De la Vera Cruz toma es la alimentación: conviene al hombre comer para sustentar la vida – este es el fin que se persigue –, fin que no puede alcanzarse si no es por la digestión de los alimentos – la operación –. A causa de ello, tiene algunos principios de la naturaleza con los que puede realizar la operación. ¿Cuáles son? Por ejemplo la boca y los dientes³⁸⁹. Así, decimos que no sólo tiene esto – boca y dientes – por la naturaleza, sino que los tiene porque

³⁸⁷ “*Pro cuius elucidatione etiam aduerte: quod omnibus rebus mundi insunt naturaliter quaedam principia, quibus non solum proprias, et sibi conuenientes operationes, sed quibus eas conuenientes fini suo facere possunt.*” *Speculum Coniugiorum*, Juan Gracián editor, Alcalá, 1572, segunda parte, art. 6, p. 336.

³⁸⁸ La filosofía aristotélica es el marco a partir del cual se emiten estas afirmaciones, como es sabido, busca establecer una explicación integral de la naturaleza a partir de la finalidad, de la misma manera las operaciones se especifican de acuerdo al fin. En cambio, El racionalismo moderno, fundamentalmente de tipo cartesiano, ha exigido como condición para rescatar la idea de naturaleza, rechazar cualquier consideración de la categoría de finalidad logrando así ajustarla a los requerimientos de la racionalidad científica. Naturaleza y finalidad para el racionalismo moderno son dos conceptos excluyentes. En el polo opuesto se encuentra la concepción aristotélica, en la que se enmarca esta posición de fray Alonso, según ella, “la naturaleza sólo puede concebirse adecuadamente si se introduce algún tipo de conexión teleológica.” Alejandro G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 42. Vigo destaca además que esta posición es paradigmática, “el modelo de Aristóteles ha sido no sólo el primer intento articulado por formular una concepción integral de la naturaleza. Sino también el trasfondo que, como punto de partida o como objeto de la crítica, ha estado presente en todas las discusiones filosóficas posteriores acerca de las relaciones entre naturaleza y finalidad.” En palabras de Alejandro Vigo, se pueden distinguir dos momentos del concepto naturaleza, uno, dos. Aristóteles cuando define técnicamente, lo hace en el sentido de principio del ser, forma. No como totalidad. Después, cómo es esta.

³⁸⁹ Hace referencia a la *Suma Teológica* I-II, q. 65, art. 3.

convienen para tal fin: que realice la operación, que se alimente adecuadamente. Por esto incluso los dientes son afilados: para poder triturar mejor el alimento. La naturaleza por tanto aporta los principios necesarios para que el fin se alcance y además para que lo haga de la forma más óptima y efectiva.³⁹⁰

Se trata de un planteamiento teleológico como puede verse: los principios dados por la naturaleza permiten que se alcance el fin. Es un análisis de lo que efectivamente se da en la operación, pues estos elementos dados por la naturaleza (los dientes afilados) posibilitan justamente que el animal realice la operación y alcance óptimamente su fin: alimentarse.

“La razón de esto es que, habiendo sido óptimamente establecida la naturaleza (como dijo Aristóteles), no sólo provee de las cosas para que operen, sino también que operen de manera conveniente.”³⁹¹

Los principios de operación corresponden de manera total al fin que realizan, esto es un hecho en cada operación, existe una correspondencia exacta entre los principios de operación y el fin que alcanzan, la naturaleza lo ha previsto así; los dientes siendo afilados, permiten que la alimentación se alcance de forma óptima. Todavía afirma que la causa de que tenga tales principios operativos es la consecución de tal fin, el fin es la causa, las potencias operativas lo causado.³⁹²

³⁹⁰ “Por ejemplo: conviene al hombre comer para sustentar la vida, lo que no puede hacerse si no es por la digestión de los alimentos. Por tanto, a causa de esto tiene algunos principios de la naturaleza con los que puede realizar la operación, pues tiene boca y dientes, y no solo tiene esto por la naturaleza, sino que lo tiene porque convienen para tal fin: que efectúe la operación; por esto tiene dientes afilados: para que pueda triturar mejor el alimento.” (*Verbi gratia. Homini conuenit comedere ad uitae sustentationem, quod fieri non potest, nisi per digestionem cibi. Habet ergo ob hoc quaedam principia a natura, quibus perficiat operationem. Habet enim os et dentes, non solum hoc habet a natura, sed cum hoc habet, quod conuenienter ad finem talem, habeat operationem. Ob quod habet dentes acutos; ut melius conteri possit cibus.*) *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 336.

³⁹¹ “Hoc ideo est, quia cum natura sit optime instituta (ut Aristoteles ait) non solum prouidet rebus ut agent, sed etiam ut conuenienter agent.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 336. La referencia a Aristóteles es 12. *metaphysica.in.fine*.

³⁹² Se trata claramente de una El planteamiento evidentemente choca con lo sostenido por los “pensadores del racionalismo moderno, fundamentalmente de tipo cartesiano, para quienes la posibilidad de rescatar la idea misma de naturaleza y de ajustarla a los requerimientos de la racionalidad científica exigía la supresión de todo recurso a la categoría de finalidad.” Alejandro G.

Acto seguido, declara que estos principios son naturales, pues

“debe llamarse natural cualquier cosa dada por la naturaleza, es decir por Dios como autor de la naturaleza.”³⁹³

Dios es autor de esa naturaleza, por lo tanto lo natural es en última instancia dado por Dios, autor de todas las cosas; sin embargo, ya que es dado a través de la naturaleza, es algo natural.³⁹⁴ Natural es entonces la perfecta correspondencia que existe entre los principios, la operación y el fin, pues esta correspondencia es dada por la naturaleza.

“Y tales principios para volver las operaciones convenientes a un fin, son llamados principios naturales. Volver tales operaciones convenientes a un fin, se llama natural.”³⁹⁵

Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994.

³⁹³ “*Et dicendum naturale, quicquid a natura datur, id est, a Deo auctore naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 336.

³⁹⁴ Alejandro Vigo hace notar que se pueden distinguir “dos empleos, o mejor aún, dos «niveles de aplicación» del término «naturaleza». En un nivel de primer orden, el término se aplica a objetos particulares, o bien a determinados aspectos, propiedades o momentos constitutivos que pueden reconocerse en dichos objetos particulares. En un nivel de segundo orden, en cambio, el término «naturaleza» se emplea para designar la totalidad de los objetos particulares que constituyen la llamada realidad física, o de modo más general, el universo (...). “Los dos niveles de aplicación antes distinguidos se encuentran también atestiguados en el empleo del término «naturaleza» (φύσις) por parte de Aristóteles .” Sin embargo, Alejandro Vigo sostiene que el sentido que Aristóteles privilegia en sus escritos es lo que ha llamado el nivel de aplicación 1º, es decir, “naturaleza” aplicada a los objetos particulares. “Naturaleza” como totalidad del universo, “está, en principio, ausente de estos tratamientos, y sólo se lo ve aparecer en aquellos contextos en los que Aristóteles no parece estar haciendo un uso técnico del concepto de naturaleza.” (Alejandro G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, pp. 44-45. La razón que Vigo hace notar está de acuerdo con la posición ontológica fundamental de Aristóteles, “según la cual dentro de las diversas formas de lo que es, son los objetos sustanciales particulares aquellos que constituyen las entidades básicas de las que depende la existencia de todo lo demás.” (p. 45-46) Alonso de la Vera Cruz en el artículo que estamos estudiando, se mueve en los dos planos, privilegiando de la misma manera la naturaleza de la cosa, es decir la forma. Sólo en el párrafo donde ha destacado su carácter de creatura frente a Dios, está claramente refiriéndose a un sentido de totalidad. Hacer este paso es fácil en el contexto cristiano, cabría ponderar sin embargo, si afecta el sentido filosófico de la argumentación de lo natural, me parece que no, pues en el fondo es a través de la naturaleza que las cosas obtienen los principios para actuar.

³⁹⁵ “*Et talia principia ad reddendum operationes conuenientes fuit, naturalia dicuntur. Reddere etiam operationes conuenientes fini, naturale dicitur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 336.

Ahora bien, el orden conveniente entre la operación y el fin se presenta en dos planos distintos: uno conveniente según el género – en el hombre sería lo que le conviene en tanto que es animal, como el tomar alimento –, y en el otro plano, lo conveniente según la especie – es decir en tanto que es hombre, como el conseguir razonadamente el bien –. Esta distinción es fundamental. Estas operaciones,

“(…) o son las operaciones que convienen a una cosa en razón del género, o son las que son convenientes en razón de la especie. Por ejemplo: si existe en el hombre el principio para comer, que le conviene en razón de género, en cuanto que es animal, entonces, por esta razón que es animal, le es natural tomar alimento. Igualmente, también es principio en razón de conseguir el bien. Esto es natural porque sigue la naturaleza de la especie en cuanto que es hombre.”³⁹⁶

Ambos principios son igualmente naturales en el hombre, tanto aquello que tiene en razón del género, como aquello en razón de la especie. Es decir, no por estar mediado por la razón, deja de considerarse natural en el hombre. Al contrario, se le llama natural porque sigue la naturaleza de la especie en cuanto que es hombre. Es en este sentido que el matrimonio es natural, pues conviene al hombre unirse no de cualquier manera sino de acuerdo a la razón. Es notable que fray Alonso no haya hablado de dos tipos de *inclinaciones*, sino que ha hablado de dos tipos de *operaciones*.³⁹⁷ No está diciendo que a partir de las inclinaciones de la

³⁹⁶ “*Hoc autem siue sint operations quae conueniunt res, ratione generis, uel sint quae conueniunt ratione speciei. Verbi gratia. Si sit in homine principium ad comedendum, quod conuenit ei ratione generis, in quantum animal est. Eo quippe quod animal est, naturale est ei sumere cibum. Item. Et est principium in ratione ad bonum prosequendum. Hoc natural est, quod sequitur naturam speciei, in quantum homo est.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 338.

³⁹⁷ Conviene destacarlo desde este momento, pues actualmente existe una tendencia a descalificar la ley natural por considerar que en ella se pretende que las normas morales absolutas se deriven directamente de la naturaleza y sus inclinaciones. Esta es la postura que por ejemplo Rodrigo Guerra critica: “Lo que deseamos afirmar es que de la naturaleza y de sus inclinaciones no es posible derivar normas absolutas para el ser humano.” (Guerra López, Rodrigo, *Afirmar a la persona por sí misma, la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2003, p. 112.) Rodrigo Guerra hace una importante crítica ante los autores que hacen una derivación simplificada del bien de la persona a partir de la naturaleza humana. El énfasis que creemos encontrar en su propia posición está en darle a la razón un papel preponderante en el descubrimiento del bien que el ser humano elige en la acción moral.

naturaleza humana, podamos descubrir la norma moral a la que el ser humano debe ceñirse. Hasta aquí lo que ha dicho es que lo natural para el hombre le viene, tanto en razón del género como en razón de la especie, siendo que éste último pasa por la razón humana.

“Se llama natural para el hombre mismo o esto o aquello que tiene principio a partir de la naturaleza para una u otra operación. Igualmente, la piedra tiene principio sin duda, para completar esta operación: caer de arriba abajo, porque su principio es la gravedad, porque por naturaleza lo tiene insito por su propia forma.”³⁹⁸

Este texto permite aclarar algunas consideraciones sobre el concepto de *naturaleza* en la filosofía aristotélica. En la *Física*, II, 198, b 8-23, Aristóteles distingue entre dos tipos de entes, aquellos que son por naturaleza y otros que son por otras causas: “Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, v.gr., tierra, fuego, aire y agua.” En este pasaje además, define las características de las cosas constituidas por naturaleza. Éstas se caracterizan por que cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y reposo, el movimiento no es en todas del mismo tipo, algunas se mueven según el lugar, otras según el aumento y la disminución, y otras según la alteración. En contraste, las cosas que son fruto de una producción técnica – a las que ha llamado al inicio los entes que son por otras causas –, se caracterizan por

Martín Rhonheimer en esta misma línea, lo explicita claramente al afirmar: “Por paradójico que parezca: para saber qué es la «naturaleza humana», o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo «bueno para el hombre». El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados [...] Se revela ahora cuán equivocado es todo intento de presentar a la «naturaleza humana» como «norma» o «medida» del bien moral”. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Citado en Guerra López, Rodrigo, *Afirmar a la persona por sí misma, la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2003, p. 115) Sin embargo también conviene aclarar que ésta no es la posición clásica acerca de la ley natural, definitivamente tampoco es lo que Alonso de la Vera Cruz está sosteniendo. De manera inicial podríamos decir que ni siquiera cabría utilizar el término *absoluto* para las normas que Alonso estudia en su tratado del matrimonio, esta búsqueda y pretensión son posteriores. Fray Alonso, como veremos más adelante, diserta sobre normas morales que son razonables, pero no absolutas en el sentido moderno del término.

³⁹⁸ “*Siue hoc, siue illud, naturale dicitur ipsi homini, cum a natura principium habeat ad utramque operationem. Item. Lapis habet principium ad complendam hanc operationem, scilicet, descendendi deorsum, quod principium est grauitas, quod habet a natura insitum per formam suam.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 338.

carecer de cualquier tendencia connatural de cambio. En todo caso, según Aristóteles, lo tendrían sólo por estar constituidos por materiales naturales, como aquellas que están compuestas por tierra, piedra, etc. Es en realidad ese material el que tiene el principio de movimiento, como podría ser una cama de piedra, que cae de la misma manera, por la piedra que la constituye.

La naturaleza es entonces “un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello en lo cual está presente primariamente, por sí mismo y no por accidente.”³⁹⁹

Alejandro Vigo destaca que a partir de este pasaje de la *Física* la posición de Aristóteles sobre la naturaleza, se pueden caracterizar así: la naturaleza es concebida como un “principio” (αρχη) o “causa” (αιτια), es un principio o causa del movimiento y del reposo de los seres que forman la realidad física y “es un principio o causa del movimiento y del reposo que no es exterior o trascendente a los objetos mismos sino interior o inmanente a ellos. Este aspecto es de esencial importancia.”⁴⁰⁰ Es este último aspecto el que también nosotros queremos destacar, en la medida que realmente define el pensamiento de Aristóteles, su concepción sobre la naturaleza y la finalidad.

Alonso de la Vera Cruz se mueve en estas coordenadas, y el ejemplo propuesto en este punto de su argumentación no deja lugar a dudas: “Igualmente, la piedra tiene principio sin duda, para completar esta operación: caer de arriba abajo, porque su principio es la gravedad, porque por naturaleza lo tiene ínsito por su propia forma.” Es un ejemplo afortunado pues es típicamente aristotélico y nos deja comprender el alcance del concepto de naturaleza que fundamentalmente es caracterizado como principio de la explicación del movimiento – de lugar, alteración, etc. – de los objetos naturales. Mientras que para una explicación moderna el movimiento de la piedra se debe a las fuerzas externas, Aristóteles lo

³⁹⁹ Física, II, 1, 198b 8-23. La traducción es de Alejandro Vigo.

⁴⁰⁰ Alejandro G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 47.

plantea a partir de la forma de la piedra, es decir a un principio interior o inmanente. En palabras de Vigo este ejemplo aristotélico se explicaría así:

“Supóngase que se suelta una piedra desde lo alto de un balcón. En términos aristotélicos podría describirse aproximadamente el comportamiento de la piedra diciendo que, de no mediar impedimento a causa de una fuerza exterior de sentido contrario, la piedra se moverá libremente hacia abajo siguiendo su propia tendencia natural y sólo se detendrá una vez alcanzado el lugar o sector del universo en el que se sitúa aquello que es de su misma naturaleza (i. e., pesado) y en el cual la piedra se mantiene naturalmente en reposo. A diferencia de la representación habitual en el horizonte explicativo de la física moderna, no se explica aquí el movimiento de la piedra hacia abajo ni su reposo en la región inferior del universo por la acción de fuerzas exteriores y en términos de causalidad mecánica primariamente, sino más bien por recurso a la propia tendencia natural del objeto y fundamentalmente en términos de causalidad final, esto es, en términos de cumplimiento o realización de tendencias fundadas en la naturaleza misma del objeto.”⁴⁰¹

En esta explicación se ha hablado de tendencias, la naturaleza había dicho Aristóteles es un cierto principio y causa del moverse, y en este sentido los entes que son por naturaleza tienen en sí una tendencia connatural de cambio. Ahora bien, estamos al inicio del argumento para definir lo natural, no hemos hablado todavía de ley natural propiamente dicha, y mucho menos de un comportamiento ético que surgiera a partir de aquí de manera automática del conocimiento de estas tendencias o inclinaciones naturales.

La piedra cae por cumplimiento de la tendencia fundada en su naturaleza misma. Puede existir un movimiento forzado o “contra natura”, cuando es causado por

⁴⁰¹ Alejandro G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 47.

fuerzas externas en el sentido contrario a la tendencia natural, por ejemplo cuando la piedra es arrojada hacia arriba por alguien⁴⁰².

En los seres vivos, explicaría Aristóteles, igualmente se distingue la presencia de un principio inmanente que da la organicidad, la regularidad y la orientación del proceso en el que el viviente crece como un todo. El principio inmanente que organiza y de consistencia al ente, es lo que Aristóteles denomina “forma”, que tiene una estrecha vinculación con “naturaleza” y “fin”. De tal manera que “dentro de la concepción aristotélica, “naturaleza”, “forma” y “fin” no son sino tres modos de caracterizar, a partir de puntos de vista diferentes pero complementarios, un mismo y único momento constitutivo o principio inmanente que explica a la vez el “ser” y el “devenir” de los objetos de la realidad física.”⁴⁰³

Estamos en mejores condiciones de entender las afirmaciones de De la Vera Cruz cuando dice que lo natural para el hombre es aquello que tiene principio a partir de la naturaleza para una u otra operación, como sucede con la piedra que cae de manera natural a partir de su principio al que llama *gravidad*, este principio lo tiene ínsito, es decir de manera inmanente por su propia forma.

En este momento el argumento se especifica más, considerando si los seres poseen o no cognición pues aunque el principio de las acciones en ambas clases de seres sigue siendo la forma, esta no principia las operaciones de manera idéntica:

⁴⁰² El movimiento de los cuerpos físicos explicado en estos términos nos resulta más difícil de comprender, para quienes vivimos conociendo los postulados de la física moderna, que explica el movimiento de los cuerpos a partir de la acción de fuerzas exteriores, como habíamos apuntado. Sin embargo, si consideramos ejemplos de seres vivos la explicación resulta más clara. “El crecimiento de una planta es siempre un proceso funcional del organismo de la planta como un todo, y es siempre un proceso orientado teleológicamente hacia un resultado definido, a saber, la planta madura con todas las determinaciones y todos los caracteres definitorios de su especie.” Alejandro G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 48.

⁴⁰³ G. Vigo, *Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico*, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 49.

“Por tanto, así como en las cosas inanimadas que carecen de cognición, que actúan por necesidad natural, el principio de las acciones es la forma por la cual proceden a las operaciones convenientes para su fin; de la misma manera en las cosas que participan de cognición, la cognición y el apetito son el principio de actuar.”⁴⁰⁴

La cognición es un elemento que aporta una cierta variación al universo, las cosas inanimadas carecen de cognición y por ello actúan por necesidad natural, como la piedra que cae irremediamente, a menos que una fuerza externa ejerza sobre ella un movimiento *contra natura* y la arroje hacia arriba. La forma natural de estos seres inanimados es bastante definida, y por ella se ejercen las operaciones convenientes para su fin de manera necesaria. Siguiendo esta misma lógica – aunque en parte de manera distinta – en el caso de los seres que participan de cognición – que incluiría cognición sensible e intelectual –, los principios de acción son la cognición y el apetito. Las posibilidades de acción en ellos se abren, por estos dos principios. Es claro que ha querido destacar que en los seres con cognición no existe el mismo tipo de necesidad natural que el de una piedra constreñida por su forma, pues ella sólo puede actuar de la manera necesaria que ha sido determinada por la forma. En los seres con cognición la apertura está en las posibilidades de un mayor intercambio con el medio, de interacción con el exterior a partir del conocimiento, si bien la cognición y el apetito son principios inscritos en la *forma* del viviente sensible. Por ello no existe una ruptura, la *forma* sigue siendo el principio organizador inmanente del ente. Sin embargo esta *forma* tiene inscritas posibilidades de acción que interactúan con el medio externo.

Así pues, la cognición y el apetito deben considerarse igualmente principios naturales del viviente, pues por naturaleza están inscritos en el animal.

“Pero, puesto que es natural para el que tiene la cognición actuar por estos principios, es necesario decir que tales principios son naturales; pues del mismo

⁴⁰⁴ “*Sicut ergo in rebus inanimatis cognitione carentibus, quae ex necessitate naturae agunt, principium actionum est forma, a qua operationes procedunt conuenientes fini. Ita in his, quae cognitionem participant, principium agendi sunt cognitio et appetitus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 65.

modo que conviene a la piedra caer de arriba abajo por su propia forma a causa de la gravedad, también conviene al animal actuar obras convenientes para él por la cognición y el apetito, y estas cosas las hacen de manera natural, porque por naturaleza hacen que se mueva el animal para operaciones convenientes.”⁴⁰⁵

Por la gravedad – ínsita en ella – la piedra actúa, por la cognición y el apetito el animal se mueve para realizar las operaciones que le son convenientes. Siendo que estos principios son naturales para el animal, y de la misma manera que conviene a la piedra caer de arriba a abajo por la gravedad con un movimiento que le conviene por la forma, las potencias cognoscitiva y apetitiva, poseen un acto cada una que vuelve su operación conveniente al animal y a la cosa que se conoce, este acto es un conocimiento natural y una cierta inclinación:

“Por todo lo cual es conveniente poner en la potencia cognoscitiva la concepción natural de la cosa que se conoce, y en la potencia apetitiva cierta inclinación. En cuanto al apetito, esto ciertamente significa tener una inclinación, en cuanto a la potencia cognoscitiva conocer. En verdad, por medio de un acto la operación puede volverse conveniente a la cosa que se conoce, como por ejemplo por medio de la gravedad la piedra actualiza el descenso que conviene a la piedra.”⁴⁰⁶

Las operaciones que convienen a los seres que tienen cognición, pueden serles convenientes en razón del género – animal –, o en razón de la especie – ser tal animal –. Hasta aquí se ha referido a la cognición y apetito común entre “los brutos y los hombres”. Sin embargo, la especie hombre introduce una diferencia fundamental en el modo de seguir los propios fines:

⁴⁰⁵ “*At quia naturale est habenti cognitionem agere ex his principiis, necessario dicendum est, quod illa sunt principia naturalia; nam eo modo quo lapidi conuenit descendere deorsum a forma sua, propter grauitatem, et animali conuenit operari, opera conuenientia ei per cognitionem et appetitum, et haec naturaliter agunt, quia a natura habent mouere animal, ad operationes conuenientes.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, pp. 65 y 67.

⁴⁰⁶ “*Ob quod necessario oportet ponere in ui cognoscitiua, naturalem conceptionem rei, quam cognoscit et in ui appetitiua quandam inclinationem. Hoc quidem est in appetitu, inclinari, quod in ui cognoscitiua, cognoscere. Per huiusmodi uero actus potest reddi operatio conueniens rei cognoscenti, sicut et per grauitatem lapidis redditur actus, descensus conueniens lapidi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 67.

“Hay sin embargo una diferencia entre los hombres y los animados brutos: pues aunque todos los animados tengan sus propios fines a partir de una inclinación natural y consigan esos fines; sin embargo, no toca a todos el conocer la proporción de la obra para el fin o de los medios en orden al fin, pues si consiguieran el fin, sin embargo no entienden que es su fin y en la medida que suceda que conocen el fin, desconocen cuál es el modo de llegar a ese fin.”⁴⁰⁷

La inclinación natural la siguen todos los animados y gracias a ella consiguen el fin, entre los brutos – los animales carentes de razón –, sin embargo, el fin se consigue de manera inconsciente: no se conoce el fin como tal, o bien, no se conoce que esta obra está encaminada a tal fin, o bien, tampoco se conoce que este medio es el adecuado para el fin. Las operaciones se realizan pues, por inclinación natural inconsciente. En cambio, el hombre, al estar dotado de razón, es capaz de conocer no sólo su fin sino también los medios convenientes al fin y la proporción al fin, es decir conoce la razón de que aquél medio sea adecuado para alcanzar ese fin y esto le da la capacidad de poder discernir sobre ello.

Por ejemplo, el animal se une sexualmente por una inclinación, y aunque no conoce el fin, es llevado a esa unión por instinto o por apetito. Podría ser incluso que algún animal conociera el medio – la unión de los sexos –, sin embargo, no lo conocería en tanto que medio y tampoco la proporción de éste al fin. El hombre, por el contrario, conoce no sólo el fin natural de la unión – la procreación de la prole, que es el fin principal del matrimonio según la doctrina de la época –, sino también el medio proporcionado para alcanzar tal fin, – esto, dirá más adelante, es la unión de hombre y mujer no de cualquier manera sino una unión proporcionada para alcanzar óptimamente el fin –. Una observación que cabe hacer aquí y que fray Alonso está afirmando, es que gracias a la capacidad humana de conocer la proporción, el hombre puede separarse del instinto y preguntarse con cuál medio

⁴⁰⁷ “*Est tamen differentia inter homines et bruta animalia: licet enim omnia animata suos habeant proprios fines ex inclinatione naturae et consequantur fines; non tamen, attingunt ad cognoscendum proportionem operis ad finem, seu medionum in ordine ad finem, nam et si finem consequantur, non tamen intelligunt suum finem esse. Et quamquam contingat finem cognoscere, nesciunt quis sit modus perueniendi in finem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 67.

se alcanza de mejor manera el fin. No basta conocer el medio, algunos animales serían capaces también de ello, sino que el hombre es capaz de conocerlo en razón de medio proporcionado al fin. Esta es la base de la reflexión moral natural. Por ello es en este momento que define la ley natural, pues este conocimiento del fin, del medio y de la proporción a tal fin se llama en el hombre ley natural. Y en los animales estimación natural.

“Por lo que, dado que en el hombre y en los animales sea natural la concepción y la inclinación, sin embargo la cognición dada al hombre se llama ley natural o derecho natural con el cual se dirige a actuar. Y la misma cognición natural en los brutos se llama estimación natural, no ley natural.”⁴⁰⁸

¿Cuál es la razón de esta diversidad? Que el ser humano es capaz de observarla: de darse cuenta de ella, de reconocerla.

“La razón de la diversidad es esta: sin duda la ley habla de una regla para hacer algo, por medio de la cual somos regulados para las operaciones, y la regulación sólo puede competir a aquellos que pueden observar la regla”⁴⁰⁹

El término que se ha traducido como *observar* es *aspicere*, pero aquí puede dar lugar a un equívoco en español, en el sentido de entenderlo como una regulación que sólo puede competir a aquellos que pueden *seguir* la regla; por lo tanto el acento estaría puesto en una regla que debe observarse, en el sentido de respetarse. La fuerza de la regla está en que obliga al hombre a seguirla. ¿A partir de qué posee tal fuerza? ¿Qué es lo que la impone?

En cambio el sentido que en realidad tiene *aspicere* es un mirar, poner los ojos en algo. Y todavía, tiene un significado referido explícitamente al pensamiento: contemplar, examinar, considerar, tener en cuenta, meditar. Con esta precisión

⁴⁰⁸ “*Ob quod dato in homine et in animalibus sit naturalis conceptio et inclinatio, tamen cognitio indita homini dicitur lex naturalis uel ius naturale, quo dirigitur ad operandum. Eademque naturalis cognitio in brutis dicitur naturalis extimatio et non lex naturalis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

⁴⁰⁹ “*Ratio diuersitatis haec est. Lex quippe dicit regulam ad aliquid agendum, per quam regulamur in operationibus, et regulatio solum potest illis competere qui ad regulam aspicere possunt.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

nos damos cuenta que primero, el hombre se encuentra con esta regla, es capaz de mirarla, examinarla, tenerla en cuenta. Todavía antes de que se sienta constreñido a seguirla – si es que esta constricción existirá en el pensamiento de fray Alonso –, el hombre se encuentra con ella, la observa, la mira y la examina.

Del contenido de la regla todavía no se ha dicho mucho, sólo que es una regla, un orden, una proporción entre el medio y el fin.

“(…) por tanto, como sólo el hombre puede contemplar la regla porque es señor de sus operaciones y puede dirigirse a la regla, por eso se llama ley natural; no así en los brutos.”⁴¹⁰

El ser humano es capaz de mirar, examinar, tener en cuenta la regla, a causa de que tiene dominio sobre sus operaciones, es decir no está determinado como el instinto determina al resto de los animales, y puede dirigirse a la regla. Una vez más, el *dirigirse a la regla* puede entenderse para una mentalidad moderna, el dirigirse a algo que está fuera de mí y que de alguna manera ejerce el dominio de una regla absoluta que impone al hombre una norma de comportamiento. Veamos lo que los términos quieren decir: por un lado el hombre es capaz de examinar, contemplar, tomar en cuenta esa regla. En un segundo momento puede dirigirse a ella: *et potest in regulam dirigere*. *Dirigo* se entiende en primer lugar como poner en línea recta, enderezar, alinear. Por lo tanto, la regla no es tanto algo externo hacia lo cual moverse, sino una regla que sirve para rectificar, para poner en línea recta, es un orden para enderezar las acciones⁴¹¹. Por eso se llama ley natural y no sucede en los brutos.

⁴¹⁰ [...] “*cum ergo homo solus ad regulam possit aspicere, eo quod est dominus suarum operationum et potest in regulam dirigere, in eo dicitur lex naturalis, et non in brutis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

⁴¹¹ En el Diccionario Etimológico Latino-Español, se afirma que *dirigo* se utiliza con el valor que en español se da a “dirigir” sólo en un sentido figurativo; mientras que el primer sentido es el que arriba hemos referido de “alinear, enderezar”. Sin embargo, se traduce más fácilmente como “dirigir” por ser éste el sentido con que se mantuvo en el español.

“En efecto, los brutos no tienen el dominio de sus operaciones, sino que por una fuerza ínsita de la naturaleza se mueven a ejercer sus operaciones, como impulsos.”⁴¹²

Se mueven a través de los principios sensibles, facultades y apetitos sensibles, sin embargo, a pesar de la capacidad de conocer, Alonso de la Vera Cruz no establece una diferencia sustancial con respecto al caso de la piedra que igualmente por una fuerza ínsita en su naturaleza se mueve a ejercer su operación, la caída de arriba a abajo. En el animal la fuerza ínsita se manifiesta como impulsos, ante los cuales el animal no tiene dominio, pero en su naturaleza esto está previsto, de tal manera que a través de estos impulsos se actualice la tendencia que haga que se consiga el fin.

Pero en el hombre existe el conocimiento, por ello en él se llama ley natural, y no sólo tendencia natural ni estimación natural. Es verdaderamente una ley, y por ello el conocimiento de un orden. La ley natural la define De la Vera Cruz como:

“una cierta concepción dada naturalmente al hombre por medio de la cual es dirigido para actuar en sus propias acciones; ya sea que le competan por naturaleza de género, en cuanto es animal, como comer y engendrar, ya sea que le competan en cuanto es hombre, como razonar, leer o cosas similares.”⁴¹³.

Una vez más conviene decir que la “dirección” que ejerce la ley natural en el hombre, es en el sentido de enderezar, alinear o rectificar las propias acciones, tanto en aquellas que tiene en común con los animales, como aquellas que le son propias y sólo se presentan en él.

⁴¹² “*Bruta namque non habent dominium suarum operationum, sed ex vi insita naturae mouentur ad exercendum suas operationes, quasi impulsa.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

⁴¹³ “*Vnde lex naturalis est quaedam conceptio naturaliter homini indita, qua dirigitur ad agendum in actionibus propriis, siue competant ei ex natura generis, in quantum animal est, ut comedere et gignere, siue in quantum homo est, ut ratiocinari, legere uel simile quid.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

La ley natural es por tanto, una cierta regla, un orden para hacer algo y alcanzar los fines óptimamente, y sólo el hombre, en virtud de su capacidad de conocimiento, puede contemplar esta regla y acoplar sus acciones a ella.

Es entonces una ley, y no un seguimiento de tendencias innatas, no se claudica del papel que debe tener la razón práctica en esto, pues está completamente involucrada en la manera que esta ley tiene de rectificar, o mejor, del juicio práctico por el que el hombre será capaz de “poner en línea recta” sus acciones de acuerdo al orden que contempla.

La consideración al fin es retomado en este punto de la argumentación alonsina, pues no hay que olvidar que la ley natural es el conocimiento de la proporción entre la operación y el fin y por ello, todo lo que atente contra esta conveniencia entre operación y fin, está en contra de la ley natural.

“De lo cual es evidente que siendo la ley natural aquella por la cual el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin, todo aquello que vuelva la operación no conveniente al fin al cual tiende la naturaleza, será contra derecho natural.”⁴¹⁴

A partir de aquí realiza tres anotaciones importantes a la definición de ley natural, tomando como eje la consideración al fin. La primera precisión es que las acciones contrarias al derecho natural pueden dividirse en dos tipos: según si impiden completamente el fin o si hacen difícil la consecución del fin aún sin impedirlo⁴¹⁵. Es la diferencia que existe entre una alimentación excesiva y desordenada, y otra alimentación medida pero que no se da a tiempo:

“la naturaleza tiende por medio de la alimentación a la salud y la conservación del animal, pero una alimentación superflua y desordenada impide el fin, porque no

⁴¹⁴ “*Ex quo patet, quod cum lex naturae sit, qua homo dirigitur ad consequendum suum finem per operationem conuenientem fini: omne illud quod reddit operationem non conuenientem fini quem natura intendit, erit contra ius naturale.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 69.

⁴¹⁵ “*Dupliciter actio potest esse non conueniens fini, uel quia omnino impedit finem, uel quia dato non impediat, tamen difficilem facit consequutionem eius*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 68.

habrá salud con una alimentación superflua. Sin embargo, si la alimentación es temperada pero no se da en el tiempo adecuado, aunque no se impide el fin que es la salud, sin embargo hace difícil la consecución del fin, porque no se conserva bien la salud con tal alimentación.”⁴¹⁶

Una segunda precisión consiste en la diferenciación de dos tipos de fines, un fin principal y otro “menos principal”, lo llama fray Alonso. Siguiendo con el ejemplo expuesto, la alimentación persigue principalmente la salud y la conservación del hombre, y de manera menos principal la buena condición del hombre para dedicarse a sus ocupaciones, en efecto, por la alimentación el hombre tiene la fuerza y fortaleza necesarias para sus negocios. Ahora bien, con respecto a las acciones que no apoyan el fin pueden darse distintas combinaciones entre estos dos tipos de fines,

“puede suceder que la acción impida el fin principal que la naturaleza intenta, o que no apoye al fin principal sino al secundario y menos principal. O puede ser que dificulte o vuelva la operación difícil para la consecución del fin secundario y no para la consecución del fin principal”⁴¹⁷

O bien que impida ambos fines, que es el ejemplo que pone retomando la ya aludida alimentación. La comida en exceso impide el fin principal, es decir la salud, y también impide el fin secundario, es decir la buena condición para realizar los negocios, lo mismo ocurre con la deficiencia de alimentos. En cambio, un ejemplo de una acción que no elimina el fin principal pero vuelve difícil el secundario, parece encontrarlo en la alimentación desordenada en cuanto al tiempo, pues no elimina la salud y conservación del hombre, pero sí vuelve difícil realizar las propias ocupaciones por no tener la fuerza necesaria.

⁴¹⁶ [...] “*sicut per comestionem natura intendit sanitatem et conseruationem animalis. Superflua uero et inordinata comestio impedit finem, quia non erit sanitas cum superflua comestione. Si tamen sit temperata comestio, sed non sit congruo tempore, licet non impediatur finis, qui est sanitas, tamen facit difficilem consequutionem finis, eo quod non bene conseruabitur sanitas cum tali comestione.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 68.

⁴¹⁷ “*Vnde potest esse quod actio impediat finem principalem quem natura intendit, uel quod non principalem tollat, sed secundarium et minus principalem. Vel potest esse quod difficultet, uel operationem difficilem reddat ad consequutionem finis secundarii et non ad consequutionem finis principalis*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 71.

“la alimentación desordenada en cuanto al tiempo no elimina al fin principal, pero vuelve difícil el secundario, pues no existiendo una buena salud el hombre no puede cómodamente ejercer sus negocios.”⁴¹⁸

Alonso fuerza un poco el ejemplo, pues es cierto que la alimentación desordenada ataca el fin principal, aunque quizá no lo elimina completamente, pues aunque debilita la salud permite la conservación del hombre, aunque no de manera óptima. Un ejemplo que fray Alonso no pone es el de la acción que elimina el fin principal pero apoya el secundario. La conexión es difícil pues seguramente el peso del fin principal es tal que su ausencia terminaría eliminando también el secundario, sin embargo podemos pensar en una persona que no se alimenta pero se mantiene a base de estimulantes que le permiten realizar sus negocios; tarde o temprano su capacidad para atender sus asuntos también se verá minada, pero por un tiempo podría funcionar. Sin duda, en el marco de este análisis la acción es *contra natura*.

Supuestas estas cosas – dice fray Alonso – sea la primera conclusión.

Y justamente,

“en las acciones humanas si existiera alguna operación que elimine por completo el fin principal al que tiende la naturaleza en sus operaciones, ésta está prohibida por derecho natural, por los primeros principios.”⁴¹⁹

Así por ejemplo el homicidio excluye completamente la conservación del hombre que es el fin al que tiende la naturaleza de manera primordial; o bien, inferir un mal a alguien está en contra de la naturaleza, pues ésta intenta el bien de cualquiera como un fin principal. Cuando la naturaleza pretende algo de manera principal, estamos en el terreno de los primeros principios de derecho natural, por tanto es

⁴¹⁸ “*Cibatio uero inordinata quantum ad tempus non tollit finem principalem, sed difficilem reddit secundarium. Nam non existente bona ualeudine, non potest homo commode negotia exercere.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 71.

⁴¹⁹ “*In actionibus humanis si sit aliqua operatio, quae omnino tollat finem principalem, quem intendit natura in suis operationibus, est prohibita iure naturae per prima principia.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 71.

de primeros principios que a nadie deba hacerse el mal. De la Vera Cruz aprovecha este momento para caracterizar esos primeros principios:

“Pues tales son los principios primeros de la ley natural que son conocidos por todos firmemente, sin algún discurso, que son oídos, que cualquier hombre aprueba firmemente. Así también es que todo bien debe perseguirse y que todo mal debe huirse. Por tanto, porque la naturaleza intenta el fin en primer lugar, prohíbe en primer lugar lo que excluya completamente ese fin.”⁴²⁰

En este orden conocido por el hombre, existen principios evidentes y comunes a todos los pueblos, y que tienen un carácter firme como “*el bien ha de hacerse, el mal evitarse*”, “*lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro*”, todo ello porque la naturaleza intenta principalmente el bien del hombre, pues a este fin están ordenadas todas las operaciones humanas. De ello se derivan otros muchos principios, que son secundarios, y que ya no tienen el carácter de evidentes, ni una práctica universal entre todos los pueblos.

Es interesante enfatizar que fray Alonso no habla sólo de la conservación del hombre, como una tendencia natural, sino que a la par, pone otra expresión de esos primeros principios en el bien de todos y de cada uno que la naturaleza pretende en cada acción. Será esta última expresión de los primeros principios de la que fundamentalmente se servirá para discernir las características del matrimonio en tanto que humano, por lo tanto su consideración es una consideración sobre el bien humano, y no sólo sobre las tendencias naturales que se tienen inscritas necesariamente.

En segundo lugar – señalando como referencia a Jean Viguier⁴²¹ –, concluye que:

⁴²⁰ “*Talia enim sunt principia prima legis naturae, quae sunt nota omnibus statim sine aliquo discursu, quae audita, statim quilibet approbat. Sicut etiam est: Omne bonum est prosequendum et omne malum est fugiendum. Quia ergo natura intendit finem primo, prohibet primo quod omnino tollit illum finem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 73.

⁴²¹ Al margen está escrita esta referencia: *Viguerius in suis institutiones ad christianam theologiam* c. 16. §. 7. ver. 11. (Ioannes Viguerius o Jean Viguier, profesor de teología en Toulouse. Entre sus obras: *Institutiones ad Christianam Theologiam, De Tempore contrahendi sponsalia.*)

“Toda operación que hace difícil llegar al fin que de manera principal la naturaleza intenta en sus operaciones, o que lo hace menos conveniente, es prohibida por derecho natural, a partir de los segundos preceptos de derecho natural, estos preceptos son como ciertas conclusiones que se derivan de los primeros principios.”⁴²²

La primera parte de la conclusión parece repetir lo dicho en la primera, pues se refiere a aquello que impide el fin que de manera principal intenta la naturaleza, sin embargo ha dicho ya que ese obstáculo estaría en contra de los primeros principios de la ley natural y ahora parece decir que estaría prohibido a partir de los segundos preceptos. Pero no es así, pues antes ha hablado de aquella operación que impida el fin principal y ahora se trata de una operación que haga difícil la consecución del fin principal, que la obstaculice, o bien, basta con que la haga menos conveniente, es decir que haga menos armoniosa o apropiada⁴²³ su consecución. Estas operaciones también están prohibidas, pero no por primeros principios, evidentes y comunes a todos, sino por segundos preceptos, derivados de los primeros. La exigencia moral no se da solamente a nivel de aquello que impide definitivamente el fin, sino que con mayor sutileza también hay una exigencia en la misma naturaleza para evitar las operaciones que hagan una consecución difícil, o inapropiada. El papel que en este nivel de exigencia tiene la razón es innegable, pues sólo a partir de ella es como puede comprenderse el requerimiento que ejercen estos segundos preceptos, que no serán evidentes ni inmediatos, sino que se comprenden a través de la razón. Se prueba que son de segundos preceptos según la argumentación alonsina:

“Se prueba. Porque, puesto que la naturaleza no solamente da (como dijimos) la operación para la consecución del fin, sino también para una conveniente consecución, aquello que impide la conveniente consecución del fin será contra derecho natural, pero no es contra los primeros principios, pues por tales

⁴²² “*Omnis operatio faciens difficilem peruentionem ad finem, quem principaliter intendit natura in suis operationibus, uel faciens eam minus decentem est prohibita iure naturae, de secundis praeceptis iuris naturae: Quae quidem praecepta sunt tamquam quaedam conclusiones, quae deriuantur ex primis principiis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 73.

⁴²³ *minus decentum* dice Alonso.

operaciones no se excluye el fin principal; por tanto, será por los segundos principios que son como las conclusiones que derivan de los primeros.”⁴²⁴

La fuerza de la prueba está en que la naturaleza da y busca a través de las operaciones la consecución apropiada, conveniente, bien proporcionada. Se puede conseguir el fin también de forma inapropiada, sin embargo esto no es lo que la naturaleza da o dicta. ¿Qué entiende aquí por el dictado de la naturaleza? Ciertamente el dictado de la naturaleza exige esa búsqueda de proporción, por ello me parece que para entender bien el argumento, no es posible circunscribir la naturaleza a una mera tendencia innata, sino a la proporción que la naturaleza intenta, por ello al ejercicio de la razón que es capaz de investigar y entender la proporción entre la operación y el fin, o en otro sentido, que es capaz de discernir lo bueno en los distintos casos (pues ha hablado de bien al establecer los primeros principios “el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse” y todavía lo hará más en el desarrollo efectivo de la argumentación sobre el matrimonio). El exigencia del ejercicio de la razón (de la razón práctica podríamos decir, aunque no utiliza ese nombre) está presente.

Siempre ciñéndose al ejemplo que se ha propuesto, afirma que alimentarse desordenadamente en cuanto al tiempo es una acción que está en contra de la ley natural por segundos preceptos, pues no excluye la salud que es el fin principal al que tiende la naturaleza, pero vuelve difícil conseguirla, pues no se tiene una buena salud comiendo por ejemplo antes de tiempo, por ello comer a destiempo está prohibido, pero no por los primeros principios, sino que se conoce como algo derivado de ellos, por segundos preceptos. La deducción de estos principios sólo puede conocerse a partir del ejercicio de la razón, pues son conclusiones a partir de los primeros principios, es decir se requieren las pruebas y la argumentación:

⁴²⁴ “*Probat. Quia cum natura (ut diximus) non solum det operationem ad consequutionem finis, sed etiam ad conuenientem consequutionem, illud quod impedit conuenientem consequutionem finis, erit contra ius naturae, sed non est contra prima principia. Nam per tales operationes finis principalis non tollitur; ergo erit de secundis principiis, quae sunt uelut conclusiones deriuatae a primis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 73.

“He aquí cómo lo que vuelve difícil el fin intentado por la naturaleza es prohibido por el derecho natural, sea esto como una conclusión cierta que se prueba a partir de los principios conocidos por sí mismos en la naturaleza, que de estos primeros principios son de los que se derivan las conclusiones que se dicen que son de ley natural, o las prohibiciones o las prescripciones a partir de los preceptos secundarios.”⁴²⁵

Existen además materias delicadas en las que estas cosas requieren esfuerzo argumentativo para delimitar con claridad qué es de ley natural y qué no. La expresión de fray Alonso indica también su intención de aclarar aquellas cosas que no son de derecho natural, para no considerar una falta mayor aquello cuya prohibición no es evidente por sí misma:

“Estas cosas deben señalarse muy bien en toda materia, principalmente en esta del matrimonio para la comprensión exacta de qué es contra la ley natural y qué no es.”⁴²⁶

En tercer lugar se refiere al fin secundario, ya sea que la acción impida o dificulte el fin secundario, el carácter de la prohibición será de segundos preceptos de derecho natural.

“Toda acción que excluye el fin secundario natural o hace difícil alcanzarlo está prohibida por derecho natural, por los preceptos secundarios del derecho natural y no por los primeros.”⁴²⁷

La sanción de la obstaculización o el impedimento en el fin secundario sigue siendo competencia del derecho natural debido a que este fin es algo que la naturaleza intenta, si bien no principalmente. De la Vera Cruz ha venido

⁴²⁵ “*Ecce quomodo, quod difficilem reddebat finem intentum a natura, est prohibitum iure naturae, tamquam⁸⁴ quaedam conclusio, quae probatur ex principiis per se notis in natura, quae sunt de primis principiis ex quibus deriuntur conclusiones, quae dicuntur esse de lege naturae, uel prohibita, uel praecepta de secundariis praeceptis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 75.

⁴²⁶ “*Haec sunt ualde notanda in omni materia, praecipue in hac matrimonii ad exacte intelligendum quid sit contra legem naturae et quid non.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 75.

⁴²⁷ “*Omnis actio, quae tollit finem secundarium naturae, uel difficilem facit peruentionem ad ipsum, est prohibita de iure naturae, per secundaria praecepta iuris naturae et non per prima.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 75.

distinguiendo las prohibiciones tanto de aquello que impide el fin como de aquello que impide la debida consecución del mismo, y es la misma lógica en lo que se refiere al fin secundario: si está prohibido que se impida el fin, está prohibido que se impida la cómoda consecución del fin, aunque en este fin, ambas prohibiciones son materia de los segundos preceptos de ley natural, esto es, no son conocidos por todos de manera evidente.

Alude a una segunda razón en la que introduce el conocimiento, sucede que,

“está prohibido en los preceptos secundarios de derecho natural aquello que por sí mismo no se conoce como malo, pero se deduce por sí mismo a partir de las cosas conocidas;”⁴²⁸

Es necesario por tanto el ejercicio de la razón para deducir estas cosas a partir de aquello evidente y conocido. Es el caso de aquello que impide y elimina el fin secundario, no es conocido por sí mismo como malo, pero sí se deduce por sí mismo a partir de lo conocido por sí mismo como malo. Es una conclusión que se deduce por sí misma⁴²⁹, esta es la fuerza de la ley natural incluso en sus segundos preceptos, de alguna manera la deducción tiene que resultar evidente, no es evidente⁴³⁰ el contenido o la conclusión, sino la deducción. Sin duda no para todos los hombres, sino en sí misma. Para ser por sí misma, tendría que significar que no requiere otra notación, otro elemento extra...

Y sin embargo, a pesar de ello, sólo está prohibido por los preceptos secundarios de derecho natural. Ahora el ejemplo será comer en exceso, es posible que comiendo así no se eliminara la salud – que es el fin principal de la alimentación –, pero se impide el fin secundario al que tiende la naturaleza – el buen ejercicio de los negocios –. No es conocido por sí mismo que el exceso en la comida sea malo, pero debe llegar a conocerse a partir los primeros principios conocidos por sí mismos. A fray Alonso le interesa destacar de qué modo a partir de un primer

⁴²⁸ “*Illud dicitur esse prohibitum secundis praeceptis iuris naturae, quod non est per se notum malum, sed elicitur ex per se notis*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 75.

⁴²⁹ “*sed elicitur ex per se notis*”; “*sed est tamquam conclusio, quae elicitur ex per se notis*”

⁴³⁰ La palabra no es evidente.

principio evidente se deriva por sí mismo el fin secundario de la alimentación y ya que tal fin secundario se deriva de un primer principio evidente, entonces, aquello que lo impida – en este caso comer en exceso – estará en contra de la ley natural por los segundos preceptos:

“debe huirse de todo mal y debe perseguirse el bien; pero no ejercer las actividades que son convenientes para el hombre es malo, por tanto debe huirse de ello. He aquí de qué modo se deriva esto como una cierta conclusión a partir de las cosas conocidas por sí mismas: porque tal cosa se dice que procede de los principios secundarios del derecho natural.”⁴³¹

Dejemos el ejemplo de la alimentación y pasemos al tema que le interesa al fraile: el matrimonio. La naturaleza inclinándose al matrimonio se extiende a un doble fin⁴³²: el primer y principal es la procreación de la prole y su suficiente educación, agrega De la Vera Cruz, pues no basta sólo engendrar sino que a todos los animales perfectos, es decir, superiores, conviene procrear a los hijos y educarlos por todo el tiempo que es necesario para su completo desarrollo según su naturaleza⁴³³.

De la Vera Cruz, se apoya en Aristóteles quien, según la interpretación alonsina, sostiene también la procreación como fin principal del matrimonio. Esta cuestión es sumamente importante, pues el fin principal es aquello que en primer lugar intenta la naturaleza y su obstaculización o impedimento está prohibido por los primeros preceptos de la ley natural, esta es su relevancia.

⁴³¹ “*Omne malum est fugiendum et bonum prosequendum, sed non exercere negotia, quae sunt homini conuenientia, est malum, ergo fugiendum est. Ecce quomodo elicitur hoc tamquam conclusio quaedam ex per se notis. Ob quod illud tale dicitur esse de iuris naturae praeceptis secundariis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 75.

⁴³² Cfr. *Applicando in proposito in matrimonio, duplicem finem praetendit natura inclinans ad illud.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 77.

⁴³³ Aunque no exista la referencia el bien y los fines del matrimonio fueron consagrados por San Agustín.

“Y por esto Aristóteles asigna esta causa de la asociación de macho y hembra como común a todos los animales, porque el primer bien del matrimonio es, sin duda, la educación de la prole.”⁴³⁴

Como se ve, el énfasis que le interesa está en la educación. El texto al que alude es *Ética Nicomaquea*, libro VIII, capítulo 12; en él Aristóteles, hablando de los diferentes tipos de amistad, afronta la amistad entre los parientes; especialmente la amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues la unión entre parejas es más necesaria y anterior que la asociación política, en el sentido que la familia provee bienes más necesarios. La procreación es común a todos los animales, y por ello la asociación de macho y hembra se da en todos, esto lo comparte también el hombre, pues la tendencia a formar parejas, es más fuerte que a ser ciudadano, en el sentido antes expuesto.⁴³⁵ Sin embargo no hay una referencia específica a la educación de los hijos, como Alonso le atribuye, Aristóteles se refiere sólo a la procreación que es común a todos los animales.

A lo largo de la argumentación alonsina se delimitará de manera más exacta en qué sentido la educación es algo que corresponde al hombre por naturaleza común con los animales, y no sólo la mera procreación como lo refiere Aristóteles. Lo importante es que De la Vera Cruz aprovecha este pasaje para afirmar la procreación como una tendencia natural, común a todos los animales y primera incluso a la tendencia a ser ciudadano.

El fin secundario y menos principal es la comunión de obras del hombre y la mujer en las cosas necesarias para la vida. Se basa nuevamente en la misma referencia a la *Ética*, y por ella podemos aclarar el sentido de la expresión ‘comunión de obras’, ahí Aristóteles afirma:

⁴³⁴ “*Et ob id Aristoteles hanc causam associationis maris et feminae assignat commune omnibus animalibus, quod est primum bonum matrimonii, scilicet, prolis educatio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 77.

⁴³⁵ “La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad, y la procreación es más común a los animales.” (*Ética Nicomaquea* VIII, 12, 1162a 17-19.)

“Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida. En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio, y las del hombre son diferentes de las de la mujer, y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión.”⁴³⁶

Se trata pues de una repartición de tareas entre hombre y mujer que poniendo en común permiten atender las necesidades propias de la vida. Evidentemente esta repartición tiene carácter *natural* en el pensamiento aristotélico y no sólo en él, pues será una constante en la historia cultural de la humanidad, hasta casi el siglo XX, donde las tareas consideradas exclusivas de hombres o de mujeres, pierden ese carácter de manera importante. Es muy interesante constatar de qué manera esta repartición de funciones ha determinado las formas matrimoniales a lo largo de la historia cultural, y en los últimos siglos al verse transformada la división, también ha transformado a la institución conyugal. Aristóteles en este texto dice simplemente ‘las funciones están divididas desde un principio’, no afirma directamente el carácter natural de esta división. Para Alonso podemos decir que hay varios sentidos de natural y al aplicar lo natural al matrimonio lo hace mediando la razón, por ello no es lo innato, como una tendencia necesaria. No se pronuncia directamente sobre este punto, pues la división de tareas en el siglo XVI es bastante estable y su carácter natural no representa aún una dificultad. Sin embargo, ya que Alonso se está refiriendo específicamente al tema del matrimonio, esto genera un matiz interesante, pues parece considerar la comunión de obras principalmente en relación a la educación de los hijos, en donde la educación externa del hijo está reservada al padre y la instrucción en todos los asuntos al interior de la casa, domésticos, a la madre⁴³⁷. Tomando en cuenta esto, el fin secundario queda vinculado al fin principal, la comunión de obras fundamental se da en la educación de los hijos. ¿Por qué no explora las

⁴³⁶ *Ética Nicomaquea* VIII, 12, 1162a 20-24

⁴³⁷ Lo dice claramente en el artículo 1 de la primera parte.

posibilidades de la comunión de obras que se otorgan mutuamente el hombre y la mujer? Aristóteles sí parece considerarlo cuando dice que los hombres y mujeres se asocian no solo para la procreación sino para los demás fines de la vida y reconociendo que son las necesidades mutuas de la pareja las que se ven atendidas en la asociación entre hombre y mujer. Se echa de menos que Alonso no explore demasiado esta vertiente y considero que, por un lado era una cuestión tan incontrovertible que no da demasiado problema para dedicarle una gran reflexión, pero por otro, considero que es una expresión de la teleología misma de la doctrina matrimonial, en la que se ha establecido como fin principal y primero la generación y educación de la prole por ello es posible, direccionar el fin secundario al fin principal⁴³⁸.

Unido a la comunión de obras, se encuentra el bien de la fidelidad, pues debido a que deben hacerse comunes las obras, es necesario que el hombre y la mujer se conserven uno al otro, pues sin compromiso mutuo no sería posible comunicarse los bienes necesarios para la vida. Por último, un tercer fin que incumbe solamente a los fieles es el sacramento, de él hablará cuando analice el tema de los infieles ya que ellos carecen de la consideración de este fin.

Una vez establecidos los fines del matrimonio, es pertinente distinguir los distintos modos de entender el derecho natural, una vez más esta distinción sirve para

⁴³⁸ Aristóteles analiza el carácter ético de la amistad entre hombre y mujer, reconoce el valor de esa amistad (aunque no debe perderse de vista que es una amistad entre desiguales), diciendo por ejemplo que “en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable. Y si ambos son buenos, pueden ser una amistad por causa de la virtud, porque cada uno tiene su virtud, y ambos pueden disfrutar en tal estado de cosas.” *Ética Nicomaquea*, VIII, 12, 1162a 24-26. Está presente la división de funciones, en tanto que cada uno tiene su virtud propia. Una vez más parece que la procreación pero no con el carácter de fin principal que tiene en la visión alonsina: “Los hijos parecen ser un lazo de unión entre marido y mujer, y, por eso, los que no tienen hijos se separan más fácilmente: los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une.” *Ética Nicomaquea*, VIII, 12, 1162a 26-29. Los hijos son un lazo de unión, un elemento que une, si faltan parece ser causa de un menor grado de cohesión, pero en el planteamiento aristotélico se puede ver que no todo está finalizado hacia los hijos: da un valor por sí mismo a la amistad virtuosa entre hombre y mujer en la unión de pareja. En Alonso no es así, llegando incluso a finalizarse la comunión de obras por la educación de los hijos. Son dos discursos de carácter distinto, uno es dentro de una obra ética que está analizando la amistad y una de ellas es la de la pareja, otra es la investigación de ley natural en el matrimonio, en el que se argumenta en función del fin primero y principal que es la prole y su educación, esta es la razón última del matrimonio.

aclarar posibles confusiones sobre lo que es el derecho natural. Como veremos existe un segundo modo que no nos resulta muy asequible a lo que normalmente entenderíamos por derecho natural.

“Además, debe señalarse que el derecho natural se considera de tres modos. De un primer modo, por aquello que es o que deriva de un principio natural. De un segundo modo, por aquello que deriva de un principio extrínseco divino. De un tercer modo, por aquello que no solamente deriva de un principio natural, sino que procede de la naturaleza, es decir de una cosa natural, en la medida que se distingue de la razón.”⁴³⁹

El primer modo es el más importante para un tema como el matrimonio, y en general para considerar toda determinación natural mediada por la razón, ya que la razón es un principio natural para el hombre. Alonso afirma que según este primer modo, el derecho natural es aquello que existe desde el principio, aquello con lo que la naturaleza ha dotado a los seres. En este sentido, el hombre posee la razón por naturaleza, esta es su diferencia específica con respecto al resto de los animales y por ello lo que procede de la razón también se dice que es de derecho natural. Lejos de quedar fuera de la ley natural aquello que surge de la razón, esta es la causa de que exista la ley natural, pues como ha dicho antes sólo quien está dotado de razón es capaz de conocer el orden conveniente, la proporción que es la ley. Es por ello que el primer sentido de ley natural es este, aún aclara que no basta que algo surja de la razón, sino que es ciertamente una dirección natural a través de la razón, sin que exista un orden externo al hombre del que surja esta dirección. También es una inclinación que surge a partir de su naturaleza, ya sea considerándola específicamente – hombre – o genéricamente – animal –.

“el hombre por naturaleza tiene dada la razón; pues por ello el hombre es el que posee la razón, por la cual se distingue de los otros animales; por tanto, lo que

⁴³⁹ “*Praeterea notandum quod ius naturale tripliciter accipitur: Vno modo, pro eo quod est a principio naturali; secundo modo, pro eo quod est a principio extrinseco Diuino; tertio modo, pro eo quod non solum est a principio naturali, sed est a natura, id est de re naturali, prout distinguitur contra rationem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 79.

procede de este principio en el hombre se dice que es de derecho natural, de modo que el hombre sea dirigido por medio de la razón hacia algo sin ninguna ley escrita, o se incline a aquello que sea conveniente para él, ya sea porque es hombre o porque es animal, eso se dice que es de derecho natural.”⁴⁴⁰

El hombre se inclina a ciertos comportamientos sin que exista una ley positiva que lo obligue a ello, y pone por ejemplo la inclinación a vivir en consorcio con otros hombres o la inclinación a la mansedumbre, que en el ser humano son disposiciones presentes como inclinaciones naturales pero en los animales son inexistentes. La razón con la que está dotado el hombre lo mueve a ello. Pero, no sólo lo que surge de la razón es natural en el hombre, también está dotado de una naturaleza sensible que comparte con los animales, por ello igualmente es de derecho natural aquello que le conviene por el género en cuanto es animal, pues ambos aspectos los tiene a partir del principio intrínseco con el que la naturaleza lo ha dotado.

De acuerdo con el segundo modo es de derecho natural lo que es por derecho divino positivo, en el sentido que es *casi* por derecho natural, dice fray Alonso, aquello que se da por el principio superior que mueve, este principio es Dios, no se trata pues de un principio intrínseco que mueve como en el caso anterior, sino que este es extrínseco y superior y sin embargo es considerado de derecho natural. (No sólo eso) Se trata de una herencia de la cosmología aristotélica a partir de un paralelismo con el movimiento de los cuerpos celestes, movimiento considerado natural no porque proceda de un principio intrínseco, sino porque es causado por un principio extrínseco superior.

“Como los movimientos que están en los elementos por la impresión de los cuerpos celestes se llaman naturales, como dice el Comentador en .3. *de caelo*,

⁴⁴⁰ “*Homo a natura habet rationem inditam; eo enim est homo, quod rationem habet, qua distinguitur ab aliis animalibus. Quod ergo ab isto principio procedit in homine, dicitur esse de iure naturae, quomodocumque homo dirigatur per rationem ad aliquid absque aliqua lege scripta, siue illud ad quod inclinatur conueniat ei, quia homo est, uel quia animal est, dicitur esse de iure naturae*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 79.

aunque no sean por principio intrínseco; sin embargo, porque procede de un [principio] superior que mueve, es suficiente para que esto se llame natural.”⁴⁴¹

Trasladando este esquema a la cosmovisión cristiana el principio superior que mueve es Dios y no en un sentido físico sino en el sentido de lo contenido en la Ley y el Evangelio, que son de derecho natural por *infusión*, es decir, por inspiración de Dios. De esta manera se resuelve adecuadamente una posible contradicción con Isidoro de Sevilla cuando afirma que el derecho natural es lo contenido en la ley y el Evangelio. Alonso aclara:

“Es cierto que si se considera del primer modo el derecho natural como aquello que procede del principio ínsito por medio de la naturaleza, es cierto que no todas las cosas que están en el Evangelio son de derecho natural, pues que el hombre reciba el bautismo para salvación no es natural, porque el hombre no se inclina a ello por la razón, aunque esté por encima de la razón. No obstante, porque las cosas que están en el Evangelio han sido dadas y concedidas benévolamente por Dios como por un principio superior, se dice que son de ley natural.”⁴⁴²

Según un tercer modo, la concepción del derecho natural se vuelve más estrecha pues ya no se considera aquello que procede del principio natural, sino aquello que procede de la naturaleza misma⁴⁴³. El principio natural de los actos del hombre es la razón, por ello de acuerdo con el primer modo se ha considerado *natural* todo lo que procede de un dictamen de la razón. Pero ahora según este

⁴⁴¹ “*Sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium dicuntur naturales, ut dicit Commentator, 3. de caelo, licet non sint a principio intrinseco; tamen quia a superiori mouente, sufficit ad hoc quod naturale dicatur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 81.

⁴⁴² “*Certum est, quod si primo modo caperetur ius naturale, pro illo quod est a principio insito per naturam, quod non omnia quae sunt in Euangelio, sunt de iure naturae; nam quod homo recipiat baptismum ad salutem, non est naturale, cum ad id non inclinatur homo per rationem, cum sit supra rationem. Verumtamen quia quae in Euangelio sunt, a Deo data sunt et indulta, tamquam a superiori principio, dicuntur esse de lege naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 81. En cambio Buenaventura parece sostener esta posición en el Comentario a las Sentencias 4, d. 33.

⁴⁴³ En términos de fray Alonso: “De acuerdo con el tercer modo, se dice que algo es de derecho natural, considerándolo estrictamente como aquello que es no sólo a partir de principio natural, sino a partir de la naturaleza misma.” “*Tertio modo dicitur aliquid de iure naturae, stricte capiendo, pro eo quod est non solum a principio naturali, sed ab ipsa natura.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, pp. 81-83.

tercer modo, el derecho natural es aquello que procede de la naturaleza misma, es decir, de la naturaleza en la medida que se distingue de la razón.

“De este modo el derecho natural no es otra cosa que aquello que procede de las cosas naturales. A partir de esto es que aquellas cosas que convienen al hombre, no en cuanto es hombre sino en cuanto es animal, se dirá que son de ley natural o de derecho natural, considerando este tercer modo estrictamente. Y considerándolo así, los juristas definen que el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los animales.”⁴⁴⁴

Son tres sentidos análogos de derecho natural, que podrían dar lugar a equivocaciones si no se distinguen con exactitud, por ejemplo en la afirmación de Isidoro de Sevilla acerca del contenido de la Ley y el Evangelio en el sentido de que pertenecen al derecho natural. Cabría preguntarse cuál es la razón común a estos tres sentidos, fray Alonso no lo responde aquí pues me parece que lo ha respondido al inicio de este artículo VI, cuando establece que la naturaleza de cada ente ha sido óptimamente establecida, no sólo para que opere sino para que opere de manera conveniente para su fin. Por esto mismo, es natural para el hombre aquello que tiene principio a partir de la naturaleza, este seguir el orden, la tendencia, conocida o establecida por la naturaleza, es la ley natural.

Me parece que según el diverso alcance que tenga el concepto *naturaleza*, se derivan los distintos sentidos de derecho natural: así en el primer modo, naturaleza se entiende como la forma específica del hombre, “la naturaleza de la especie en cuanto que es hombre”, por ello es natural lo que procede de la razón; en el segundo modo, se entiende naturaleza como aquella realidad ordenada que tiene su origen en Dios, “debe llamarse natural cualquier cosa dada por la naturaleza, es decir, por Dios como autor de la naturaleza”, ésta relación causal es la que permite hablar de derecho natural en un ámbito que más cómodamente

⁴⁴⁴ “*Hoc modo ius naturae non est aliud quam illud, quod est de rebus naturalibus. Hinc est quod illa, quae conueniunt homini, non in quantum homo est, sed in quantum animal est, dicentur esse de lege naturae, uel de iure naturae, hoc tertio modo stricte capiendo. Et sic capiendo, definitur Iuristae dicentes: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 83.

podríamos llamar *sobrenatural*, como es lo contenido en el Evangelio. Sin embargo, lo que permite hacer este paralelismo es la cosmovisión aristotélica que llama *natural* el movimiento que ejerce el Primer Motor sobre las esferas celestes, salvando así lo definido por Isidoro de Sevilla. En el tercer modo, *naturaleza* es entendido como el principio de operación en razón del género, en tanto que el hombre pertenece al género animal, “existe en el hombre el principio para comer, que le conviene en razón de género, en cuanto que es animal”.

La naturaleza es siempre principio de orden, pues en sí misma es principio de un operar óptimamente dotado, en el sentido de estar ordenado para alcanzar convenientemente el fin.

Ahora bien, esta disertación está encaminada a preguntarse si la inseparabilidad del matrimonio es de derecho natural. Una vez hechas estas precisiones será necesario considerar estos tres sentidos y responder de acuerdo a los tres, aunque es claro que hay uno que le interesa más, a saber, aquel primer sentido del derecho natural en tanto que conjuga el uso de la razón y la universalidad de sus preceptos.

Por primera conclusión se considera el segundo modo de derecho natural entendido como derecho divino, según él la indisolubilidad matrimonial está establecida por derecho natural y se prueba en distintos pasajes de las Escrituras⁴⁴⁵. Con respecto al repudio no ocurrirá lo mismo que con la poligamia, en el sentido de que se afirmará sin titubeos – lo afirmó Cristo mismo – que la intención original de Dios, es decir, la indisolubilidad matrimonial se había perdido en el Antiguo Testamento a causa del repudio. No les resultará tan fácil decir que los santos varones del Antiguo Testamento erraron o pecaron con respecto a practicar la poligamia, quizá porque no se condena expresamente por Cristo. De ambas posiciones, poligamia y repudio, De la Vera Cruz dará alguna circunstancia en la que podría ser razonable considerarlas, esto se verá más adelante.

⁴⁴⁵ Principalmente en Mt 19,6 y en el segundo capítulo del Génesis.

Como segunda conclusión, de acuerdo al tercer modo, considerando lo que conviene al hombre en tanto que es animal, la indisolubilidad del matrimonio no es de derecho natural. La prueba está en que en el resto de los animales no existe inseparabilidad entre macho y hembra.

Enuncia su tercera conclusión, que de manera sintética expone lo que debe decirse acerca de la indisolubilidad:

“Considerando el derecho natural de acuerdo con el primer modo, como aquello que procede del dictamen de la razón, sin alguna ley positiva, la inseparabilidad en el matrimonio procede de los segundos preceptos de derecho natural, porque la razón sin ley alguna dicta que en el matrimonio hay indisolubilidad o inseparabilidad. Pues dicta aquellas cosas que son convenientes al fin del matrimonio, pero es conveniente la inseparabilidad para la procreación de la prole, como consta, pues de otra manera no podría debidamente educarse a la prole, si no hubiera indisolubilidad entre los casados.”⁴⁴⁶

La autoridad en la que se apoya esta tercera conclusión es nada menos que Ioannes Maior, en su *Comentario a las Sentencias*, d.26, q. 2. La razón sin ninguna ley dicta aquello que es conveniente al fin del matrimonio, y es conveniente la inseparabilidad para educar convenientemente a la prole. Es interesante constatar que hasta este momento una posible referencia al bien, está solamente entendida en aquello que es conveniente al fin, aquello que es debido, entendiéndolo como lo que converge para la consecución óptima del fin. Más adelante esta consideración al bien será ampliada cuando establezca el contenido de los primeros principios de la ley natural.

En efecto, De la Vera Cruz recapitula lo que hasta aquí se ha dicho a fin de lograr la comprensión plena de esta conclusión: la procreación de la prole como fin principal del matrimonio, que implica también la educación de la misma y la

⁴⁴⁶ “Accipiendo ius naturae primo modo, pro eo, quod est de dictamine rationis, sine aliqua lege positiva. Inseparabilitas in matrimonio est de secundis praeceptis iuris naturae. Quia ratio absque aliqua lege dictat, in matrimonio esse indissolubilitatem, uel inseparabilitatem. Dictat enim illa quae sunt conuenientia fini matrimonii, sed conueniens est inseparabilitas ad prolis procreationem, ut constat, nam alias non posset debite proles educari, si non esset indissolubilitas inter coniugatos.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 85.

instrucción – fray Alonso distingue entre *educatio* e *instructio* como dos funciones separadas – y la comunión de obras como fin menos principal. Refuerza esta definición sobre la indisolubilidad el hecho de que la separación de los esposos no elimina completamente el fin principal que es la procreación,

“puesto que la prole podría ser procreada dado que permanezcan durante cierto tiempo solos el varón y la hembra; esa inseparabilidad en el matrimonio no es de primeros preceptos de derecho natural, sin embargo es de segundos preceptos.”⁴⁴⁷

Ya que no elimina completamente el fin, no puede ser de primeros preceptos, sino de segundos. Ahora bien, se necesita una argumentación en forma para probar esto; en realidad lo que fray Alonso intenta probar aquí, es justamente que la inseparabilidad es de segundos preceptos de ley natural y no de primeros, no argumentará por tanto si la prole es el fin principal, ni si la comunión de obras es el fin secundario, ni el resto de las premisas, todo eso lo ha hecho antes. Es el momento de probar únicamente que la indisolubilidad no está prescrita a nivel de los primeros principios del derecho natural.

“Que no proceda de los primeros preceptos se prueba, porque (como dijimos antes) sólo están prohibidas por los primeros preceptos de derecho natural aquellas cosas que eliminan el fin principal al que tiende la naturaleza, como matar, porque elimina la vida del hombre a la que tiende directamente la naturaleza; pero por la separabilidad del matrimonio no se elimina directamente el fin principal del matrimonio, es decir, la procreación de la prole, porque podría procrearse, aunque se separaran el varón y la esposa, pero no sería equitativo ni bien hecho, por tanto se sigue que es de segundos preceptos.”⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ [...] “*cum proles possit procreari, dato maneant ad certum tempus solum uir et femina, non est ista inseparabilitas in matrimonio de primis praeceptis iuris naturae, est tamen de secundis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 85.

⁴⁴⁸ “*Quod non sit de primis, probatur. Quia (ut supra diximus) solum illa sunt prohibita per prima praecepta iuris naturae, quae tollunt finem principalem, quem praetendit natura; sicut occidere, quia tollit uitam hominis, quam intendit directe natura, at per separabilitatem matrimonii non directe tollit finis principalis matrimonii, scilicet, procreatio prolis; cum procreari possit, licet non aequè bene dato, separentur uir et uxor; sequitur, quod est de secundis praeceptis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 85.

En realidad, hasta este momento, lo que De la Vera Cruz está diciendo es que la separabilidad en el matrimonio no impide el fin principal, pero sí lo dificulta. Estamos pues ante el caso de una acción que obstaculiza el fin principal. Dándose la separación entre varón y esposa, la procreación no es equitativa ni bien hecha. Equitativo (*aeque*) puede entenderse en el sentido más genérico de armonioso, sin embargo su primer sentido es de igualdad, nivelar, me parece que puede entenderse en el sentido de hacer equitativa la formación que ejercen tanto la madre, como el padre en la prole. Quizá también podría entenderse equitativo en el sentido de que no se quede la madre con todo el trabajo de cuidar, criar y educar a los hijos, mientras el padre se desentiende de ello, sin embargo me parece que no cabe esta interpretación, pues estamos en el fin principal que es en un sentido amplio el bien de la prole, no el bien de los cónyuges, mucho menos el fin personal de la mujer. Esto sucede de manera indirecta, porque no es un bien para los hijos el que solo reciban la educación de uno de sus progenitores. Fray Alonso agrega: no estaría bien hecho (*bene dato*). En este caso no dice: no se alcanzaría convenientemente el fin, sino que hace una referencia al bien, ambos conceptos están relacionados pues se refiere a lo bien hecho, pero ese bien abre la posibilidad de una interpretación no sólo finalista sino moral: lo que mira al bien de los hijos, a hacerles el bien y no sólo cumplir con el fin de la manera más perfecta y efectiva. No queremos forzar los términos y por ello esperaremos a una referencia más explícita a ese bien hacia los hijos.

Ahora bien, según el análisis de fray Alonso, pareciera interpretarse que aquello que proceda de los primeros preceptos será únicamente lo relativo a la procreación, entendido en un sentido natural, y lo propiamente humano se decide a partir de los segundos preceptos, aquellos que ya implican el ejercicio de un razonamiento para ser entendidos y aceptados. Sin embargo no es exacto, pues Alonso ha incorporado al primer principio el aspecto de la educación de la prole, por ello no queda restringido en el sentido meramente natural de procreación, sino que lo alargará hasta la búsqueda de un bien más completo para la prole.

Desde otra perspectiva, tampoco se impide completamente el fin, que es la prole, y su bien tampoco implica la inseparabilidad para toda la vida. Este punto será importante para destacar aún más que es de segundos preceptos de ley natural y no de primeros, pues la prole se consigue de alguna manera, aunque no de la mejor.

“En cuanto es necesario para la procreación de la prole que el varón y la hembra permanezcan juntos por algún tiempo hasta que ya la prole ha avanzado en edad y en su propio derecho, sin embargo no es necesario que permanezcan juntos perpetuamente. Por lo cual el fin principal del matrimonio puede permanecer con la separabilidad, es por ello que la instrucción puede darse perfectamente hasta los 20 años. Y ya por el derecho natural no sería necesario que permanecieran juntos como uno solo el varón y la esposa.”⁴⁴⁹

Según esta investigación sobre el derecho natural no sería necesario que permanecieran juntos como uno solo para toda la vida, pues para cumplir el fin principal, incluso considerando la educación de la prole en el sentido de un bien más amplio, bastaría que estuvieran juntos durante veinte años hasta que la instrucción sea completa.

Es aquí donde el derecho natural muestra un límite que es al mismo tiempo su apertura. Límite si consideramos que no es capaz de establecer la indisolubilidad como un dato necesario para el bien de la prole a partir de una ley natural evidente y necesaria para todo hombre y en todo tiempo⁴⁵⁰ – propiedades privativas de los primeros preceptos –, apertura en la mentalidad de fray Alonso, pues esto permite explicar por qué los pueblos originarios del Nuevo Mundo no sostuvieron la

⁴⁴⁹ “*Et quamquam sit ad procreationem prolis necessarium, quod uir et femina simul maneant ad aliquod tempus, usque dum iam proles est prouectae aetatis et sui iuris, non tamen est necessarium quod perpetuo maneant iuncti. Ob quod potest finis principalis matrimonii stare cum separabilitate, eo quod instructio fieri potest perfecte usque ad vicesimum annum. Et iam ex iure naturae non esset necessarium simul in unum manere uir et uxor.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 87.

⁴⁵⁰ Sin embargo, el límite quizá más importante sería la imposibilidad de considerar el bien de forma más amplia, referido a la riqueza de las relaciones entre los seres humanos.

indisolubilidad matrimonial a pesar de tener matrimonios legítimos, es decir, sin merma de su condición racional.

En la mentalidad de la época, existirían otras fuentes como lo es el derecho divino positivo para conocer el matrimonio en toda su perfección tal como fue diseñado originalmente por Dios. Hoy día, una consideración inmensamente más rica del bien de la persona, permitiría establecer muchas más determinaciones que contribuyen al bien de la prole, al mismo tiempo que se descubre como fin del matrimonio el bien mismo de los esposos y su felicidad. Algo de esto hay en la consideración aristotélica de la amistad en la pareja como un bien útil y placentero, mezclado sin embargo con su consideración sobre la desigualdad natural entre hombre y mujer. Sólo un descubrimiento de la subjetividad en el sentido moderno del término, permitiría focalizar la mirada hacia un bien que incide en la persona, bien del que ésta tiene experiencia también subjetiva.

El bien de la prole para Alonso está entendido primordialmente relacionado con la consecución del fin al que tiende la naturaleza, que es fundamentalmente la conservación de la vida. Para ello la relación de los padres con la prole, incluida la inseparabilidad conyugal, será en última instancia en estos términos:

“la inseparabilidad del matrimonio no está ordenada para el bien de la prole que es el fin principal del matrimonio, salvo en cuanto a esto: que debe proveerse a los hijos por medio de los padres durante toda la vida, por la debida preparación de aquellas cosas que son necesarias en la vida.”

La inseparabilidad de los padres está en función de que doten a sus hijos, de aquellas capacidades que le permitirán conservar la vida y que lo hagan de la manera más completa posible. Esto es lo que la ley natural dice, pero, no quiere decir que éste fuera el único tipo de argumentación en relación al bien del hombre. Como hemos dicho existían también las fuentes teológicas que completaban ese bien. El tipo de argumentación que se desarrolla en la ley natural busca un fin específico que no es agotar la argumentación moral, sino poner unos dictados comunes a todo hombre, sin embargo nos reservamos una reflexión más global sobre el sentido de la ley natural en la conclusión de nuestro trabajo.

Regresando al hilo argumentativo Alonso hace todas las consideraciones posibles para apoyar la conclusión que quiere demostrar, a saber, la indisolubilidad no es de primeros preceptos sino de segundos preceptos de ley natural. Para ello, aporta una segunda razón: la preparación de aquellas cosas necesarias para la vida no procede de la primera intención de la naturaleza, pues según esta intención primera todas las cosas son comunes; por tanto al no ser parte de la intención primordial de la naturaleza, no puede ser de primeros preceptos de ley natural. Se apoya en la Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 94, a. 5, ad 3. Es problemática esta consideración, pues en la primera razón había dicho que la primera intención de la naturaleza es la conservación de la vida, por ello la separabilidad no impide el fin pero lo dificulta. Ahora niega que la primera intención de la naturaleza sea la preparación de los hijos en aquellas cosas necesarias para la vida, y afirma que en cambio, según esta primera intención de la naturaleza todas las cosas son comunes, es necesario aclarar lo que quiere decir.

Una cuarta conclusión afirma que durante un tiempo, la separabilidad sí está sancionada por los primeros preceptos de derecho natural, en la medida que se presente antes que se alcance el fin principal del matrimonio. La fuerza en la indisolubilidad cambia de acuerdo a distintas condiciones si es que estas impiden el fin.

“Aunque sea de tal manera que la inseparabilidad no esté contra los primeros preceptos de derecho natural por todo el tiempo de la vida, sin embargo por un cierto tiempo de por sí está contra los primeros preceptos de derecho natural, pues aquello que elimina el fin principal del matrimonio está contra los primeros preceptos de derecho natural; pero la separabilidad, si se da antes de la procreación necesaria de la prole y su educación suficiente, elimina el fin principal

del matrimonio, por lo tanto está contra los primeros preceptos de derecho natural.”⁴⁵¹

La atención está centrada en la educación de la prole como parte del fin principal del matrimonio, no basta engendrarla, pues si la procreación implica producir otro ser de la misma especie, esto incluye la educación.

“si la separación se da antes de la procreación de la prole se eliminaría el fin del matrimonio, esto es evidente porque ni la mujer sola ni el varón solo serían suficientes para la educación de la prole, ambos cónyuges serán necesarios; por tanto se sigue que, si no permanecieran un tiempo juntos, la prole no será educada, y si no se educa entonces no está presente el fin principal del matrimonio. Sin duda la naturaleza tiende de manera principal a la educación y no sólo a la generación.”⁴⁵²

La educación de los hijos tiene carácter principal en la tendencia de la naturaleza por ello impedirlo está en contra de los primeros principios. A pesar de esta conclusión, no se contradice con aquella afirmación sobre que la indisolubilidad es de segundos principios, la diferencia es que aquella habla del tiempo de manera absoluta, y ésta de un tiempo determinado, esto es antes de la procreación necesaria de la prole que incluye su educación suficiente.

Aún extrae una quinta conclusión de lo dicho hasta aquí, y es con respecto al modo que se está entendiendo el derecho natural, se refiere al tercer modo de entenderlo, es decir en tanto que se considera la naturaleza genérica común a todos los animales. Sin duda la indisolubilidad hasta la muerte no es de derecho natural, aunque lo es por segundos preceptos en tanto que la separación no

⁴⁵¹ “*Licet ita sit, quod inseparabilitas, per totum tempus uitae non sit contra prima praecepta iuris naturae, tamen ad aliquod tempus certum de per se est contra iuris naturae prima praecepta. Nam illud, quod tollit finem principalem matrimonii, est contra prima praecepta iuris naturae, sed separabilitas, si sit ante prolis procreationem necessariam et educationem sufficientem, tollit finem principalem matrimonii, ergo est contra prima praecepta iuris naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 89.

⁴⁵² “*Quod si separatio sit ante prolis procreationem tollatur finis matrimonii, patet: Quia cum femina sola non sufficiat ad prolis educationem, nec solus uir, uterque coniugum erit necessarius; sequitur ergo, quod si simul non maneant in unum, quod proles non educabitur, et si non educetur non adest finis principalis matrimonii. Educationem quippe principaliter intendit natura et non solum generationem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 89.

permite el bien de la prole, aunque no impide absolutamente la procreación. Y sin embargo, durante un tiempo específico – esto es antes de la procreación y de la educación necesaria – es de primeros preceptos, pues en este tiempo la separación impediría la procreación (Cabe decir que hay un poco de confusión en cada una). Fray Alonso parece jugar con el sentido de la palabra procreación, pues en un caso significa generación, y en otro lo amplía hasta incluir la educación, si procreación significa producir otro ser de la misma especie, se puede considerar de ambas maneras, pues podría bastar con generarlo físicamente aunque después un solo progenitor se hiciera cargo de su educación, o bien incluir la educación necesaria para generar un ser humano completo, procurándole el mayor bien posible.

En esta quinta conclusión, considera que de acuerdo a lo que es común a todos los animales – el tercer modo de derecho natural en tanto que se distingue de la razón –, la inseparabilidad es de derecho natural durante el tiempo que la naturaleza llama a la generación. Lo prueba en dos partes, en primer lugar, es patente que en los animales no existe la inseparabilidad hasta la muerte sino sólo durante el tiempo que existe el llamado a la procreación y hablando incluso de educación, ésta se completa antes de la edad senil de los padres. Así que tampoco por esta vía se puede hablar de inseparabilidad perpetua por derecho natural.

En segundo lugar, la inseparabilidad sí es de derecho natural en lo común con los animales durante el tiempo que existe el llamado a la generación,

“pero la naturaleza ha introducido en todos los animales el que permanezcan juntos hasta la educación perfecta de los hijos; por tanto, también esto conviene al hombre.”

Esto es común a todos los animales, pero existe una diferencia capital, pues no es la misma razón o medida de educación en todos los animales, en el hombre se requiere un largo tiempo para completar su educación,

“en algunos animales, los hijos pueden educarse a partir del momento que han nacido y en ellos no se exige el cuidado del padre. En otros es suficiente el cuidado del macho para educarlo, y por ello no permanecen juntos el macho y la hembra. Pero en aquellos en los cuales se requiere la solicitud del macho y de la hembra ambos permanecen. Y ya que los brutos necesitan de una exigua educación, el macho y la hembra permanecen juntos poco tiempo, sin embargo el hombre, puesto que es más perfecto que las demás cosas animadas, necesita una larga educación, porque se completa su educación más tardíamente.”⁴⁵³

Por tanto es un precepto natural en las cosas animadas que los progenitores permanezcan juntos tanto tiempo cuanto la prole no sea suficiente por sí misma, por ello se sigue también que

“cuanto tiempo [se] consagra para la generación, tanto tiempo debe extenderse para la educación de la prole que es engendrada de nuevo.”⁴⁵⁴

Alonso establece que la educación suficiente se da a los veinte años de vida del hijo, durante este tiempo la inseparabilidad del matrimonio es de derecho natural de acuerdo a lo que es común a todos los animales. A pesar de ello, termina concluyendo la conveniencia de que los padres permanezcan juntos durante toda la vida, pues no sólo se tiene un hijo, sino que éstos se suceden durante varios años.

“Y porque la educación suficiente se extiende hasta los 20 años de la prole y quien engendra regularmente tiene veinte años, entonces la inseparabilidad será de derecho natural hasta los 40 años, aunque sólo si engendrara un solo hijo. Y porque mientras educan a aquel nacen otros, es conveniente emplear el tiempo necesario para cada uno de ellos, es conveniente que los padres permanezcan

⁴⁵³ “*In quibusdam enim animalibus filii, mox ut nati sunt, possunt se educare et in talibus nullius parentis cura exigitur. In aliis sufficit cura maris ad educandum; ideoque non commanent masculus et femina. In illis uero, in quibus maris et feminae sollicitudo requiritur, ambo manent. At quia bruta exigua indigent educatione, paruo tempore manent simul masculus et femina. Homo tamen, quia perfectior caeteris animantibus, longa indiget educatione, quia tardius perficitur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 91.

⁴⁵⁴ [...] “*sed quamdiu generationi uacatur, tamdiu educationi prolis, quae de nouo gignitur, intendendum est!*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 91.

juntos para la educación de sus hijos durante toda la vida; porque de otra manera no podrían educar suficientemente a la prole”.⁴⁵⁵

No se puede dejar de notar que la argumentación alonsina que concluye en la permanencia durante toda la vida, se hace más evidente gracias a una esperanza de vida de 45 o 50 años. El argumento podría transformarse en las condiciones actuales en las que se aspira a 70 o 75 años de vida, también es innegable que la concepción sobre el matrimonio se ve afectada por las posibilidades de control reproductivo, pues es posible espaciar los nacimientos y limitar el número de hijos desde una edad temprana, con lo que quedarían muchos años por delante en los que no sería imperiosa la inseparabilidad porque los hijos habrían crecido. Por otro lado la legislación en muchos países tiende a asegurar que no les falten ni los bienes ni la atención de ambos padres a los hijos, y de esa manera paliar el daño que pudiera derivarse de una eventual separación. El problema es complejo y sin duda la cobertura de necesidades por ejemplo, por parte, de la organización de la sociedad, abriría la pregunta de si resulta menos imperiosa la necesidad de la presencia de ambos padres, si sólo se tratara de proveer los bienes de primera necesidad⁴⁵⁶. Evidentemente no es la consideración de fray Alonso quien ha establecido desde el principio que la procreación podría darse, aunque no sería equitativa ni bien hecha, pues faltaría la educación adecuada, es decir incluye en su argumento el bien de los hijos y su educación.

⁴⁵⁵ “*Et quia educatio sufficiens extenditur usque ad uicesimum annum prolis et qui gignit est regulariter uiginti annorum, iam inseparabilis erit de iure naturae usque ad quadragesimum annum, etiam si unum filium solum gigneret. Et quia dum illum educant, nascuntur alii, pro quorum quolibet oportet tantumdem temporis impendere, oportet parentes per totam uitam manere simul gratia educationis filiorum, quia aliter non possent sufficienter prolem educare. Et tamen matrimonium ordinatur ad educationem ita principaliter, sicut ad procreationem, cum nihil prosit procreation absque educatione.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 93.

⁴⁵⁶ Un caso paralelo es lo que ha sucedido con el sentido mismo del matrimonio en otra consideración, pues en realidad antiguamente la idea de la comunión de obras verdaderamente era porque uno sólo no podría afrontar la subsistencia propia. Hoy la sociedad lo permite, porque se precinde de la fuerza física, porque la sociedad proporciona de muchas maneras bienes que se pueden adquirir a cambio de dinero, etc. Es entonces cuando el matrimonio tiende a dar mayor importancia a la felicidad personal y el afecto mutuo, y no primordialmente como una cobertura de necesidades. ¿Algo paralelo podría suceder en relación a los hijos?

Un poco más adelante se dirá también que esa educación que tiene una expresión más completa como el *bien* de los hijos, durante el siglo XVI carece de un conocimiento más profundo de la personalidad humana y sus necesidades afectivas, psicológicas, etc. Resulta incluso anacrónico señalarlo, fray Alonso se concentra en señalar la necesaria instrucción de los hijos para hacerlos aptos ante los requerimientos de la vida, hay por tanto una consideración finalista-natural en la medida que el fin principal que intenta la naturaleza es la conservación de la vida, las aptitudes necesarias están encaminadas a ello. Sin embargo, la argumentación aquí desarrollada seguía un objetivo, no quiere decir que no existiera la posibilidad de ampliar el alcance de estos bienes necesarios, lo permite el primer modo de entender la ley natural, en tanto que el hombre está dotado de razón y por ella es capaz de investigar y dirigirse por medio de la razón a aquello que es conveniente para él.

Alonso aclara que existen dos maneras de entender la educación:

“Además, la educación no puede cómodamente suceder sin la comunión y comunicación de obras entre el macho y la hembra, la cual se da de dos modos: de un modo, educando realmente durante todo el tiempo que fuere necesario; de otro modo dejando algunos bienes que fueran suficientes para los hijos adultos después de la muerte de los padres. Por lo cual corresponde a los padres heredar a los hijos, porque acontece por medio de esto que los padres dejan a los hijos como herederos de sus bienes. Pero esta herencia no puede darse si no permanecen juntos el marido y la esposa. Por tanto, se sigue que esta inseparabilidad es de derecho natural.”

El sentido de educación se amplía al incluir los bienes que los padres reservan para sus hijos, por ello educación es principalmente, dotar a los hijos de los bienes necesarios para la vida. Para ello los padres requieren compartir las obras y en ello se implica la necesidad de permanecer juntos marido y esposa, por ello la inseparabilidad es de derecho natural. Para la realización cómoda del fin principal se requiere el fin secundario, es decir, para un bien completo y cómodo de los hijos se requiere la comunión de obras entre los padres; o también, en el caso del

matrimonio el fin secundario adquiere una parte importante de su valor en relación al fin principal, es decir la comunión de obras está finalizada al bien de los hijos.

El artículo posee un corolario que describe una situación hipotética contraria a los dictados de la ley natural:

“se sigue manifiestamente que si hubiera algún pueblo que a causa del pecado fuera tan ignorante que no tuviera doctrina alguna, ni alguna virtud adquirida, ni viviera según la luz natural, no tendría la educación de sus hijos, ni estaría acostumbrado a heredarlos ni a dejarles nada, y no de otro modo realizaría el cuidado de los hijos, porque entre tales pueblos la inseparabilidad en el matrimonio, en el tiempo requerido posterior a la generación de la prole no sería tan necesaria, como es necesaria entre los pueblos que instruyen a sus hijos en las buenas costumbres y los adornan con la virtud y les dejan riquezas.”

La manera de explicarse la tendencia al repudio de estos pueblos es que carecen de una educación de calidad hacia los hijos, por ello no se percatan de la necesidad de ese largo tiempo posterior a la generación requerido para la educación, como sí sucede en otros pueblos en los que el nivel de preparación hacia los hijos es mayor. En los otros pueblos, ya que no enriquecen a sus hijos con virtudes y doctrina, ni tampoco prevén enriquecerlos con bienes, no experimentan la como imperiosa la necesidad de permanecer unidos el tiempo conveniente después de la generación, ni por la necesidad de la comunión de obras para heredarlos. El tiempo requerido posterior a la generación de la prole no resulta algo tan necesario, como es necesario entre los pueblos que instruyen a sus hijos en las buenas costumbres y los adornan con la virtud y les dejan riquezas – dice fray Alonso –.

En el fondo, fray Alonso parece decir que la facilidad en el repudio se explica por la ignorancia del pueblo, pues a causa del pecado ni tiene doctrina alguna, ni virtud adquirida, ni vive en la luz natural; por tanto no hay mucho que enseñar. Sacando algunas conclusiones a partir de las premisas que ha establecido, este pueblo no puede evadir completamente la educación pues ha dicho que es una tendencia natural incluso por la naturaleza común con los animales, pero la

realidad es que la educación es tan insignificante que por eso no se percatan de la necesidad de la inseparabilidad. Alonso compromete el grado de cultura y civilización que existe entre los pueblos hipotéticos.

“Y parece que probablemente debe decirse que en aquellos pueblos deben permanecer juntos, por naturaleza, tanto tiempo cuanto se extienda la generación de la prole, lo cual sucede en breve tiempo, porque la educación no se da entre ellos.”

El fraile agustino concluye de acuerdo a las premisas que ha establecido de esta manera:

“Y en ellos el matrimonio parece ser sólo para la generación, y deben permanecer juntos por deber natural y remedio durante este tiempo. De donde no debe admirar que tales pueblos admitieran a muchos en el matrimonio o que coaccidieran fácilmente al repudio. Pues cuando no hay procreación ni educación ni cuidado de la riqueza, no hay la necesidad natural de permanecer por algún tiempo.”

La conclusión de fray Alonso descalifica el nivel de cultura que estos pueblos puedan tener, al mismo tiempo añade la sospecha de que ese sea el caso de algunos pueblos del Nuevo Mundo antes del conocimiento de la verdadera luz y la divulgación del Evangelio, pues entre ellos, las cosas que son consideradas bienes, apenas eran practicadas, por ello se equivocaron tan torpemente con respecto al matrimonio. La razón de esta torpe equivocación:

“Y que tan fácilmente uno y otro se unen a sí parece provenir de esto: que entre ellos la instrucción sería rara y no habría alguna otra dirección hacia la virtud de la prole pero ahora viven de manera muy diferente porque se les ha predicado.”

La causa es que la instrucción es mínima y rara, la descalificación del nivel cultural es clara. Es lamentable que la conclusión haya derivado en esto. ¿En dónde estuvo el quiebre?

A manera de epílogo, se expone lo argumentado en este artículo:

“la inseparabilidad del matrimonio es de derecho natural por segundos preceptos durante toda la vida, para que permanezcan juntos el varón y la esposa. También

es de primeros preceptos de derecho natural en cuanto a aquél tiempo que sin duda se extiende necesariamente para la educación de la prole. De todo lo cual surge una grave duda: siendo esta inseparabilidad de derecho natural ¿por qué no es igual entre todos los pueblos?”

Una vez que ha ocupado establecido esto con suma minuciosidad, Alonso de la Vera Cruz añade un párrafo completamente desconcertante, señalando que Miguel de Medina intenta probar que la inseparabilidad es solamente por derecho divino positivo. Lo desconcertante es que afirme que ésta posición es quizá la que todos comparten, incluido él mismo.

*Estas cosas fueron dichas a partir de la opinión común de los doctores, aunque Miguel de Medina en su de *Caelibatu* lib.4. controversia. l.c.10., intente probar que esta inseparabilidad en el matrimonio no es de derecho natural primario ni secundario, sino que es de derecho divino positivo. Lo que con suficiente sabiduría, intenta probar quizá porque todos sentimos lo mismo, consúltalo.*

Miguel de Medina fue un español destacado en el Concilio de Trento, este añadido corresponde a la edición de 1572, cuando Alonso estaba en España, seguramente Medina habría adquirido una autoridad importante al regreso de Trento. ¿Qué es lo que motiva a esta especie de claudicación sobre sus conclusiones? Quizá lo que se habría dicho en el Concilio de Trento, quizá la autoridad de Miguel de Medina, que por otro lado no debió ser mucha, pues también tuvo sus problemas con la Inquisición.

La posición sin embargo, desde las premisas que fray Alonso está manejando, dejaría en mejor circunstancia a los indígenas, pues ya que la indisolubilidad sea considerada sólo de derecho natural están eximidos de la culpa por no haberla tenido en cuenta. La posición de fray Alonso resulta más problemática en tanto que descalifica el nivel de cultura de los indígenas.

Vayamos, pues a indagar por qué si la indisolubilidad es de derecho natural, según las condiciones del fraile agustino, no está presente en todos los pueblos.

¿Por qué la indisolubilidad no existe en todos los pueblos?

La inseparabilidad le corresponde al matrimonio como una característica que procede del derecho natural, sin embargo la realidad es que no todos los pueblos la respetan. Esto se había visto en distintos pueblos del Viejo Continente y de manera aún más patente se veía en ese momento en los pueblos del Nuevo Orbe; incluso fray Alonso dirá a su favor también es “algo bueno, pues es bueno separar a los discordantes” para alcanzar la paz, por ejemplo. Una objeción fundamental que puede hacerse a una norma que se supone de derecho natural, es justamente, ¿por qué no posee la capacidad de ser vista y respetada en todos los pueblos si es una nota que emana naturalmente de la razón del hombre? Hablar de naturaleza en el hombre es hablar una nota necesaria y común a todos.

“Pues las cosas naturales (si verdaderamente son naturales) parece que son inmutables e invariables e iguales en todos los pueblos; pero claramente conocemos que hay muchísimas naciones de bárbaros infieles que no observan tal inseparabilidad sino que emplean el repudio a su gusto; por tanto, no parece de derecho natural, como fue definido.”⁴⁵⁷

En este punto de su argumentación sobre ley natural, la solución es tomada de la disertación correspondiente a la *Suma Teológica* I-II, q.94, a.2, donde justamente Tomás de Aquino se pregunta si ésta es común a todos los pueblos.

Se recuerda las dos modalidades en que los preceptos proceden de la ley natural, una primera modalidad es que algo proceda de los primeros preceptos de derecho natural y la otra se da cuando los preceptos son ya unas ciertas conclusiones que se infieren de los primeros principios. En última instancia la fuente son siempre esos primeros preceptos, pero en el segundo caso media el razonamiento y tienen un carácter derivado. Las características de los primeros preceptos ya las ha mencionado anteriormente, y aquí recapitula, pues profundizará en ello, así en un primer modo algo procede de la ley natural porque,

⁴⁵⁷ “*Videtur enim naturalia (si uere naturalia sunt) esse immutabilia et inuariabilia et idem apud omnes; sed clare cognoscimus esse quam plurimas nationes infidelium barbarorum, qui talem inseparabilitatem non obseruant, sed utuntur repudio pro libito; ergo non uidetur de iure naturae, sicut definitum est.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 99.

“procede de primeros preceptos de derecho natural, que son aquellos manifiestos por sí mismos, como es que se debe huir de todo mal, que se debe perseguir todo bien, igualmente que no hagas a otro lo que no quieras para ti. Estas cosas son primeros principios conocidos por sí mismos. Las contrarias a éstas están prohibidas en primer lugar por derecho natural.”⁴⁵⁸

No resulta muy claro si hay una distinción entre primeros principios y primeros preceptos, en el texto anterior parece que coinciden pues “se debe huir de todo mal, se debe perseguir todo bien” es un ejemplo de los primeros preceptos manifiestos por sí mismos, y en seguida se afirma que estas cosas son de primeros principios. Sin embargo, aunque coincidan, el uso de dos términos expresa una doble característica de los primeros principios en el ámbito práctico que no se presenta en el especulativo como se verá más adelante. Fray Alonso manifiesta al usar estos dos términos indistintamente que los primeros principios de la razón práctica, tienen carácter de mandato o regla para la acción humana. Su carácter es intercambiable pues son al mismo tiempo principios y preceptos, si bien, los define como primeros principios conocidos por sí mismos y no a través de otra cosa, y que al mismo tiempo se muestran como algo que debe realizarse en la acción, son preceptos manifiestos por sí mismos. En cambio, aquello que esté en contra de este mandato, está prohibido en primer lugar por derecho natural, por ello hay también prohibiciones que son de primeros principios de la ley natural, como por ejemplo *no matar*.

Resulta notable que Alonso cuando habla de primeros principios de ley natural, menciona siempre dos, el ya citado sobre que *todo bien debe perseguirse y el mal evitarse*, y también *no hagas a otro lo que no quieras para ti*, en clara referencia al Evangelio (Mt 7,12) En otros momentos también menciona como otro ejemplo de primer principio *a nadie debe hacerse mal*.

⁴⁵⁸ “*Vel quia est de primis praeceptis iuris naturae, quae sunt illa manifesta per se, ut est. Omne malum est fugiendum. Omne bonum est prosequendum. Item: Quod tibi non uis, alteri non facias. Haec sunt prima principia per se nota. Iis contraria sunt prohibita primo de iure naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 99.

Otras cosas proceden de la ley natural como conclusiones que se infieren de los primeros principios,

“otras cosas proceden de derecho natural, sean preceptos, sean prohibiciones que no son de primeros principios de ley natural, porque no son conocidos por sí mismos entre todos, pero son como ciertas conclusiones que se infieren de los primeros principios.”⁴⁵⁹

A estos no les llamaré ya principios, sino siempre segundos preceptos o preceptos derivados, pues es claro que el carácter de principio sólo lo tiene aquello que es evidente por sí mismo y que es aquello a partir de lo cual se derivan otras conclusiones. La explicación sobre los primeros principios prácticos alcanza una mejor comprensión al hacer el paralelismo con los primeros principios especulativos, pues al mismo tiempo son dos ámbitos que se corresponden pero que a la vez, cada uno tiene naturaleza propia.

“(…) en las cosas especulativas, hay algunos primeros principios de los cuales se derivan y deducen conclusiones, así como es: de cualquier cosa está el afirmarla o negarla pero de una sola cosa no se pueden ambas al mismo tiempo, como dice Aristóteles. También esto: cualquier cosa es o no es. Y esto otro: cualesquiera cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí. Estos son los principios especulativos, conocidos por sí mismos porque ninguno hay que si entiende la significación de los términos, pueda ignorarlos, por esto se llaman primeros principios, de los cuales por medio de la acción del raciocinio se deducen ciertas conclusiones.”⁴⁶⁰

El razonamiento especulativo parte de unos principios evidentes y por medio del razonamiento avanza en el conocimiento. La característica de los principios

⁴⁵⁹ “*Alia sunt de iure naturae, siue praecepta, siue prohibita, quae non sunt de primis praeceptis legis naturae quia non sunt per se nota apud omnes; sed sunt uelut conclusiones quaedam, quae inferuntur ex primis principiis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 101.

⁴⁶⁰ “*Nam in speculabilibus sunt quaedam principia prima, ex quibus deriuantur et deducuntur conclusiones, sicut est. De quolibet est affirmare uel negare, sed non de uno utrumque simul, ut ait Aristoteles. Et hoc: Quolibet est, uel non est. Et aliud: Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Haec ita sunt principia speculabilia per se nota, quia nullus est, qui si terminorum significationem intelligat, ignorare possit, ob hoc dicuntur prima principia, ex quibus per ratiocinationem eliciuntur conclusiones quaedam.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 101.

justamente es que son evidentes y esto resulta claro en el conocimiento especulativo: son conocidos por sí mismos, en el sentido que una vez que se entiende la significación de los términos, su verdad se hace manifiesta y por ello no hay quien pueda ignorarlos. Se apoya en Aristóteles en el libro 4 de la metafísica, y sobre todo en el comentario 9 y 10, ad 27.

En el ámbito práctico, sucede lo mismo, si bien la conclusión es de otra naturaleza en tanto que es un mandato para la acción o bien, una prohibición. ¿Realmente este nivel de conocimiento es un mandato para la acción? O se trata de otra cosa ¿no es un conocimiento especulativo de lo práctico?

“Así acontece en las cosas prácticas, porque a partir de algunos primeros principios prácticos conocidos por sí mismos: que no hagas a otro lo que no quieres para ti o a nadie se debe hacer mal, se deducen otras conclusiones en lo particular que no son conocidas por sí mismas pero se desprenden por el discurrir.”⁴⁶¹

Los primeros principios en el ámbito moral son el contenido del derecho natural de modo principal o primero, en un segundo modo, se considera de derecho natural aquellas conclusiones deducidas de los primeros principios.

Una primera conclusión que De la Vera Cruz concluye de esto, es que los primeros principios dado que son conocidos por sí mismos, son la ley natural común a todos los pueblos, que no permite variación alguna por causa de tiempo o latitud. Cita a Tomás de Aquino I-II, q.94, a. 2. Lo prueba con la autoridad de Isidoro de Sevilla, quien afirma *el derecho natural es el mismo en todas las naciones*⁴⁶², considera también los dichos de Cicerón y Lactancio. Sin embargo no se apoya sólo en las autoridades, a continuación expone las razones, es decir, las causas de que esto sea así.

⁴⁶¹ “*Sic in practicis contingit, quod ex quibusdam primis principiis practicis notis per se. Quod tibi non uis, alteri non facias, uel nulli malum est faciendum; eliciuntur aliae conclusiones in particulari, quae non sunt per se notae, sed innotescunt per discursum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 101.

⁴⁶² Las referencias se dan son Isidoro, Cicerón y Lactancio: Isidoro. in. li. Ethi. c. 12. Cicero li. 3 de republi. quæ referut a Lactan. Lib. 6. de vero cultu Dei cap. 8.

La primera razón es que al ser primeros principios, son conocidos a partir de sí mismos y por sí mismos en la naturaleza, y ya que todas las naciones tienen la misma naturaleza, se sigue que en todas existen estos mismos principios. *Son conocidos en la naturaleza*, el sentido de *naturaleza* aquí podría resultar ambiguo, sin embargo más adelante lo explica al afirmar que la razón práctica de manera natural aprehende las cosas contenidas en la ley natural como bienes humanos que deben hacerse.

Continuando con la explicación:

“Y porque el bien tiene una razón de fin porque todas las cosas apetecen el bien, como dice Aristóteles, y el mal tienen razón de lo contrario, por ello sucede que todas aquellas cosas que el hombre tiene como natural inclinación la razón de manera natural las aprehende como bienes, y en consecuencia deben buscarse con obras. Pero lo contrario, como los males, deben ser evitados.”⁴⁶³

Todas las cosas apetecen el bien, por ello se dice que el bien es aquello que pretende toda operación de cualquier ente, esto es, tiene razón de fin. A partir de aquí se reconoce que existe una operación natural de la razón, por la cual todas las cosas a las que se inclina naturalmente el hombre son entendidas como bienes. Debido a que esta inclinación significa estar finalizado naturalmente hacia ellas, se captan como bienes. Se podría objetar que si bien, todo bien tiene razón de fin, no necesariamente todo aquello que tiene razón de fin es automáticamente un bien en sí mismo, aunque sí sea algo percibido como bien, por ello precisamente se pone como fin de la acción. Al menos en el argumento de fray Alonso no se ha afirmado con claridad que todo aquello que es fin es un bien objetivo, excepto por una cosa fundamental: estamos hablando de la ley natural, esto quiere decir que se trata de aquello dispuesto por la naturaleza, de un fin, no puesto por el hombre, sino con el que el hombre se encuentra de manera natural.

⁴⁶³ “*Et quia bonum habet rationem finis; eo quod omnia appetunt bonum, ut ait Aristoteles et malum habet rationem contrarii; inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, contraria uero ut mala et uitanda.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 103. Las referencias de Aristóteles son *IEthica*, c. 1., y en Tomás de Aquino I-II, q. 94, a. 2.

Están puestas en él, y *todas aquellas cosas que el hombre tiene como natural inclinación la razón de manera natural las aprehende como bienes, y en consecuencia deben buscarse con obras*, y, en cambio, aquello que se capta como no-fin debe ser evitado. Se trata de una razón puesta naturalmente, de ahí que su carácter sea necesariamente bueno, pues versa sobre tendencias innatas en el hombre. La parte medular del argumento radica en que el bien tiene razón de fin, y por tanto todo aquello a lo que tiende naturalmente el hombre es un bien y debe buscarse, este es el contenido de la ley natural. O quizá más exactamente, como dice Alonso, aquello a lo que el hombre tiende de manera natural, la razón de manera natural las aprehende como bienes y en consecuencia deben buscarse con las obras.

Me parece que faltaría aclarar más en profundidad la razón de que sean aprehendidos como bienes, y qué estatuto tienen estos bienes en la vida moral del hombre, ¿son el bien máximo al que se puede tender?, o también ¿por qué se establece que las tendencias naturales del hombre persiguen necesariamente bienes? es muy posible que en el contexto cristiano desde el cual habla fray Alonso esto se explique suficientemente por la bondad intrínseca de todo cuanto ha sido creado por Dios, por ello las tendencias dadas de manera innata al hombre por su naturaleza, también comparten este carácter. Sin embargo, no es sólo un discurso cristiano, aunque tiene la capacidad de amoldarse cómodamente a él, pues es desde el mismo Aristóteles que existe la convicción de que la naturaleza está óptimamente dotada para alcanzar sus fines, por ello son los fines propios de la naturaleza, hay un orden convenientemente establecido que consiste justamente en la correspondencia óptima entre el bien del ente, sus tendencias y fines.

Ahora bien en la naturaleza humana existen distintas inclinaciones que corresponden a las diferentes determinaciones que posee la misma naturaleza – claramente aquí se refiere a la naturaleza entendida como forma del ente, principio de todas sus determinaciones –. Así existen las inclinaciones comunes con todas las sustancias, aquellas comunes con los animales y las específicamente

humanas. Esto es relevante pues según el orden en las inclinaciones, es el orden en la ley natural:

“existe primero en el hombre la inclinación al bien según la naturaleza, en lo que es común con todas las sustancias, en cuanto cualquier sustancia busca la conservación de sí misma, y según esta pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las cuales se conserva la vida del hombre, pero se impide lo contrario. Y así es igual en todos querer conservarse a sí mismos y huir de lo contrario.”⁴⁶⁴

El argumento es bastante claro, en primer lugar existe la naturaleza común con todas las sustancias y las inclinaciones que surgen de este nivel de la naturaleza corresponden a un primer grado de ley natural. Aquí la ley natural ordena realizar todas aquellas cosas por las que se conserva la vida y se prohíbe lo contrario. La conservación de sí mismo es un bien al que toda sustancia se inclina naturalmente y también el hombre en virtud de su naturaleza común con todos los entes.

Después existe en el hombre la inclinación según la naturaleza en lo que tiene en común con los otros animales, se trata pues del nivel de la vida sensible.

“Y son de ley natural de acuerdo con el primer modo aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, como es la unión del macho y de la hembra y la educación de los hijos y cosas semejantes. Estas mismas cosas también de manera semejante están en todos.”⁴⁶⁵

Según este nivel de la naturaleza común con todos los animales, son de ley natural aquellas tendencias que están en todos, la unión sexual, la educación de los hijos y otras cosas semejantes, dice el fraile.

El tercer nivel, el específicamente humano, tiene también inclinaciones propias:

⁴⁶⁴ “*Inest enim primo homini inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, in quantum quaelibet substantia appetit conseruationem sui ipsius, et secundum hanc pertinent ad legem naturae ea, per quae uita hominis conseruatur; contrarium autem impeditur. Sicque est idem apud omnes uelle conseruare se ipsum et fugere contrarium.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 103.

⁴⁶⁵ “*Et sunt de lege naturae primo modo illa, quae natura omnia animalia docet, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia. Haec etiam similiter eadem sunt apud omnes.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 103.

“De acuerdo con el tercer modo, está en el hombre la inclinación al bien según la naturaleza de la razón en lo cual difiere de los otros animales. Y según esto está inclinado a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Por lo que es lo mismo en todos evitar la ignorancia y no ofender a los otros con los que deben conversar y otras cosas de este tipo.”⁴⁶⁶

Aunque este tercer modo sigue la misma lógica que los otros tres, en el sentido que tiene también unas tendencias naturales que son la materia de la ley natural a este nivel, se entiende enseguida que aquí las tendencias deberán ser tratadas de otra manera, pues se introduce la razón misma y la voluntad. El tipo de inclinaciones son propiamente humanas, específicas que no comparte con otro tipo de seres.

La expresión que utiliza Alonso es clarificadora: en cada modo existen inclinaciones al bien según los diversos niveles de naturaleza, en lo común a todas las sustancias, en lo común con los demás animales y finalmente en lo específicamente humano que es la razón. Se trata pues de inclinaciones al bien según los distintos niveles, la ley natural es una norma que es entendida por el hombre de manera natural, que le manda realizar aquellas acciones que dan cumplimiento a estas inclinaciones al bien.

Lo que se ha dicho hasta aquí como primera conclusión es materia de primeros principios de ley natural en los tres niveles, por ello no existe nación por bárbara que fuera en la que no se sigan estas inclinaciones y se conozca esto de manera natural.

“Es claro que estas cosas que son de primeros principios de ley natural se encuentra en todas las naciones y no se ha encontrado nación alguna tan bárbara

⁴⁶⁶ “*Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, in qua differt ab aliis animalibus. Et secundum hoc inclinatur, ut ueritatem cognoscat de Deo et quod in societate uiuat. Vnde idem est apud omnes ignorantiam uitare et non offendere alios, cum quibus debent conuersari et alia huiusmodi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 6, p. 103. *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, pp. 103-105.

en donde no se encuentre que quieran conservarse, y se da la unión del macho y la hembra y el deseo de conocer acerca de Dios y de vivir pacíficamente.”⁴⁶⁷

Según la afirmación del fray Alonso, quien está siguiendo a Tomás de Aquino, los primeros preceptos de ley natural se siguen en todos los pueblos. Cabría sin embargo, preguntarse a qué tipo de seguimiento se refiere, sobre todo en lo que respecta a la naturaleza racional donde puede haber contraejemplos importantes entre pueblos que tiene en alta estima la guerra. Como respuesta cabe decir, que un cierto sentimiento religioso existe en toda sociedad, sentimiento con el que se expresa ese deseo de conocer lo divino, y por otro lado el deseo de vivir pacífica y ordenadamente se expresa también en las leyes presentes en toda sociedad para asegurar orden y paz internos.

Fray Alonso está siguiendo a Tomás de Aquino, pero no existe una posición única al respecto, un autor tan importante como el Abad Panormitano, Nicolás Tudeschis (1389-1453) monje benedictino que estudió derecho en Bolonia, y sus *secuaces*, sostenían la posición contraria afirmando que el derecho natural puede variar. La única solución a esto según Alonso, será que el Abad esté entendiendo por derecho natural aquello que procede de los segundos preceptos, entonces no habría contradicción.⁴⁶⁸

El derecho natural que procede de segundos preceptos, es variable y no es el mismo en todas las naciones. Algo es de segundos principios porque se deduce como conclusión de los primeros principios. La primera prueba de esto que salta a la vista es la experiencia misma, como fray Alonso dice es algo que le consta el

⁴⁶⁷ “*Ecce quomodo haec quae sunt de primis praeceptis legis naturae, reperiuntur apud omnes nationes. Nec aliqua tam barbara natio reperta est, in qua non inueniatur uelle se conseruare, sitque commixtio maris et feminae, et appetitus ad cognoscendum de Deo et ad pacifice uiuendum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 105.

⁴⁶⁸ “De lo cual Santo Tomás expone esta conclusión contra el Abad y sus secuaces quien dice en el capítulo final de *De Consueto*: el derecho natural puede variar. Salvo que se entienda en relación con el derecho natural aquello que procede de segundos preceptos, pues tal derecho natural puede variar, como se probará en la siguiente conclusión.” “*De quibus Sanctus Thomas. Haec conclusio est contra Abba. et sequaces, qui in. c. finali de consuetu. dicit ius naturale posse uariari. Nisi intelligat quantum ad ius naturae, quod est de secundis praeceptis. Nam tale ius naturae potest uariari, ut in sequenti conclusio. Probabitur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 105.

que en algunas naciones algo considerado como bueno por la luz natural de los primeros principios, en otras no se considera como un bien. La discrepancia efectiva es la primera prueba de que el derecho natural de segundos preceptos es variable. Poniendo como ejemplo el heredar a los hijos, fray Alonso tiene oportunidad de aclarar la naturaleza del juicio práctico que está implicado en estas consideraciones:

“La comunión del varón y la hembra en las obras, para dejar riquezas a los hijos, se considera como un bien, porque se deduce por las cosas conocidas por sí mismas, sin embargo hay naciones bárbaras (como nos consta) que no consideran aquello como un bien, porque no se persigue como bien.”⁴⁶⁹

Ya ha expuesto anteriormente⁴⁷⁰ el heredar a los hijos como un precepto de ley natural, esto se deduce de las cosas conocidas por sí mismas, sin embargo hay naciones en las que no se acostumbra heredar a los hijos. Ahora bien, la razón por la que se dice que esas naciones no consideran algo como un bien, es porque no lo persiguen como tal. No se trata de una consideración especulativa sobre si heredar a los hijos sea bueno, la realidad es que estas bárbaras naciones no han elaborado el juicio práctico por el que como conclusión, efectivamente realicen la acción de heredar a los hijos; lo manifiesta el hecho de que en sus acciones no se persigue como bien. Por ello, a nivel de juicio práctico no consideran aquello como un bien, no lo han *entendido* como un bien y no lo realizan. En el ámbito práctico entonces, lo que importa para saber el nivel de discernimiento sobre ley natural que un pueblo posee, lo que importa es lo que efectivamente se realiza y se persigue en sus costumbres y en sus acciones, es entonces cuando se demuestra que aquél pueblo ha *entendido* a nivel de razón práctica el bien que una acción tiene como fin.

⁴⁶⁹ “*Communicare uirum et feminam in operibus ad thesaurizandum filiis, tamquam bonum habetur, quod ex per se notis elicitur; tamen sunt nationes barbarae (ut constat nobis) quae illud non habent uelut bonum, cum non prosequantur ut bonum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 105.

⁴⁷⁰ En el artículo 6 de la segunda parte.

De la misma manera que sucede con la herencia debida a los hijos como fruto de la comunión de obras, sucede con otras costumbres pues para De la Vera Cruz es patente que en las naciones del Nuevo Mundo no existió claridad en torno a los preceptos de monogamia ni de indisolubilidad matrimonial.

“Igualmente algunas naciones consideran como malo tener más de una esposa, porque no hay paz en la familia, porque se dan muchas riñas entre unas y otras, lo cual se deduce de las cosas conocidas en la luz natural; pero sin embargo vemos que no fue así en las naciones del Nuevo Orbe que admiten la pluralidad de esposas. Igualmente, repudiar a la esposa se juzga malo porque es necesaria la industria de la mujer para la procreación de la prole; sin embargo entre los indígenas del Nuevo Orbe pensaban que es un bien repudiar. Por tanto, se sigue que estas cosas naturales de segundos preceptos no son los mismos entre todos.”⁴⁷¹

⁴⁷¹ “*Item: Tamquam malum aliquae nationes fugiunt pluralitatem uxorum; quia non est pax in familia, quia rixantur ad inuicem, quod elicitor ex notis in lumine naturali; sed tamen uidemus non fuisse apud nationes noui orbis, quae pluralitatem admittunt. Item: Repudiare uxorem iudicatur malum, eo quod necessaria sit industria mulieris ad procreationem prolis; attamen apud noui orbis indigenas putabant bonum esse repudiare. Sequitur ergo haec naturalia de secundis praeceptis non esse eadem apud omnes.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 105. Es importante notar que en las razones por las que no es conveniente ni la pluralidad de esposas ni el repudio no hay ninguna consideración al valor de la persona como tal, por ejemplo de la mujer y su dignidad. No es bueno tener muchas esposas porque no hay paz en la familia pero no por la dignidad de la persona que exige una relación exclusiva de uno a uno. Evidentemente esto no será visto por estos pensadores y cabría ponderar hasta qué punto un planteamiento sobre el bien humano desde la ley natural ayuda a ver la dignidad personal o son dos planteamientos divergentes, en el que la ley natural puede prescindir de la consideración al bien personal. Me parece que puede decirse que un mayor conocimiento de la naturaleza humana y el bien humano, permite ampliar las razones a través de las cuales se puede conocer si una determinada acción procede de los preceptos de ley natural o no. En ese sentido las razones pueden ampliarse permitiendo conocer con mayor exactitud el bien humano que busca la ley natural. Ahora bien, el debate que desde hace tiempo se levanta sobre la ley natural, es sobre las inclinaciones naturales, en la medida que se considera que éstas manifiestan el bien humano y por tanto el deber de conseguir los bienes de esas inclinaciones. Alonso de la Vera Cruz argumenta constantemente a partir del precepto primero de ley natural que dice a nadie debe hacerse el mal, o bien, el bien ha de seguirse, el mal evitarse. Entonces parece que esta es la medida de la ley natural, no tanto las tendencias e inclinaciones y a partir de ahí reconocer simplemente como bienes los fines de tales inclinaciones, sino que hace una consideración sobre el bien humano cuando se pregunta si determinada acción representa un bien para una persona, pues el bien ha de hacerse. ¿Cómo se conoce el bien? Parece que se trata de un conocimiento intuitivo y razonado a la vez, pues parte también de otro primer principio de ley natural: lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro. Este es un conocimiento intuitivo del bien, a partir de ahí se razona el bien para derivar otros preceptos.

Se acepta incondicionalmente que las cosas de segundos preceptos no son los mismos entre todos, y esto a partir de los diversos razonamientos prácticos que las distintas culturas pueden hacer. De la Vera Cruz tiene una consideración interesante, al plantear que los indígenas entendieron que era un bien repudiar, es decir, detrás de su acción había un razonamiento práctico por el que se concluía que era un bien repudiar, no hay carencia de razonamiento sino un razonamiento con una conclusión distinta. Con la pluralidad de esposas sucede lo mismo, si bien las razones que da para apoyar la monogamia resultan superficiales al decir que no es bueno tener muchas esposas si la pluralidad hace que haya riñas entre ellas. Tendrá oportunidad de profundizar en estas razones y veremos si esta superficialidad que expresa un cierto utilitarismo en el planteamiento es inherente a la ley natural.

Aquello que ha mostrado al mencionar las costumbres de los indígenas, ahora lo confirma dando la razón de tal variación,

“Y se confirma. Estos segundos preceptos de derecho natural no son por sí mismos conocidos sino que son conocidos por otra cosa, sin duda por su derivación de los primeros principios; por tanto sólo serán conocidos para aquellos que no ignoran la derivación o su ordenación a los primeros principios; pero hay muchísimas naciones que ignoran esta derivación, por tanto también ignorarán varias conclusiones. Pues de manera variada se estima sobre las cosas, en la medida que aquellas no han sido determinadas de manera natural.”⁴⁷²

La variación es entonces algo natural cuando los preceptos no son conocidos por sí mismos, sino por otra cosa, esto es por su derivación de los primeros principios. Son preceptos derivados, y es preciso conocer la derivación o su ordenación a los primeros principios, sin embargo muchos ignoran la derivación. ¿Cuál es la razón de esta ignorancia? Que *de manera variada se estima sobre las cosas*, porque no

⁴⁷² “*Et confirmatur. Haec secunda praecepta iuris naturae non sunt per se nota, sed per aliud nota, scilicet, per derivationem ex primis principiis; ergo illis solum erunt nota, qui derivationem, uel ordinem ad prima principia non ignorant; sed sunt quam plurimae nationes, quae ignorant hanc derivationem; ergo et ignorabunt conclusiones varias. Varie enim estimatur de rebus quantum ad illa quae non sunt naturaliter determinata.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 107.

existe una determinación natural sobre ellas, es decir existe la variación porque no existe un conocimiento natural, dado necesariamente al hombre, por ello puede considerarse algo como un bien para una nación, y para otra cambiar esta estimación. Lo diré más adelante cuando diga que para algunos el repudio lo han visto como bueno porque es bueno separar a los discordantes. Las conclusiones de este tipo se prestan a esta variación, pues la estimación varía, el conocimiento es diverso.

“Pues acontece en relación con las conclusiones de este tipo que no todos entienden las mismas cosas, sino que lo que parece recto a algunos no lo parece a otros, de tal condición son aquellas cosas que son de derecho natural de acuerdo con el segundo modo.”⁴⁷³

No hay una referencia al pecado, o a un defecto en la estimación, la razón a la que ha aludido fray Alonso es la naturaleza misma de los segundos preceptos derivados, que no han sido determinadas de manera natural, sino a través de un razonamiento por el cual lo que parece recto a algunos, no parece recto a otros, dependiendo qué se considere, a qué se le de relevancia en detrimento de otra cosa, como aquel texto sobre el bien que representa separar a los discordantes. Existe pues, una razonabilidad en la variación.

En la tercera conclusión hablará sobre un caso específico, cuando las cosas de segundos preceptos son abolidas completamente del corazón de los hombres. Esto para apoyar el que no exista por necesidad una sola determinación de los segundos preceptos, a tal grado que es posible abolirlos totalmente. Y para ello da dos razones, la primera es justamente que estas cosas no son conocidas por sí mismas, por ello cabe la posibilidad de borrarlas completamente,

“Se prueba. Las cosas que son de ley natural de manera secundaria no son conocidas por sí mismas sino que tienen su cognición a partir de los principios. Y como la cognición que es por la operación del intelecto puede estar impedida en el

⁴⁷³ “*Contingit enim circa huiusmodi conclusiones non omnes eadem sentire, sed quibusdam uidetur rectum, aliis non uidetur, qualia sunt illa, quae sunt de iure naturae secundo modo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 107.

hombre, o a causa de las persuasiones en contrario o también a causa de una costumbre mala, se sigue que pueden ser destruidas.”⁴⁷⁴

La cognición puede estar impedida en el hombre de tal manera que no se logre correctamente, y ello causado por las persuasiones en sentido contrario o una mala costumbre que a su vez también persuade en sentido contrario a la ley natural. Este es el caso en el que Alonso de la Vera Cruz apela a causas negativas que impiden el conocimiento.

La segunda razón tiene que ver con el error que se infiltra en el proceso del conocimiento, recuperando el paralelismo que existe entre el razonamiento práctico y el razonamiento especulativo.

“Así mismo estas conclusiones se tienen en las cosas prácticas, así como las conclusiones que se deducen de sus propios principios en las cosas especulativas; pero en relación con las conclusiones que son necesarias en las cosas especulativas acontece el error, como consta por la experiencia; en consecuencia, *a fortiori* acontece también en relación con las conclusiones en las cosas prácticas que no son necesarias sino contingentes (...)”⁴⁷⁵

El conocimiento especulativo y el práctico guardan una correspondencia, así acontece que en el conocimiento especulativo sobreviene el error cuando se trata de deducir conclusiones necesarias de los principios evidentes, ello consta por la experiencia, por ello el error también se infiltra en el ámbito práctico. Es claro además el carácter necesario de las conclusiones en el ámbito especulativo. Pues si esto sucede así, en el ámbito práctico la posibilidad que se infiltre el error es mayor en la medida que las conclusiones no alcanzan el mismo nivel de necesidad porque son contingentes. El carácter contingente del conocimiento

⁴⁷⁴ “*Probat. Quae sunt legis naturae secundario non sunt per se nota, sed ex principiis cognitionem habent. At cum cognitio, quae est per operationem intellectus, impediri possit in homine, uel propter persuasiones in contrarium, uel etiam propter prauam consuetudinem, sequitur quod deleri possunt.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, pp. 107-109.

⁴⁷⁵ “*Item: Hae conclusiones in operabilibus se habent, sicut conclusiones quae eliciuntur ex suis principiis in speculabilibus, sed circa conclusiones, quae necessariae sunt in specialibus, contingit error, ut constat experientia, ergo a fortiori etiam continget circa conclusiones in practicis, quae non sunt necessariae, sed contingentes*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 109.

práctico tiene que ver con su propia naturaleza que está abocada a lo particular, aumentando la posibilidad del error en la medida que se requiere también el concurso de los sentidos internos y externos:

“(…) en relación con que estas conclusiones se infieren de sus propios principios, se requiere la luz del intelecto y la cognición de la deducción de uno a partir del otro, la cual cognición puede estar impedida por innumerables causas, por la mala disposición del sentido, porque siendo necesario que el inteligente especule sobre las imágenes (*phantasmata*), por indisposición de la fantasía puede acontecer un error en el intelecto.”⁴⁷⁶

De la Vera Cruz se apoya en Aristóteles, 3. Comentario al *De Anima*, 37. El riesgo del error está presente desde el momento que hay una mediación para deducir un conocimiento a partir de otro, esto se lleva a cabo por la luz del intelecto. Este juego puede verse impedido por múltiples causas y sólo ejemplifica con la posible equivocación que procede de los sentidos, la mala indisposición en los sentidos puede provocar el error en el intelecto. Se trata de un análisis más al interior de las facultades cognoscitivas, ya antes había mencionado los errores que podríamos decir, provienen de la mala disposición moral – cuando se ha referido a las persuasiones en contrario, o las malas costumbres –. No es la intención de Alonso extenderse en este punto, por ello remite al texto aristotélico. La conclusión es que no debe dudarse que los preceptos derivados de la ley natural puedan borrarse entre algunos pueblos. Se confirma además con la convicción de que la Redención ha instaurado nuevamente la ley de justicia que antes el pecado había destruido.⁴⁷⁷ Tomás de Aquino afirma esta posibilidad siempre a partir de causas moralmente adversas:

“Por esto Santo Tomás dice que la ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos preceptos pueden ser borradas de los corazones de los hombres

⁴⁷⁶ [...] “*siquidem ad hoc quod hae conclusiones inferantur ex suis principiis, requiritur lumen intellectus et cognitio, deductionis unius ex alio, quae cognitio impeditur potest ob innumeras causas, propter malam dispositionem sensus, quia cum necesse sit intelligentem phantasmata speculari, ex indispositione phantasiae, contingere potest error in intellectu.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 109.

⁴⁷⁷ Lo afirma a partir de la *Glosa a la Epístola a los Romanos 2*, (Se refiere al pasaje Rm 2,14).

o a causa de malas persuasiones o a causa de costumbres malvadas y hábitos corruptos; así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado”⁴⁷⁸

Esta afirmación se apoya en interesantes pasajes de Tomás de Aquino y de Domingo de Soto. (*S. Thomas. (Summa Theologiae).I.2.q.94.ar.6.; Soto de iustitia. & iure. lib.I.q.4.ar.4. et.2.q.1.ar.3.*)

Son añadidas algunas aclaraciones a lo dicho antes, así como el texto en el que se sustenta su afirmación. Aclaraciones sobre el pueblo germano del Viejo Mundo, así como de las naciones del Nuevo Orbe que algunos vicios los consideran lícitos y una mención al concubinato vago que probablemente ocurría por ignorancia invencible, con lo que se sustrae la responsabilidad de los indígenas ante este error de apreciación de la ley natural, pues no era posible que acertaran.

“así como en otro tiempo entre los germanos el robo no se consideraba un pecado *si se hacía fuera de los límites de la ciudad. Acerca de lo cual trata Julio César, lib,6.de bello Galli. * Y se han encontrado otras naciones en el Nuevo Orbe en las que algunos vicios se han convertido así en naturaleza de tal modo que los consideran lícitos. *Y quizá había ignorancia invencible acerca del concubinato vago.”⁴⁷⁹

El texto franqueado por asteriscos es siempre alguna aclaración que Alonso de la Vera Cruz se vio en la necesidad de hacer. Aclara entonces que los germanos no consideraban ilícito el robo si lo hacían fuera de los límites de la ciudad, esto permite entender que el precepto de no robar no estaba completamente borrado como había afirmado antes, pues se respetaba de alguna manera aunque se permitiera en otras, quizá lo que se había borrado era la universalidad de la

⁴⁷⁸ “*Ob hoc Sanctus Thomas dicit, quod lex naturalis quantum ad illa, quae sunt de secundis praeceptis, deleri potest a cordibus hominum, uel propter malas persuasiones, uel propter prauas consuetudines et habitus corruptos, sicut olim apud Germanos latrocinium non reputabatur peccatum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 109.

⁴⁷⁹ [...] “*sicut olim apud Germanos latrocinium non reputabatur peccatum,*si extra fines ciuitatis esset. De quo Iulius Caesar lib, 6. de bello Galli. *Et aliae sunt inuentae nationes in nouo orbe, in quibus nonnulla uitia sic in naturam conuersa fuere, ut licere putarent. *Et forte de concubitu uago ignorantia inuincibilis erat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, pp. 109-111.*

prohibición, pero no el precepto en sí. Esta aclaración quita fuerza a la posibilidad de borrar completamente los segundos preceptos de ley natural. La referencia que añade sobre las naciones del Nuevo Orbe hace patente la oportunidad de esta disertación, pues en ellos algunos vicios se han convertido prácticamente en naturaleza. La fuerza de las costumbres equivocadas en los indígenas ha hecho que los vicios se hayan establecido como naturaleza, aunque en realidad, es la fuerza de todo hábito y por consiguiente de todo vicio que se convierte en segunda naturaleza en cualquier hombre de cualquier latitud. Estos vicios se han arraigado tanto que los han llegado a considerar lícitos, por ello es la fuerza del hábito malo la que transforma la consideración sobre la ley natural. Y sin embargo, fray Alonso mantiene al final un juicio que exculpa a los indígenas sobre un tema específico: el concubinato vago. Sobre la ilicitud de tal comportamiento tenían muy probablemente ignorancia invencible, por lo que no son responsables moralmente hablando.

De todo lo anterior se sigue que es posible la existencia de pueblos con los que antes no se hubiera tenido contacto, que tuvieran el repudio como algo lícito y por ello no le hubieran dado importancia, esto – dice fray Alonso – no debe ser digno de *admiración*, en el sentido que no es extraño, que no es imposible porque no es irracional. Y explica:

“más bien, puesto que había solamente una hembra y un varón, el pueblo apenas lo consideraba como pecado, dado que el varón había repudiado a la otra y la hembra al otro varón, la causa de lo cual era que creía el repudio lícito, ya que es de segundos preceptos de derecho natural. Y pudo por sus pecados borrar la inseparabilidad de sus corazones.”⁴⁸⁰

Al parecer en este texto está planteando el caso del repudio dentro de una situación de monogamia, donde solamente hay una hembra y un varón, pues

⁴⁸⁰ [...] “*immo cum esset solum femina et uir, uix reputabat peccatum, dato uir aliam repudiasset et femina alium uirum, cuius causa erat quia repudium licitum credebat, quod est de secundis praeceptis iuris naturae. Et potuit ob sua peccata deleri inseparabilitas a cordibus eorum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 111. La referencia que aduce para afirmar lo anterior son: Tiraquellus. 1. 7. de legibus connubialibus. fo. 60. nume. 44.

ciertamente es mayor la tendencia al repudio cuando la costumbre favorece solamente una mujer por hombre. El pueblo entonces, lo considera lícito. Fray Alonso en este argumento, hablando de estos pueblos recientemente descubiertos menciona el pecado como la causa de que la inseparabilidad haya sido borrada de los corazones. Se trata del caso en el que un dictado de los segundos preceptos de la ley natural ha sido borrado completamente de la conciencia del pueblo. El mismo caso puede suceder con la fornicación cuando tampoco es juzgada como un mal, al no corresponder a los primeros principios de la ley natural no hay necesidad en juzgarlo como algo ilícito, pues las conclusiones derivadas no son por necesidad las mismas en todos los pueblos.

La tendencia a considerar el pecado como la causa de esta diferencia a nivel de segundos preceptos es algo presente en la consideración de Tomás de Aquino y presente también en Alonso de la Veracruz. Sin embargo existe otra mención que también se abre paso:

“Pues entre todos es verdadero que se actúe según la razón; de este principio se sigue la conclusión: que deben devolverse los propios depósitos. Esto ciertamente cuando en la mayoría es verdadero, pero puede acontecer en algún caso que sea un mal devolver el depósito, como si alguien lo pidiera para impugnar a la patria.”⁴⁸¹

No se trata aquí del caso en el que por un pecado se obscurece la razón y juzga con error, sino el caso en el que verdaderamente aquello que en la mayoría de los casos es verdadero en un caso concreto es malo y por ello, es bueno actuar de manera contraria. No hay un error en el juicio de la razón, ésta ha juzgado con verdad aunque concluyendo unos preceptos con un sentido diverso al que comúnmente se tendría por verdadero. Paralelamente, lleva este caso al caso de un pueblo que juzga para establecer sus costumbres en sentido contrario a otro pueblo, y no por ello existir un error en la razón. Se trata entonces de una

⁴⁸¹ “*Nam apud omnes est uerum, quod secundum rationem agatur, ex quo principio sequitur conclusio, propria deposita sunt reddenda. Hoc quidem ut in pluribus uerum est, sed potest contingere in aliquo casu, quod malum sit reddere depositum, ut si aliquis petat ad impugnandum patriam.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, p. 111.

verdadera variabilidad en el que una comunidad, razonadamente deriva a partir de los primeros principios conclusiones diversas y esto no se juzga como inválido. Fray Alonso lo aplica además al caso de la indisolubilidad matrimonial.

“De la misma manera en otras conclusiones puede ser que un pueblo juzgara como recto algo que otro pueblo no, como si de ese principio conocido entre todos: no debe hacerse el mal a nadie, alguna nación o pueblo infiriera que en consecuencia los cónyuges deben permanecer perpetuamente, porque se sigue de la separación un mal para la prole; sin embargo otro pueblo que no juzgara la separación como un mal, sino sin duda un bien porque conviene separar a los discordantes, juzga de otra manera.”⁴⁸²

Originalmente el artículo terminaba aquí, con esta consideración final en la que se plantea razonable y justificada la diversidad en los segundos preceptos tomando como ejemplo la separación matrimonial. Con esta afirmación final, fray Alonso avanza con respecto a las causas de la diversidad que antes eran puestas solamente como el pecado, error en el juicio o en la consideración, costumbres corrompidas, y otras por el estilo. Los juicios son distintos y en el caso que ha tomado, no existe ninguna descalificación a esa diversidad, al contrario se presenta como algo razonable. La separación puede ser juzgada como un bien si se toma en cuenta que conviene separar a los discordantes, y esto a partir del primer principio, a nadie ha de hacerse un mal.

Veamos si esta consideración aplicada a la indisolubilidad del matrimonio, en la que no se descalifica la posibilidad juicios distintos sobre un mismo hecho, puede tener alguna referencia en otros autores, en especial en Francisco de Vitoria. Un texto similar al anterior podemos encontrarlo cuando Vitoria niega que tomar en matrimonio la mujer del hermano difunto esté prohibido por ley natural⁴⁸³. La

⁴⁸² “*Sicque in aliis conclusionibus potest esse quod una gens iudicet tamquam rectuta, et alia non, ut si ex isto principio noto apud omnes. Nulli malum est faciendum, aliqua natio, seu gens inferat; ergo inter coniuges perpetuo est manendum quia malum sequitur prolis, ex separatione; alia tamen gens, quae non iudicat separationem malum, immo bonum, quia conuenit discordantes segregare, aliter iudicat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 7, pp. 111-113. Tienen una muy interesante referencia a Tomás de Aquino, remite a la *Suma Teológica* I-II, q. 94, art. 6.

⁴⁸³ En Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, II parte, n. 8.

relación de los actos con el derecho natural puede ser de tres maneras distintas: en el primer caso hay cosas que nunca pueden hacerse lícitamente, por ejemplo el adulterio y perjurio. Otras cosas son siempre buenas y conformes a la razón, como honrar a Dios y a los padres. En este primer caso el derecho natural es necesario e inmutable. En el segundo caso, hay

“otras cosas que de suyo son malas y prohibidas por derecho natural y que, sin embargo, pueden lícitamente hacerse en ocasiones y causas graves; como, por el contrario, otras son buenas y conformes a la razón y a los principios morales, aún prescindiendo de toda ley positiva; e incluso mandadas por ley natural, pero que su bondad no es inmutable y necesaria, sino dependiente de las circunstancias de tiempo, lugar y personas, que varían en ciertas condiciones. Por ejemplo, guardar fidelidad, pagar el débito, no tener varias mujeres y otras parecidas.”⁴⁸⁴

En tercer lugar, hay otras cosas que no están prohibidas por derecho natural pero que se cuentan entre los bienes menores como es el matrimonio comparado con el celibato. El derecho natural aprueba las cosas contrarias y las considera mejores, pero no las considera necesarias absolutamente hablando. Como en el ejemplo, el celibato es mejor, pero no está mandado y el matrimonio prohibido. Estas consideraciones, según Vitoria proceden del derecho natural y ejemplos de ello, serían tanto el celibato como la pobreza.

Ahora bien, a Vitoria lo que le interesa es saber en qué categoría se encuentra el casarse con la mujer del hermano difunto, que era el caso de los reyes de Inglaterra. Ya ha dicho antes que esto no está prohibido por derecho natural, pero quedaría saber si es parte del segundo o tercer tipo de relación, es decir si es de las cosas malas y prohibidas que en ciertas ocasiones y por causa grave puede hacerse, o bien de las cosas que son menos buenas, sin ser malas. Vitoria se mueve entre los dos casos, y no se pronuncia claramente, en un primer momento dice:

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

“Parece, pues, que esto es por naturaleza vituperable y reprehensible; pero no que no pueda compensarse de algún modo lo que parece de suyo poco honesto.”⁴⁸⁵

Existirían causas que justificaran esta unión, los inconvenientes no serían tan grandes que no pudieran compensarse con algún bien grande que de él se siguiera o un mal que se evitara, como por ejemplo pacificar la república, eliminar rivalidades entre personajes ilustres y remediar la gran escasez de hombres en el mundo o en una provincia.

Pero en seguida, se pronuncia por el tercer tipo de acción:

“tal vez este matrimonio no pertenece a la segunda categoría, sino a la tercera; esto es, no se debe considerar como una cosa que es mala por naturaleza y por alguna circunstancia se hace buena, sino como una de las cosas que son menos buenas; y por consiguiente, aunque no vaya contra el derecho natural casarse con la mujer del hermano, no es conveniente y es mejor abstenerse de ello.”⁴⁸⁶

Evidentemente si por ello es inconveniente, es claro que el Papa puede dispensar en una cosa que no es mala por naturaleza, sino menos buena. Por tanto el Papa dispensó legítimamente en el caso de los reyes de Inglaterra y ellos están legítimamente casados. Más aún porque hay una condición extra que suaviza el juicio sobre ese matrimonio: el primer esposo de Catalina (el rey Arturo) murió sin dejar hijos, y el matrimonio con la mujer del hermano que muere sin dejar hijos es algo que nunca estuvo prohibido en la ley antigua. La última conclusión afirma que este matrimonio es legítimo aún sin la dispensa del Papa. No hay razón ya para que el Enrique VIII quiera declarar nulo ese matrimonio⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ *Ibidem.*

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

⁴⁸⁷ Este es el juicio último que Vitoria da sobre el tema de la validez del matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón, podemos resumir: el Papa dio la dispensa, era legítimo que dispensara pues es un tema que le compete. Sin embargo, el tipo de impedimento que está en juego no es de derecho natural, por lo tanto el matrimonio es válido como quiera que se le vea: tanto porque el Papa dispensó en tiempo y forma, y le competía. Tanto porque el matrimonio, aún si el Papa no hubiera dispensado, lo sería. El casamiento en juego es del tipo de cosas que por derecho natural es mejor no hacer, pero si se hacen, no son inválidas.

Sin duda Vitoria no pretendía exponer una doctrina matrimonial exhaustiva y este argumento ni siquiera estaba proyectado como un escrito destinado a su publicación. Esto para descargar de

Hemos referido la disertación de Vitoria, pues conviene contrastarla con la de Alonso de la Vera Cruz. En todo este discurso, Vitoria da una oportunidad de variabilidad solamente cuando se refiere al segundo tipo de acciones, a saber, aquellas cosas que de suyo son malas y están prohibidas pero que en ocasiones y por causas graves pueden hacerse, y en esta misma categoría también considera las acciones que son buenas por sí mismas, es decir, son conformes a la razón y a los principios morales, esto ún prescindiendo de toda ley positiva, incluso pueden estar mandadas por ley natural. Sin embargo, no pertenecen al primer tipo, porque “su bondad no es inmutable y necesaria, sino dependiente de las circunstancias de tiempo, lugar y personas, que varían en ciertas condiciones. Por ejemplo, guardar fidelidad, pagar el débito, no tener varias mujeres y otras parecidas.”⁴⁸⁸ Estos son los ejemplos clásicos diríamos, también referidos en la *Suma Teológica*, por ejemplo, el de pagar los débitos, esto es bueno de suyo y conforme a la recta razón, pero dada la circunstancia de que los recursos debidos sean utilizados para atacar a la patria, entonces el sentido positivo de esta acción cambia. Las circunstancias condicionan el juicio moral de la acción, y pueden transformarlo.

Este ejemplo que también utiliza fray Alonso como hemos podido apuntar, en Vitoria y en Tomás de Aquino tenían o bien un sentido de excepción, “por alguna causa grave”⁴⁸⁹, o bien, reflejaba el hecho de que existen circunstancias que cuando se presentan transforman el sentido de la acción. Sin embargo, De la Vera Cruz, lo utiliza en un sentido más amplio, no para establecer excepciones, sino

Vitoria el hecho que no plasme una doctrina más orgánica de la ley natural aplicada al matrimonio. En este sentido me parece, que el tratamiento que le da De la Vera Cruz es más orgánico y completo. Por otro lado no pueden compararse con justicia ambas obras, pues una era propiamente un tratado matrimonial – la de Vera Cruz –, la otra una disertación de alcances limitados en su extensión, aunque sobre una discusión capital al interior de la Europa cristiana.

⁴⁸⁸ En Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, II parte, n. 8.

⁴⁸⁹ En otro momento dice Vitoria: “Se prueba primeramente porque basta una *causa racional* (según se ha dicho ya) para permitir lo que de suyo es malo, cuando se trata de preceptos de segundo grado.” Vitoria, F., *Relección sobre el Matrimonio*, II parte, n. 10. Esta consideración a una causa racional es la base de lo que en América desarrollará fray Alonso con respecto al juicio que realiza la razón práctica y que admite variación, una variación que es conforme a la condición variable de la naturaleza humana.

para explicar el mecanismo racional por el que distintos hombres en determinadas circunstancias juzgan bueno algo, mientras que otros pueblos lo juzgan malo. No se trata de que el sentido moral objetivo cambie, lo que cambia es el juicio sobre una acción. Esto es lo que fray Alonso está diciendo: el cambio se da en el juicio, debido a distintas circunstancias los hombres juzgan distinto, y esto es razonable, como es razonable que algunos juzguen positiva la disolución y otros, negativa.

Fray Alonso teniendo como criterio objetivo la ley natural, lo distingue del juicio por el que conozco y reconozco si esto es válido o no por ley natural. ¿Califica como necesario el juicio sobre la ley natural? No; lo que existe es variación, contrastes, circunstancias que transforman el juicio. Este contraste existe por consideraciones distintas, por valores distintos, por costumbres distintas que transforman y condicionan el juicio.

Alonso agrega en la edición complutense de 1572 una pequeña disertación acerca del decálogo. El texto resulta completamente fuera del hilo de la argumentación pues en ningún momento ha tenido que hacer referencia al decálogo, no es a partir de ahí que Alonso habla de ley natural, como quizá habían hecho otros autores. Parecería más bien, responder a alguna observación que habrá tenido sobre el lugar que le daba al decálogo en su propuesta argumentativa. Sin embargo la adición no es del todo clara y parece contener una contradicción que trataremos de explicar.

“*Pues las conclusiones de este tipo que proceden de los preceptos del decálogo, los cuales se llaman los primeros principios de la ley, no son conocidas de manera inmediata por todos, aunque los preceptos del decálogo a pesar de que también sean conclusiones, se conocen de manera inmediata y fácilmente por medio de aquellos preceptos inmediatos y primeros principios naturales, como diremos en el siguiente artículo, en la primera conclusión.”⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ “*Nam huiusmodi conclusiones, quae ex decalogi praeceptis, quae prima legis principia dicuntur: Non ab omnibus immediate cognoscuntur; licet decalogi praecepta, quamvis etiam sint conclusiones, immediate cognoscantur et facile per illa immediata et prima naturae principia, ut*

Podría parecer que el decálogo se encuentra entre los primeros principios de la ley natural y al mismo tiempo afirma que son conclusiones a partir de los principios inmediatos, con lo cual estaría poniéndolos en dos lugares a la vez. Sin embargo no es así. Afirma claramente que los preceptos del decálogo son conclusiones derivadas de los primeros principios de la ley natural y que son los primeros principios de la ley, sólo que aquí no dice que sean de la ley natural, sino simplemente de la ley, se podría entender entonces que se trata de la ley humana. Los preceptos del decálogo son conclusiones sumamente cercanas a los primeros principios evidentes por sí mismos y universales, por ello se conocen también de manera inmediata y fácilmente; sin embargo tienen un carácter derivado, son conclusiones, si bien, su derivación es casi inmediata. Sirven además como primeros principios de la ley humana, de la ley positiva. Las conclusiones derivadas de los preceptos del decálogo no se conocen inmediatamente por todos, pues son derivados de preceptos derivados; esto es así aunque el decálogo sea fácilmente conocido. Sin embargo aunque esta interpretación podría darse, sólo en el artículo 8 De la Vera Cruz, se extenderá un poco en la explicación de este punto, pues efectivamente está afirmando que los preceptos del decálogo son primeros principios y son como conclusiones.

Alonso de la Vera Cruz añade todavía la mención de un hecho que hoy resulta muy poco probable, a saber que entre los romanos no existiera el repudio.

“Aunque, autores probados refieran que entre los romanos, desde la fundación de la ciudad durante 520 años no se escuchó el repudio y el primero que repudió fue Espurio Carvilio, varón no insignificante, quien fue obligado por los censores a jurar que él abandonaría a su esposa a causa de los hijos, ya que era estéril, el cual sin embargo por este hecho fue odiado a perpetuidad por el pueblo, según atestigua Dionisio de Halicarnaso, lib.2., y Valerio Máximo, lib.2.c.I.182”⁴⁹¹

dicemus in sequenti articulo, in prima conclusione.” Speculum Coniugiorum..., segunda parte, art. 7, p. 113.

⁴⁹¹ “**Etsi ut probati authores referant apud Romanos ab urbe condita per 520. annos non fuit auditum repudium et primus qui repudiauit fuit Sp. Caruilius uir non obscurus, qui coactus est a censoribus iurare liberorum causa se coniugem dimittere. Erat enim sterilis, qui tamen ob hoc*

Por lo inverosímil del hecho – 520 años sin repudio –, es probable que se refiera a la ausencia de un repudio oficial a causa de la esterilidad de la mujer. Por lo cual es de pensarse que hasta ese momento no era una causa justificada para la disolución del matrimonio, con lo que indicaría que no considerarían la prole como primer y principal fin del matrimonio, pues si no existía repudio, muchos matrimonios habrían permanecido incluso sin la existencia de los hijos. El pueblo reprobó la acción de Espurio Carvilio, si bien los censores lo obligaron a repudiar. Se trató de un cambio en la concepción matrimonial vigente en Roma, comenzando en la mente y seguramente en los intereses de las autoridades, debido probablemente a un aumento en la relevancia de las herencias y posiciones públicas que se podrían heredar a los hijos. La intención al ponerlo aquí, es quizá exponer que a pesar de que las conclusiones derivadas no sean inmediata ni universalmente conocidas, en Roma durante 520 años estuvo ausente el repudio, ayudados solamente por la luz de la ley natural. Un ejemplo que comprobaría la fuerza que tienen estos preceptos aunque sean derivados en una sociedad civilizada como la romana.

El problema de la poligamia: “Si la pluralidad de esposas se opone al matrimonio, de tal manera que contraer nupcias con muchas esté contra el derecho natural.”

Para afrontar el tema de la pluralidad de esposas⁴⁹², De la Veracruz recapitula rápidamente todo lo dicho sobre la ley natural, es decir, lo juzga en el mismo marco conceptual en el que ha juzgado el repudio con el fin de saber si la poligamia está en contra de la ley natural. Es necesario disertar esto, pues hay

factum in perpetuum exosus fuit populo teste Halicarnasseo lib. 2. et Valerio Maximo lib. 2. c. 1.” Speculum Coniugiorum..., segunda parte, art. 7, p. 113.

⁴⁹² En sentido estricto, se trataba de poliginia más que poligamia. Poliginia es el régimen familiar en el que el hombre tiene varias esposas al mismo tiempo, mientras la poligamia no hace referencia exclusiva al hombre, sino a una persona que está casada al mismo tiempo con varias personas del otro sexo, tanto el hombre como la mujer podrían ser polígamos. La realidad es que la poligamia permitida es la del varón en la gran mayoría de las culturas que aceptaban la pluralidad de cónyuges, por lo que éste es su sentido más inmediato. Es muy difícil encontrar culturas en las que la mujer sea la polígama y tampoco fue el caso de las culturas halladas en el Nuevo Mundo.

que dilucidar si el hecho que existiera la pluralidad de esposas atentaba fundamentalmente contra la existencia del matrimonio entre los infieles del Nuevo Mundo, de tal manera que debido a la poligamia hubiera que descartar la existencia de verdadero matrimonio entre los indígenas, porque ambas cosas no podrían coexistir, o al menos sería necesario de qué manera podrían haber coexistido. Esta es la principal preocupación de fray Alonso⁴⁹³. Lo primero a investigar es si la pluralidad de esposas está realmente en contra del derecho natural, y de serlo, de qué manera afecta el matrimonio, sólo así se sabrá si impide su existencia. La investigación parte de suponer que la pluralidad de esposas ha sido un fenómeno bastante difundido incluso entre los fieles, y tanto en la ley natural como en la escrita, es decir, incluso en las Escrituras estuvo presente, y fuera de ella también entre los infieles del Nuevo Mundo⁴⁹⁴.

Las coordenadas en las que se ubica la respuesta son las mismas con respecto a la cuestión sobre el repudio. Lo primero es la existencia de dos tipos de preceptos, los primeros principios conocidos por sí mismos y universales a todos los pueblos, y los segundos preceptos derivados y que admiten variación⁴⁹⁵. En segundo lugar algo es *contra natura* si impide el fin pretendido por la naturaleza o bien, si lo obstaculiza, aunque no lo deseche por completo. Esto es ir contra la naturaleza, pues es la misma naturaleza la que pretende alcanzar el fin por todos los medios y para ello, la naturaleza proporciona lo debido y lo congruente, es decir aquellas cosas necesarias para que se alcance el fin de la manera que le corresponde, es decir, en congruencia con su naturaleza. Como el caso de los ojos que no solo están en el hombre, sino que están dispuestos con orden para ejercer su operación de la manera más efectiva y alcanzar su fin.

⁴⁹³ En sus palabras: "En efecto, ayuda muchísimo conocer esta cuestión con exactitud para comprender de qué modo pudo existir entre los infieles gentiles el matrimonio junto con la pluralidad de esposas."; "*luuat enim plurimum ista exacte scire, ad cognoscendum quomodo potuit esse inter infideles Gentiles matrimonium, simul cum pluralitate uxorum.*" *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 135.

⁴⁹⁴ Igual que en el caso del repudio

⁴⁹⁵ Se apoya en *Theo. d.33. S.Thomas. in. 4.d.33. y Suma Teológica 1.2.q.94.art.4*. En la edición de 1556 hay un argumento de autoridad de Domingo de Soto que en la edición complutense ya no es anotado: *Soto de iustitia et iure. li.4 .q.4. ar.4.*; y también *Viguerius. ca. 16. §.7. versi.12.*

En tercer lugar, la consideración del fin principal y el fin secundario que el matrimonio persigue, de tal manera que se deberá revisar si la poliginia se opone al fin principal del matrimonio ya sea porque lo impida completamente o porque solo lo dificulte.

A partir de estas premisas ya bastante conocidas por nosotros, se concluyen diversas consideraciones en torno a la poligamia. En un primer lugar y haciendo algo que no hizo con respecto al repudio, De la Vera Cruz afirma que la poligamia no es intrínsecamente mala, pues de serlo no podría hacerse alguna vez como un bien, y esto ha sucedido y no ha sido malo sobre todo entre los patriarcas y antiguos varones santos de la Escritura. En cambio, hay acciones intrínsecamente malas que en ningún caso pueden ser un bien, por ejemplo el odio a Dios. Este no es el caso de la pluralidad de esposas que en la historia sagrada fue considerado incluso meritorio en algunos patriarcas. Las citas aludidas apoyan el cuadro completo del argumento⁴⁹⁶.

“En efecto, por aquello de que el odio a Dios es intrínsecamente malo, nunca puede ser bueno, y en cualquier lugar que sucediera sería pecado, en ningún tiempo, en ninguna circunstancia puede ejercerse bien el odio a Dios (lo que diría Ocham y Aliaco), porque si el odio a Dios (quien debe ser amado sobre todas las cosas) nunca puede ser considerado bien, de la misma manera sería sobre la pluralidad de esposas, si intrínsecamente fuera un mal tener muchas esposas; pero sin embargo consta que alguna vez fue meritorio tener muchas; por tanto pudo estar bien, lo que es evidente en la ley natural;”⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Se apoya en Suple. d. 33. q. 1.; S. Thomas. (Summa Theologiae) 1. 2. q. 100. artic. 8.; Scotus. in. 4. sententiarum. d. 37. q. vnica.; Gabriel. & Almay. ibi. Ocham & Aliaco. p. sen. q. 14.; Deut. 6. (Dt 6,5); Gene. 16. (Gn 16, 1-4); Gene. 29. &30. (Gn 29 y 30) Es digno de notarse que recurre a autores nominalistas como Gabriel Biel, Almay y Ockham.

⁴⁹⁷ “*Nam eo quod odium. Dei est intrinsece malum, numquam potest bene fieri, et in quocumque fuerit, peccatum erit; nullo tempore, nulla circumstantia potest bene exerceri (quicquid dicat Ocham et Aliaco) quia si Dei odium (qui super omnia est amandus) numquam potest bene haberi, sic esset de uxorum pluralitate, si intrinsece esset de se malum plures habere; sed tamen constat aliquando meritorium fuisse plures habere; ergo potuit bene fieri, quod patet in lege naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 139.

Evidentemente no se trata del mismo tipo de acción que el repudio, en el que era necesaria la dispensa para no pecar, en el que además se establece que desde el designio originario de Dios se estableció la indisolubilidad al decir que dos se hacían una sola carne. Aunque si lo juzgamos con detenimiento, siguiendo el mismo argumento, estaría la base para rechazar a la poligamia pues dice que son dos y no tres ni cuatro. Este argumento lo expone más adelante, pero en un primer momento niega la maldad intrínseca de la poligamia, por ello en algunas circunstancias pudo estar bien y esto dice, es evidente en la ley natural. La razón es esta, por ley natural según las premisas que se han planteado, en especial, poner a la prole como primer fin del matrimonio, y no ahondar en la unión y relación entre los cónyuges y considerarlo secundario, la poligamia no es mala porque no impide el fin principal, la generación de hijos. A los santos patriarcas Abraham, Jacob no les fue ilícito tener muchas esposas, por ello no es intrínsecamente malo.⁴⁹⁸

En segundo lugar, ya en tiempos de la ley escrita, es decir en la ley de Moisés, tanto el decálogo como la tradición de la Ley que contiene todas las determinaciones jurídicas de los judíos, tampoco se les reprendía a los varones por la poligamia, cosa que sí se hacía por otros comportamientos.

“En segundo lugar, en el tiempo de la ley escrita, los santos varones tenían muchas esposas, como David las tuvo y sin embargo, en relación con esto no se dice que fuera reprendido por Dios, es evidente porque se dice acerca de él que no se apartó de las obras que Dios le había mandado durante todos los días de su vida, excepto en el sermón de Urías el hitita. En conclusión tomando muchas

⁴⁹⁸ “Abraham tuvo a Sara y a Agar al mismo tiempo, Jacobo también tuvo cuatro esposas al mismo tiempo: Lía, Raquel, Bala y Zelfa, esos santos patriarcas no fueron reprendidos por esto; por tanto fue lícito tener muchas esposas. Por lo cual no es intrínsecamente malo de por sí tener muchas esposas.”; *“Abraham habuit Sarram et Agar simul. Iacob etiam habuit quatuor uxores simul Liam, Rachelem, Bala et Zelpham. Isti sancti patriarchae non reprehenduntur de hoc, ergo licitum fuit plures habere uxores. Quare non est intrinsece malum de se plures habere.” Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 139.

esposas no hizo un mal. Igualmente también Elcaná, el padre de Samuel, tuvo dos al mismo tiempo.”⁴⁹⁹

Verdaderamente el esfuerzo de los teólogos por explicar el comportamiento contrario a la ley natural de los patriarcas del Antiguo Testamento, hacía que se propusieran distintas justificaciones. Si bien en el tema del repudio fray Alonso prefiere dar como explicación que estuvo vigente una cierta dispensa dada por Dios al pueblo judío, en la poligamia opta por negar que la poligamia sea intrínsecamente mala y justamente prueba de ello es que alguna vez estuvo en uso y no fueron reprendidos por ello los santos patriarcas. La discrepancia ciertamente tiene bases en la Escritura pues con respecto al repudio existe por un lado, la ley de Moisés sobre el libelo de repudio y, por otro, la explicación de Jesús sobre la dureza del corazón como causa de esa ley, con un claro rechazo al divorcio. En cambio, sobre la poligamia no hay una condena textual, si bien está implícita en los hechos de la Creación y en los dichos cuando condena el adulterio, como dirá más adelante De la Vera Cruz. Me parece que por ello, es posible manejar más libremente el argumento con respecto a la poligamia: mientras que el repudio es algo contrario al derecho natural y al designio divino que sin embargo en la ley antigua fue tolerado como una excención a la ley natural, la poligamia no es contraria al derecho natural, no en sus primeros preceptos, aunque sí en los preceptos derivados, y contraria sin duda al derecho divino⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ “*Secundo. Tempore legis scriptae uiri sanctu habebant plures uxores, ut David habuit et tamen in hoc non dicitur reprehensus a Deo. Patet: Quia dicitur de eo, quod non declinauerit ab operibus quae mandauerat Deus omnibus diebus uitae suae excepto sermon Vriae Ethei. Ergo accipiendo plures uxores, non fecit malum. Item et Heleana pater Samuelis simul duas habuit.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 139. Con el sermón de Urías el hitita, se refiere en realidad al sermón pronunciado por Natán, quien fue enviado por Yahveh para reprender a David por el asesinato de Urías.

⁵⁰⁰ Contrastando el pensamiento de De la Vera Cruz y de Sepúlveda, para éste último la unión con muchas mujeres está prohibida por ley divina y en cierta manera, por la natural. Sepúlveda sin embargo sí apela al recurso de la dispensa en derecho natural en la ley antigua, sin embargo no es una dispensa dada explícitamente sino que, así como la ley natural se conoce, también se conoció esta dispensa de manera interior, en la conciencia de los primeros padres podríamos decir, dispensa dada para el bien de la propagación del pueblo de Dios. El caso pues, tiene sus diferencias con respecto al repudio, para el que sí hubo ley divina y dispensa claras. En palabras

Otra cuestión que se hace patente es la relación entre ley divina y ley natural, y la primera en dos momentos, la ley antigua y la ley nueva. Vitoria por ejemplo, considera que los preceptos morales del Antiguo Testamento han sido derogados y de ellos solo permanecen los que son de ley natural, por ello es esta ley el recurso normativo que rige. En cuanto al Nuevo Testamento es la ley divina vigente, por ello sirve de norma para rectificar los juicios de ley natural. Esta posición es compartida por De la Vera Cruz, lo hace así en el repudio y ahora también en cuanto a la poligamia, que si bien no está prohibida por primeros preceptos – como ser veré enseguida –, sí lo está en el derecho divino. En De la Vera Cruz, la ley divina y la ley natural, por tanto no son siempre coincidentes, es decir por un juicio natural de la razón se puede concluir la validez de cierta acción, que por ley divina esté prohibida. ¿Qué valor tiene este juicio? No es inconveniente diría el fraile agustino.

Volviendo a la argumentación sobre la poligamia, en una segunda conclusión afirma que la pluralidad de esposas es contraria al derecho natural por los segundos preceptos, pero – sorprendentemente – no es contraria a los primeros preceptos de la ley natural. Se explica porque como se ha dicho antes, para ser contrario a los segundos preceptos debe obstaculizar o impedir el fin secundario al que tiende el matrimonio y, efectivamente, la pluralidad quita el fin secundario que es la comunión de obras. Este fin precisamente es el que, en la teología de ese

de Sepúlveda “si los santos padres cuentan en el Antiguo Testamento que sucedió algo en otro sentido, [los hombres doctos] alegan que eso les vino a ellos por una especie de indulgencia y privilegio de Dios, aunque no esté explicitado, porque así como se encuentra que una ley propiamente general sobre la exclusividad de esposa, ciertamente, nunca fue dada de manera explícita en el Antiguo Testamento, sino que se la cree impresa de forma natural en el corazón de los hombres, así tampoco se lee que se diera, ni de forma oral ni escrita, privilegio o dispensa en relación con ella, sino – para usar sus propias palabras – a través de una inspiración interna, que hecha primero a los santos padres, derivó por medio de su ejemplo a otros; en aquel tiempo convenía que este precepto de la naturaleza fuese omitido para que fuese mayor la multiplicación de la prole que había de ser educada en el culto a Dios.” Y termina con la declaración de San Agustín al respecto, se lee en *De bono coniugali* “Entre los antiguos justos no fue pecado el hecho de utilizar a varias mujeres; y no lo hacían contra la naturaleza, pues lo hacían no por lascivia, sino para procrear, ni contra un precepto, porque ninguna ley lo prohibía.” (Sepúlveda, J.G., *Del rito del matrimonio y de la dispensa*, libro primero, n. 9) la cita de Agustín es *De Bono coniugali*, 25, 33.

momento, podría hacer mayor referencia a la relación entre hombre y mujer, al menos en lo que se refiere al compartir bienes, tareas, responsabilidades de cara a los hijos. No se explora demasiado la naturaleza misma de la relación conyugal, sino solamente en función de los hijos. Sin embargo, logra decir algo sobre el amor de la familia en este punto.

“Por esto, porque la comunión de obras presupone el amor y la paz en la familia, pero cuando hay muchas esposas de un solo varón no hay paz, porque (como dice Aristóteles) el alfarero odia al alfarero. Por tanto se sigue que no habrá comunión de obras donde hay muchas esposas, o si hubiera [comunión de obras], no sería equitativo como lo es si solamente una fuese de uno. Y ciertamente (la experiencia lo atestigua) consta que difícilmente hay paz en la familia, cuando hay muchas mujeres. Así aconteció entre Sara y Agar. Pues entre ellas suele haber cierto celo pernicioso y muy ofensivo. Y con nuestros propios ojos vimos entre los habitantes del nuevo mundo que las mujeres difícilmente querían unirse a un varón que tenía otra esposa, a causa del odio, las disputas y las discordias.”⁵⁰¹

En este texto se está expresando el papel que el amor y la paz tenían en el discurso filosófico sobre el ámbito familiar y las relaciones conyugales, en tanto que es una realidad que obviamente no se desconoce pues es parte de la experiencia humana, pero está solamente *supuesta* sin ser directamente objeto de estudio. Aduce varias razones por las que la pluralidad de esposas impide la comunión de obras al atacar el amor y la paz en la familia, dos autoridades, la de Aristóteles y la de la Escritura, la experiencia y una explicación propiamente filosófica, aunque no ahonda mucho en ella.

⁵⁰¹ [...] “*ex hoc quod operum communicatio praesupponit amorem et pacem in familia; sed ubi sunt plures uxores unius uiri non est pax, quia (ut dicit Aristoteles) figulus figulum odit. Sequitur ergo, quod uel non erit operum communicatio ubi plures uxores, uel si fuerit non aequè bene, sicut si solum una esset unius. Et quidem (experientia teste) constat difficulter esse pacem in familia, ubi multae feminae. Sicut contigit inter Sarram et Agar. Solent enim inter se quondam zelum habere perniciosum offensiuum ualde. Et oculis nostris uidimus apud incolas noui orbis, ut uix feminae uellent iungi uiro, quia aliam habebat uxorem, propter odium et iurgia et discordias.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 139.

La referencia que hace de Aristóteles en la que se dice “el alfarero odia al alfarero” es Aristoteles. li. 7. *Ethica ad Eudemum*. In principio Et lib. 2 *Rethorica. ad. Theodecte*. c. 4.

En el libro 7 de la *Ética Eudemia*, Aristóteles se propone investigar sobre la amistad y él mismo dice que existen muchas aporías al respecto, algunos afirman que lo semejante es amigo de lo semejante, mientras que otros dicen exactamente lo contrario, que el contrario es amigo del contrario y en consecuencia lo semejante es enemigo de lo semejante, como ejemplo de esto último, cita como un dicho popular aquello de “el alfarero guarda rencor al alfarero”. (*Ética Eudemia* 7, 1235a 5-19)⁵⁰². Aristóteles por tanto, no está afirmando este dicho sino dándolo como una opinión que suele decirse sobre la amistad. Fray Alonso en cambio lo cita como una afirmación categórica del pensamiento de Aristóteles, cosa que no es. La otra cita de autoridad es la de la Escritura, al destacar el desprecio y maltrato que existió entre Sara y Agar⁵⁰³. Además apela a la experiencia que atestigua lo difícil que es tener paz en la familia cuando hay muchas mujeres, no sólo de manera general, sino específicamente en el Nuevo Mundo, donde con sus propios ojos ha visto la renuencia de las mujeres a unirse a un varón con otras esposas a causa de la discordia. Propiamente sólo da una razón, además de lo dicho por las autoridades y la experiencia, y es la dificultad para la comunión de obras equitativa con todas las mujeres, será inevitable que haya diferencias y es esta desigualdad la que genera el celo pernicioso.

“Igualmente. A partir de la pluralidad de esposas no hay paz en la familia por esto: porque un sólo varón no puede satisfacer en el pago de lo debido a muchas esposas al mismo tiempo, no sólo en la rendición relativa al voto sino ni siquiera en cuanto a lo adecuado, por lo cual necesariamente hay odio y no amor.”⁵⁰⁴

Una razón más de la discordia habitual de la poligamia, De la Vera Cruz se refiere en este pasaje al derecho a las relaciones sexuales como un rasgo esencial del

⁵⁰² En realidad el mismo Aristóteles toma este dicho popular de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 25. Aristóteles da cuenta de la complejidad del tema, proponiéndose asumir la teoría que mejor corresponda a los hechos y resuelva las aporías, aclarando que pueden subsistir opiniones contrarias si una de ellas es verdadera en un aspecto y no en el otro.

⁵⁰³ Gn 16, 1-10

⁵⁰⁴ “*Item: Ex pluralitate uxorum non est pax in familia, ex hoc quod unus uir non potest satisfacere in redditione debiti multis simul, non solum in redditione ad uotum, sed neque in competenti, ex quo necesse est odium et non amor.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 141.

matrimonio. *Satisfacer el pago de lo debido* es una expresión claramente paulina, y en el siglo XVI esto era conocido por todos. La frase no se limita sólo a las palabras por las que se entendía inmediatamente la referencia a las relaciones conyugales, sino que establece también una exigencia de reciprocidad entre los esposos, pues tienen derecho a lo debido, tanto el hombre como la mujer. Las palabras de Pablo en la Primera Carta a los Corintios son:

“No obstante, por razón de la impureza, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido. Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer. No os neguéis el uno al otro sino de mutuo acuerdo, por cierto tiempo, para daros a la oración; luego, volved a estar juntos, para que Satanás no os tienta por vuestra incontinencia. Lo que os digo es una concesión, no un mandato. Mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo; mas cada cual tiene de Dios su don particular: unos de una manera, otros de otra.”⁵⁰⁵

Pablo expresa en este pasaje varias consideraciones sobre el matrimonio, y aún cuando manifiesta preferencia hacia la virginidad, lo cierto es que también distingue las cosas que piensa o prefiere él, de las que manda o establece Dios, por ello al aceptar que cada cual tiene de Dios su don particular, sostiene que ambos estados de vida son dones por igual. En cuanto a las relaciones conyugales establece sin lugar a dudas correspondencia e igualdad de derechos y deberes entre el hombre y la mujer. Y debido a este principio no es aceptable la pluralidad de mujeres en el matrimonio, pues la mujer se ve afectada en su derecho sobre el cuerpo del varón, quien no puede dar lo debido a muchas mujeres al mismo tiempo. Y esto, como dice fray Alonso, afecta en lo relativo al voto, es decir afecta radicalmente el compromiso de uno y otro de estar en constante disposición ante los requerimientos del cónyuge, lo cual es una parte sustancial del pacto matrimonial, y no sólo esto sino que ni siquiera permite un intercambio adecuado porque un solo hombre no puede satisfacer debidamente a

⁵⁰⁵ 1 Cor 7, 2-7

varias mujeres, sometiendo forzosamente a algunas mujeres a la continencia y, podríamos completar con el apóstol Pablo, a una continencia riesgosa y además injusta con la condición de casada que le corresponde a cada una de las esposas. En este punto Alonso de la Vera Cruz es claramente equitativo, tanto el hombre como la mujer tienen el mismo derecho, y la pluralidad de esposas afecta este derecho de tal manera que concluye que la pluralidad de esposas repugna a la ley natural, si bien de manera secundaria por los segundos preceptos, por generar la discordia en la familia y con ello impedir o al menos obstaculizar la comunión de obras entre los cónyuges y el pago de lo debido.

Ahora bien, con respecto a los preceptos primarios de ley natural la poliginia no es censurada. Esta afirmación es fuerte, pero lleva una recompensa para el objetivo que persigue el fraile agustino, pues afirmando esto, se descarta la posibilidad de que los indígenas – que practicaron la pluralidad de esposas –, fueran censurados por no haber sido capaces de entender y respetar un primer precepto de ley natural – evidente en sí mismo y universal –. Al ser condenada por un precepto secundario, y aún más, al no estar censurado por los primeros principios – sino al contrario como veremos –, los indígenas no acusan falta de razón, ni su institución matrimonial es condenada por no haber respetado algo fundamental de primeros principios.

La pluralidad de esposas no sólo no está en contra de los preceptos primarios de la ley natural, sino que – nada menos –, favorece la mejor consecución del fin primario del matrimonio. Alonso de la Vera Cruz echa mano de razones en donde no introduce preceptos religiosos, lo hará en la tercera conclusión un poco más adelante, pero considerando únicamente los dictados de ley natural sostiene que la pluralidad de esposas favorece la procreación de la prole y su educación. Una vez más recuerda que aquello que está en contra de la ley natural del primer modo es lo que impide el fin principal al que tiende la naturaleza, en el caso del matrimonio, lo relativo al bien de los hijos,

“pero por la pluralidad de esposas no se impide, pues el fin principal es la generación de la prole, la procreación y su educación, pero la pluralidad de

esposas no impide esto, sin duda está presente el fin de mejor manera cuando hay pluralidad de esposas, porque un solo varón es suficiente para fecundar muchas mujeres, y muchas mujeres pueden educar a los hijos mejor que una sola.”⁵⁰⁶

La poligamia hace que se realice mejor la generación y educación de los hijos, por ello es claro que no está en contra del derecho natural por primeros principios el tener muchas esposas. Incluso es útil también en función de la posible esterilidad de alguna de las mujeres,

“En efecto, si aconteciera entre muchas que una es estéril y si no hubiese otra que concibiera no habría procreación de la prole.”⁵⁰⁷

Es la misma conclusión a la que llega Jean Gerson y que fray Alonso cita, esto es, que no es contra el derecho natural tener muchas esposas.⁵⁰⁸ En el Nuevo Mundo existieron también casos célebres de una poligamia desmesurada y los frailes se encontraron con ella en los matrimonios de los gobernantes o personas principales de un pueblo, que recurrían a ella como manifestación de poder y fuente de riqueza al contar con el trabajo de varias mujeres. De la Vera Cruz refiere los casos del rey de Perú y el señor de Texcoco, como dos casos extremos.

“Y así se cuenta sobre aquel rey riquísimo en la provincia del Perú que engendró 200 hijos porque tenía muchas reinas y concubinas, de las cuales no había un número seguro. También en la Nueva España, sobre el Señor de Texcoco se cuenta que excedía el número de sesenta. De manera similar se dice de otros.”⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ [...] “*sed per pluralitatem uxorum non impeditur, nam finis principalis est prolis generatio, procreatio et eius educatio, sed per pluralitatem uxorum, hoc non impeditur, immo melius finis adest, ubi est pluralitas uxorum; quia unus uir sufficit multis feminis fecundandis, et plures feminae melius possunt ad educationem filiorum quam una sola.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 143.

⁵⁰⁷ “*Si enim contingit ex pluribus, unam sterilem, et si alia non esset quae conciperet, non esset prolis procreatio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 143.

⁵⁰⁸ “Y Juan Gerson in. 2. p. de matrimonio, dice que no es contra el derecho natural tener muchas esposas.”; “Et Ioan. Gerson in. 2. p. de matrimonio loquens, dicit non esse contra ius naturae habere plures uxores.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda, art. 14, p. 143.

⁵⁰⁹ “*Et sic fertur de illo rege ditissimo in prouincia Peru, quod ducentos filios genuerit quia plures erant reginae et concubinae, quarum non erat numerus certus. Etiam in noua Hispania de dominio de Tuzcuco fertur, quod sexagenarium excederet numerum. Consimilia de aliis dicuntur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda, art. 14, p. 143.

En ellos se hace patente que si el fin primordial del matrimonio es la procreación de la prole, a través de la poliginia éste se cumple de forma excelente, e incluso por su riqueza y poder, es de suponer que los hijos son bien educados e instruidos al tener a su disposición el grupo de consortes y otros muchos recursos y personas dedicadas a su cuidado. Queda claro, como de hecho sucede en todos los pueblos en los que se practica la poligamia, que es sobre todo una práctica de los varones poderosos y acaudalados.

En la tercera conclusión se distingue claramente entre derecho natural y derecho divino positivo, pues aunque la pluralidad de esposas no esté en contra del primero, está prohibido por el derecho divino positivo “instituido desde el principio de la creación, y manifestado de manera expresa después en la Ley Nueva.”⁵¹⁰ Para ello el derecho divino positivo no sólo se conoce por el hombre a través de lo dicho por Dios en el Antiguo Testamento por ejemplo o bien en el Nuevo, sino que también se manifiesta por aquello que Dios ha expresado a través de los hechos, en el caso del matrimonio en la creación del hombre y la mujer. Esta idea es sumamente interesante y se une a la tradición de la interpretación de San Jerónimo y San Juan Crisóstomo.

De la Vera Cruz distingue derecho divino del natural, porque el primero es como una norma que nos consta porque ha sido expresada por Dios.

“El derecho divino positivo se distingue en alguna medida del natural en que nos consta a partir de Dios como una cierta regla dada, por medio de la cual nuestras acciones son dirigidas. Pero tal regla nos es dada por Él mismo cuando nos manifiesta su voluntad, la cual nos consta de dos maneras, sin duda por los dichos y por los hechos.”⁵¹¹

⁵¹⁰ “*Vxorum pluralitas quamuis non sit contra prima principia iuris naturae, est tamen contra ius Diuinum posituum a principio creationis, institutum et post in lege noua expresse manifestatum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda, art. 14, p. 143.

⁵¹¹ “*Ius Diuinum posituum prout distinguitur contra naturale illud est, quod constat nobis a Deo, tamquam regula quaedam data, per quam actiones nostrae dirigantur; talis uero regula nobis datur ab ipso, quando nobis manifestat uoluntatem suam, quae nobis dupliciter constat per dicta, scilicet, et per facta.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, pp. 143-145.

Los dichos y los hechos de Dios son igualmente derecho divino positivo en tanto que expresan principios a partir de los cuales dirigir nuestras acciones. Por ello se opone al derecho divino positivo aquello que está en contra de un hecho o dicho de Dios encaminado a dirigir nuestras acciones, y con respecto al matrimonio, hay un hecho originario en el cual se expresa la intención y el plan de Dios sobre él, este hecho es la creación del hombre y la mujer, pues ahí mismo – según ya ha afirmado fray Alonso – es donde crea el matrimonio. Hay que analizar entonces los hechos de Dios en la creación para entender por qué la pluralidad de esposas está en contra de su intención y por tanto en contra del derecho divino.

“la pluralidad de esposas repugna a un hecho de Dios desde el principio, quien unió a una sola mujer, Eva, a un único varón, aún cuando hubiera podido crear a muchas al mismo tiempo, sobre todo porque en ese momento no había otra en el mundo.”⁵¹²

El primer mandato se encuentra en la creación misma del hombre y la mujer pues sólo creo uno varón y una mujer, y se puede decir también, siguiendo el razonamiento incoado por fray Alonso, que si su intención hubiera sido la poblar rápidamente el mundo, al estilo del rey de Perú, hubiera sido más efectivo crear muchas mujeres al mismo tiempo para un solo hombre, sin embargo no fue así. Este hecho originario dicta una norma para las acciones humanas, esto es lo que Fray Alonso está sosteniendo. Además en los dichos cuando Dios “declara sobre el matrimonio” esta normatividad se confirma, afirmando la conveniencia de que sea uno solo para una sola.

“Lo explicó con la palabra apoyándose para tal hecho, cuando dice: “desde el principio creó Dios macho y hembra”, también cuando dijo: “a causa de ésta, el hombre abandonará, etc.” No dijo: a causa de éstas, insinuando que debe haber una sola, solamente una esposa. Dijo también que se unirá a su esposa, no a sus

⁵¹² [...] “*uxorum pluralitas repugnat facto Dei a principio, qui unam feminam Euam uni coniunxit uiro; cum tamen posset plures simul creare praecipue ubi non erat alia in mundo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 145.

esposas. Así interpretan este pasaje el divino Jerónimo y Crisóstomo. Por tanto se sigue que la pluralidad de esposas es contra derecho divino.”⁵¹³

De la misma manera, en otros momentos a partir del Génesis y después en la Ley Nueva establecida por Cristo, en ningún momento se habla de pluralidad de esposas, sino que se mantiene el mandato de Dios de un solo hombre para una sola mujer.

“en Génesis 2, se dice, y después de Cristo repetido en Mateo 19, «serán los dos una sola carne», esto es, los dos serán una sola carne, y no dijo serán tres o cuatro o muchas, y estas palabras fueron dichas para la institución del primer matrimonio, por tanto procede directamente de derecho divino positivo que sea una sola de uno solo, y es contra derecho divino la pluralidad de esposas en el matrimonio.”⁵¹⁴

En estos dichos se fundamenta el rechazo a la pluralidad de esposas en el derecho divino positivo. Y aún una tercera razón que aduce fray Alonso a partir de la condena al adulterio, si un hombre que abandona a su mujer y toma a una segunda comete pecado y es tenido por adúltero, mucho más lo será el que sin haberla dejado retiene a las dos.⁵¹⁵

⁵¹³ [...] “*uerbo explicuit, innitens illi facto dicens: Ab initio creauit Deus masculinum et feminam, et dictum est. Propter hanc relinquet homo, et caetera. Non dixit. Propter has insinuas quod una debet esse uxor solum. Dixit etiam, Adhaerebit uxori suae, non uxoribus. Sic interpretantur locum istum. Doctores Hieronymus et Chrysostomus. Sequitur ergo, quod pluralitas uxorum est contra ius Diuinum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 145.

⁵¹⁴ “*Gene. 2. dicitur, et post a Christo repetitum Matth. 19. Erunt duo in carne una, id est, duo erunt una caro, et non dixit erunt tres, uel quatuor, aut plures, quae uerba fuerunt dicta in institutione primi matrimonii; ergo de iure Diuino positio est directe esse unam unius, et contra ius Diuinum, pluralitas uxorum in matrimonio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 145. Las referencias bíblicas son Gn 2,21-25 y Mt 19,5. El mismo argumento se encuentra también en Sepúlveda, J. Ginés, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 9. “Y así Dios, en la institución de este sacramento, dijo: “Por esto dejará el hombre padre y madre y se unirá a su esposa”. Puesto que en este pasaje dijo “a su esposa”, no “a sus esposas”, y añadió: “y serán dos en una sola carne”, puede verse que prohibió los enlaces con varias esposas”.

⁵¹⁵ “En relación con lo mismo, cuando Cristo habla: cualquiera que abandonara a su esposa y tomara a otra, es adúltero. Por tanto, tomar una segunda, después de repudiar a la primera, es pecado y comete adulterio a fuerzas quien, reteniendo a la primera, tomara a otra por esposa.”; “*Ad idem Christo dicente: Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam superdixerit, moechatur; ergo accipiendo secundam, prima repudiata, peccatum est et adulterium committit. A fortiori ergo si retenta prima aliam quis duxerit.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 145. Se apoya en Mt 5,31-32; 19,5.

Una última razón para afirmar que la poligamia está prohibida por el derecho divino, está en San Pablo quien da algunas normas sobre el caso en el que fuera necesario para la mujer apartarse del varón, esto es algo que debería evitarse, pero parece referirse a algún caso extremo.

“Y Pablo estipula: «para estos que están unidos en matrimonio ordeno, no yo sino el Señor, que la esposa no se aparte del varón» pero si fuera necesario que permanezca sin casarse; por tanto, si la pluralidad de esposas no fuera contra el derecho divino, estaría permitido al varón, después de abandonada una, tomar a otra. Por lo anterior parece que la pluralidad de esposas repugna al derecho divino positivo.”⁵¹⁶

Para concluir el artículo hace un recuento de las autoridades que coinciden o están contra de su posición, cosa que suele repetir a lo largo de su obra. En la primera edición solamente invoca la autoridad del papa Inocencio III – a quien sólo llama Inocencio –, como si esto bastara para apoyarse. Recordemos que la primera edición estaba destinada al clero que realizaba su labor en el Nuevo Mundo, por lo que quizá importaban más los argumentos en tanto que podían iluminar las prácticas pastorales y la normatividad, esto era más útil que conocer al detalle la suma de autoridades que apoyaban uno y otro dicho. Las siguientes ediciones fueron difundidas en Europa, en especial en España y en Italia, por ello quizá arma su obra añadiendo listados de las autoridades con las que comulga y con las que disiente. Es llamativo el hecho de que constantemente se declara contrario a lo dicho por el Cardenal Cayetano, y en este artículo en particular, profesa mayor afinidad al pensamiento de padres de la Iglesia como Jerónimo o Crisóstomo. Así mismo tiene el cuidado de afirmar que si bien el derecho divino que sanciona la pluralidad de esposas es innegable por todo lo dicho, nunca fue clara y expresamente conocido sino hasta la llegada de Cristo.

⁵¹⁶ “*Adstipulatur et Paulus: His qui matrimonio coniuncti sunt praecipio non ego, sed dominus, uxorem a uiro non recedere, quod si necesserit, maneat innupta; ergo si pluralitas uxorum non esset contra ius Diuinum, liceret uiro dimissa una, aliam recipere. Vnde uidetur, quod uxorum pluralitas repugnet iuri Diuino positiuo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 147.

“Y ciertamente Inocencio en el *c.Gaudemus.Extra, de divortijs*, aduce estos argumentos para probar que la pluralidad de esposas es contra derecho divino. Sin embargo este derecho divino nunca fue conocido expresamente hasta la llegada de Cristo quien expresamente dio la ley. *Y así debe considerarse que de manera correcta entiende este pasaje de Mateo el divino Jerónimo, *contra Iovinianum lib.I.*, y el beato Crisóstomo, *super Matth, homi. 363.*, en donde el Cardenal Tomás de Vio se engañó al decir que en la escritura no fue expresa la reprobación sobre la pluralidad de esposas. Y añade aquello, en lo cual también se desvió sin duda, porque es la opinión de los teólogos: dado que sin embargo, el Maestro de las Sentencias²⁵⁶ *in.4.d.33*, abiertamente dice que es precepto divino, cuando aduce el pasaje de *Mateo 19*, y San Buenaventura, *ibi.q.2. 1* de Ricardo, en la misma distinción, *q.1*. Acerca de esto, revisa tú las cosas que han sido dichas adelante, en esta segunda parte, artículo 16 al final, artículo 17, conclusión 4, y artículo 18, al final de la segunda conclusión.^{**517}

⁵¹⁷ “*Et quidem Innocentius in. c. Gaudemus. Extra, de diuortijs, haec argumenta adducit ad probandum pluralitatem uxorum esse contra ius Diuinum. Attamen hoc ius Diuinum numquam fuit expresse cognitum usque ad Christi aduentum, qui expressam legem dedit. *Et sic tenendum est, ut recte intelligit nunc locum. Doctor Hieronymus super Mattheum et contra Iovinianum lib. I. Et. B. Chrysosto. super Matth. homi. 363. In quo deceptus est Thomas de Vio Cardinalis dicens, non esse expressam in scriptura reprobationem de pluralitate uxorum. Et ad iecit aliud in quo etiam deuiavit, scilicet, quod est Theologorum opinio; cum tamen Magister senten. in. 4. d. 33. aperte dicat esse praeceptum Diuinum; ubi adducit locum Matth. 19. Et. B. Bonauen. ibi. q. 2. Idem Ricar. eadem distin. q. 1. Circa hoc uide quae infra dicta sunt in hac. 2. par. art. 16. in fine. et art. 17. conclu. 4. et art. 18. in fine secundae conclusionis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 14, p. 147.*

Capítulo IV

La autoridad que puede dispensar en la ley natural en el debate cultural del Nuevo Mundo y el siglo XVI.

Un discurso de flexibilidad en el planteamiento de ley natural.

Existe una cuestión que durante la historia de la Iglesia ha debido afrontarse y es el hecho de que el repudio estuvo en uso entre el pueblo judío del Antiguo Testamento. Ya se ha establecido que la inseparabilidad es de derecho natural a partir de los segundos preceptos que son como conclusiones derivadas de los primeros. Sin embargo, consta que entre el pueblo judío se permitió, es más estuvo mandado el otorgar un acta de repudio a la mujer cuando fuera despedida por el marido, la contradicción necesitaba ser explicada. Alonso de la Vera Cruz plantea el problema al inicio del artículo VIII de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*:

“Dado que la inseparabilidad del matrimonio sea de ley natural y por consiguiente se oponga al repudio, ¿si acaso estuvo permitido a algún pueblo por dispensa emplear el repudio? Y ¿quién pudo dispensar en tal ley natural? Porque consta que entre los judíos en la ley antigua estuvo en uso, entonces conviene preguntar por la dispensa de quién se hizo eso.”⁵¹⁸

El dilema es fuerte, pues nada menos que en el *Deuteronomio* – según lo cita también el mismo Alonso de la Vera Cruz –, se encuentra la legislación sobre el repudio de la mujer dictada por Moisés mismo. El texto expresa una legislación severa y estricta que deja en una situación sumamente desventajosa a la mujer. Referimos la cita del *Deuteronomio*:

⁵¹⁸ “*Vtrum, dato quod inseparabilitas matrimonii sit de lege naturali et per consequens tamquam repugnans repudio, si alicui genti licuit ex dispensatione uti repudio. Et qui dispensare potuit in lege tali naturali. Quia apud ludaeos constat, in lege ueteri fuisse in usu, oportet inquirere cuius dispensatione id factum est.*” *Speculum Coniugiorum*..., segunda parte, art. 8, p. 115. Incluye una cita en el margen Deu. 24.

“Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia ante sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de casa. Si después de salir y marcharse de casa de éste, se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa (o bien, si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella), el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación a los ojos de Yahveh, y tú no debes hacer pecar a la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia”⁵¹⁹

Este pasaje ha suscitado muchos comentarios a lo largo de la historia de la doctrina matrimonial y también para De la Vera Cruz merecía una explicación. En el texto se observa la legislación israelita que deja a la mujer sujeta al capricho del hombre quien puede despedirla sin otro motivo que el de encontrar en ella algo que le *desagrada* y esto con cada hombre con el que la mujer se casara. Afirma también que el divorcio es definitivo, si bien la causa no implica una reprensión para el capricho del hombre que la ha despedido y luego cambia de parecer, sino que es irreversible porque la mujer se ha vuelto impura y tomarla como esposa en este estado sería una abominación a los ojos de Yahveh. En el contexto de lo que había sido la tradición judía, sin embargo, se explica que este texto constituye una especie de *protección* para la mujer por paradójico que parezca, pues el castigo para la mujer acusada de adulterio era la muerte, entonces la mujer que recibía el acta de repudio y se casaba con otro tenía el documento comprobatorio que la exculpaba de adulterio. El libelo se convertía entonces en su defensa para salvar la vida ante una eventual acusación. Se manifiesta, sin embargo, la dureza del corazón a la que después Jesús se referirá, pues en vez de considerar el designio originario de Dios, Israel propone o cree recibir de Dios leyes que le eviten

⁵¹⁹ Dt 24, 1-3.

cometer injusticias mayores, pero sin decidirse a rectificar plenamente su vida de acuerdo al mandato original de Dios.⁵²⁰

Alonso de la Vera Cruz debe afrontar a su vez el problema de aquella ley consagrada en el *Deuteronomio* en la que se permite el divorcio, pero lo hace desde la perspectiva del derecho natural entrando al debate sobre si existe alguien que pueda dar una dispensa a estos mandatos, pues en incluso para los cristianos se trataba de una ley – la dada en el *Deuteronomio* – emanada de Dios a través de Moisés.⁵²¹

⁵²⁰ En contra partida, otros pasajes del Antiguo Testamento insistirán en una conversión radical, en ellos se afirma claramente el designio original de indisolubilidad a través de expresiones como *Dios odia el repudio*. Por ejemplo el profeta Malaquías, en el año 460 a. C., considera que la fidelidad conyugal debe ser reflejo de la fidelidad de Dios con su pueblo, pues Él no olvida la “esposa de su juventud”, es decir a su pueblo Israel. Malaquías denuncia el repudio practicado como algo normal, y afirma que Yahveh no acepta las ofrendas que vienen de un pueblo infiel: “Y vosotros decís: ¿Por qué? – Porque Yahveh es testigo entre ti (*sic*) y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza. ¿No ha hecho él un solo ser, que tiene carne y espíritu? Y este uno, ¿qué busca? ¡Una posteridad dada por Dios! Guardad, pues vuestro espíritu; no traiciones a la esposa de tu juventud. Pues yo odio el repudio, dice Yahveh Dios de Israel, y al que encubre con su vestido la violencia, dice Yahveh Sebaot. Guardad, pues, vuestro espíritu y no cometáis la traición.” (MI 2, 14-16)

⁵²¹ El Deuteronomio – último libro de Pentateuco –, literalmente significa “segunda ley”; según lo que dice se dice en él, esta segunda ley habría sido redactada por el mismo Moisés a orillas del Jordán, antes de entrar a la Tierra prometida, en ese momento Moisés “*sabe que tiene que vérselas con un pueblo de «dura cerviz», siempre pronto a dar la espalda a Dios, al Dios que le ama, que ha hecho una alianza con él y que pronto va a darle el país tan esperado (...) Les repite las prescripciones de Yahveh. Pero no se hace ilusiones. Aleccionado por la larga experiencia de desierto, denuncia de antemano la insaciabilidad de una comunidad apegada a las cosas materiales, el orgullo de un pueblo envalentonado por sus primeros éxitos, los abusos de los reyes ebrios de poder, el olvido de Dios.*” Biblia de Jerusalén, “Edición pastoral con guía de lectura”, Edición conmemorativa V Centenario de Evangelización de América Latina, Consejo Episcopal Latinoamericano y Desclée de Brouwer, 1987, Introducción al Deuteronomio por J. P. Bagot, p. 219.

Se trata entonces de una prescripción dada como una reprimenda ante la infidelidad a la que es proclive el pueblo de Israel; entonces el libelo de repudio se establece ciertamente ante un pueblo que ha demostrado ser de “dura cerviz”, que ha demostrado ser infiel ante la primera prueba. Bagot afirma sobre la autoría del Deuteronomio: “En realidad estas palabras no son de Moisés. El libro se redactó de una manera progresiva mucho después de su muerte. El último redactor es contemporáneo del Destierro. El Deuteronomio no es, pues, una profecía del futuro, sino una meditación sobre el pasado. Esta meditación quiere ayudar al pueblo a deducir enseñanzas de sus errores.” El libro, fruto de una tradición de una constante confrontación con la ley practicada en el Norte, se reencuentra entre 640 y 609 en un “rincón del templo” y su hallazgo produce una gran conmoción (pues se trataba de un documento en el que se afirmaba como autor el mismo Moisés), se relata este reencuentro en el Segundo Libro de los Reyes, capítulos 22 y 23. Desde entonces el libro entró oficialmente en el patrimonio religioso de Israel y generó una reforma según las normas del libro encontrado que se desarrolla durante el reinado de Josías.

Alonso de la Vera Cruz, ajeno completamente a un acercamiento crítico sobre la autoría de *Deuteronomio* atribuida a Moisés y sobre el sentido de lo escrito ahí, está cierto de una cosa gracias al juicio de Jesús sobre esta prescripción: ésta no se encontraba dentro del plan originario de Dios por tanto la interpretará como una concesión dada al pueblo judío debido a la dureza de su corazón. Sin embargo es necesario exponer la doctrina según la cual son posibles estas *disculpas* a la ley natural, y sobre todo aclarar quién puede decretarlas. En el fondo está latente también la duda de si en la era cristiana, el Papa podría ser el que pueda dar alguna dispensa en el derecho natural como entonces la prescribió Moisés, tiene por tanto un interés en el tema de la autoridad papal⁵²².

Para Alonso de la Vera Cruz resulta claro por el testimonio de la Ley Antigua⁵²³, que entre los judíos el repudio estuvo en uso, por lo tanto se trata de una dispensa

Hemos querido ahondar con los datos que hoy se tienen sobre este texto, por la relevancia que esta prescripción tuvo para la tradición judía y que influyó en la visión cristiana, en la medida que a partir de una interpretación literal de lo que ahí dice, Dios permite al pueblo judío la disolución del vínculo matrimonial, cosa que según lo que Alonso ha argumentado estaría en contra de la ley natural. Parece entonces que Dios dicta algo en contra de la ley natural que ha establecido y cae en contradicción.

⁵²² Este uno de los temas más importantes del siglo XVI, y en Europa se desarrolla en el contexto del debate sobre el matrimonio de los reyes de Inglaterra. Francisco de Vitoria en la citada *Relección sobre el Matrimonio*, tiene oportunidad de abordar el tema desde distintos ángulos, por ejemplo si la autoridad civil tiene jurisdicción sobre el matrimonio en el tema de los impedimentos. La respuesta será sí, puede hacerlo. “*No hay duda que el príncipe secular por la condición y naturaleza de su potestad tiene poder y jurisdicción sobre el matrimonio para prohibirlo entre parientes y afines y para legislar sobre él y señalar impedimentos lo mismo que la Iglesia.*” (II parte, n. 2) Sin embargo, en última instancia, se hubiera alguna contradicción entre disposiciones civiles y eclesiásticas es el juicio de la Iglesia el que prevalece: “*no obstante, la Iglesia puede impedir a la potestad secular esta jurisdicción.*” (II parte, n. 2) Alonso de la Vera Cruz se pregunta sobre la potestad del Papa para dispensar el derecho natural. En el discurso de Vitoria también se trata de esto, pues la duda se ubica sobre de los impedimentos prohibidos por el Levítico, entendidos como materia que sólo puede conocerse a partir del derecho natural. “Si acerca de esto nada o muy poco ciertamente nos dice la Sagrada Escritura (en el Nuevo Testamento no se trata esta cuestión, y lo que está preceptuado en el Antiguo no es suficiente en los tiempos actuales para resolverla), no nos queda más remedio que recurrir al juicio de la razón natural.” (II parte, n. 2) Por otro lado, después del Evangelio, los preceptos del Antiguo Testamento solo obligan en tanto que sean preceptos de derecho natural. Esta es la afirmación categórica de Vitoria. Fray Alonso abordará estas cuestiones ante el tema del repudio: como veremos enseguida, el repudio estuvo en uso en el Antiguo Testamento a través de una dispensa otorgada al pueblo judío, que los eximía de un mandato de la ley natural, a saber, el mandato de la estabilidad o indisolubilidad en el matrimonio.

⁵²³ El citado texto Dt 24, 1 -3

otorgada a los dictados de la ley natural⁵²⁴. Se pregunta quién tiene potestad para otorgar tal dispensa en la ley natural.

“Para la solución de esto conviene anotar que como por la dispensa se retrocede del curso común de aquella ley contra la cual se dispensa, y también que esa inseparabilidad que se opone al repudio es de derecho natural, como dijimos; la dispensa debe entenderse en el derecho natural como un cambio del curso natural, pues uno y otro se consideran de manera natural.”⁵²⁵

Alonso define lo que se debe entender por dispensa y lo hace apoyándose en una cita de Covarrubias, *In 2 p. ephit. c.6 § 9*.⁵²⁶ La dispensa en un retroceso, es decir un ir en sentido opuesto al curso común de la ley contra la cual se dispensa, en este caso en contra de una ley natural, pues la inseparabilidad – tal como la ha demostrado – está prescrita de manera natural. Fray Alonso parece enfatizar en la

⁵²⁴ Vale la pena destacar que este problema para concordar las prácticas del Antiguo Testamento con las exigencias morales posteriores que descalificaron estos usos antiguos, resultó un desafío para la doctrina cristiana por siglos. Esto en el repudio, la poligamia, el incesto, por citar solo aquello que atañe al matrimonio. Los recursos argumentativos para salvaguardar la coherencia en la Escritura fueron múltiples, como vemos en Alonso de la Vera Cruz se trata de verdaderas dispensas a la ley natural que Dios mismo otorgó, estas dispensas podrían ser incluso de primeros preceptos como en el caso del homicidio en Abraham, una dispensa única y mandada expresamente por Dios. Para Francisco de Vitoria por ejemplo, el hecho de que una cosa haya sido lícita en algún tiempo (en el Antiguo Testamento) manifiesta que no es tan contraria al derecho natural. Es decir, Vitoria no la considera una dispensa, sino una ley de menor fuerza. “En el Deuteronomio se manda que el hermano se case con la mujer de su hermano que murió sin dejar hijos. Luego si fuera tan contrario al derecho y un mal de los señalados en la primera categoría, según la opinión más sólida, Dios no lo podría dispensar, como el perjurio; o al menos no dispensaría con tanta frecuencia ni sin grave necesidad; dispensaría sólo en gracia a su significación y por razones ceremoniales. Además es absolutamente absurdo y poco respetuoso para Dios decir que dio una ley opuesta al derecho natural primario”. En Vitoria por tanto Dios no puede dispensar la ley natural en su primera categoría de preceptos, o bien lo hace en ocasiones muy raras, y sólo en gracia a su significación, que me parece tienen que ver con el “quitar el pecado”. En todo caso es irrespetuoso decir que Dios vaya en contra de la ley natural. En fray Alonso, Dios es el único que puede dispensar el derecho natural primario, como ejemplo los casos milagrosos, y esto no quita su coherencia, de hecho es potestad suya hacerlo.

⁵²⁵ “*Pro cuius solutione oportet notare, quod cum per dispensationem recedatur a communi cursu legis illius, contra quam dispensatur, et ista inseparabilitas, quae repudio opponitur, sit de iure naturae, ut diximus; dispensatio est intelligenda in iure naturali sicut mutatio cursus naturalis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 115.

⁵²⁶ Se trata de Diego de Covarrubias y Leyva (Toledo, 1512-1577), canonista y civilista insigne, fue catedrático de Salamanca, auditor de la Chancillería de Granada, y obispo en Ciudad Rodrigo y en Segovia. Asistió al Concilio de Trento, llamado el “Bártolo español”.

conclusión este carácter natural, tanto de la ley de inseparabilidad como del curso natural que ésta ley debe seguir. La dispensa va en sentido contrario a ello.

Ahora bien, se concentra en el curso natural de la ley y el cambio de este curso natural que conlleva la dispensa. Por ello afirma,

“de cuantos modos acontece cambiar el curso natural, también de tantos modos se hace la dispensa en aquellas cosas que son de derecho natural.”⁵²⁷

Entonces con respecto a la dispensa, ésta se definirá a partir de los tipos de cambio que se dan en el curso natural de las cosas, todo ello debido a que se trata de una dispensa en el derecho natural.

“En efecto, el curso natural se cambia de dos maneras: de un modo porque la causa natural se encuentra impedida por otra causa natural de seguir su propio curso, como en aquellas cosas que frecuentemente son de un mismo modo, pero en alguna ocasión hay defectos porque el hombre tenga un solo ojo o porque tenga seis dedos en una mano, o porque no estén los miembros debidamente formados en su proporción del modo que comúnmente suelen estar formados.”⁵²⁸

En primer lugar el cambio en el curso natural se da porque lo impida otra causa natural, y a este caso corresponden las cosas que regularmente son de un mismo modo, pero de manera excepcional se presenta algún cambio siempre causado por alguna causa natural, es el caso de las anomalías físicas descritas, cuya explicación es esta:

⁵²⁷ “*Quot modis ergo contingit mutari cursum naturalem, tot et fit dispensatio in his quae sunt iuris naturae.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 115.

⁵²⁸ “*Cursus enim naturalis mutatur dupliciter. Vno modo per hoc, quod causa naturalis, per aliam causam naturalem impeditur a cursu suo sicut in illis, quae frequenter eodem modo fiunt. Aliquando autem deficiunt, quod homo sit monocus, uel quod habeat sex digitos in manu, uel quod non sint membra debita proportione formata, quemadmodum communiter formari solent.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

“ciertamente acontece una variación por otra causa natural en tales casos, ya que la virtud formativa se encuentra impedida por un defecto o por superabundancia de la materia, lo cual sucede naturalmente.”⁵²⁹

En las cosas naturales, la causa es una falta o exceso de materia, que afecta o impide la operación de la potencia formativa y genera de manera natural una deformación como el tener seis dedos o un solo ojo, o bien que los miembros no se formen debidamente. Se ven afectados entonces, el efecto – que no se alcanza debidamente – y el curso natural – justamente el proceso formativo se impide y por ello no se consigue el efecto –, esto en las cosas que tienen una regularidad casi total, en las que las anomalías son muy raras como lo es una deformación física o la presencia de seis dedos, pues casi siempre acontece que el hombre nace con cinco dedos y que los miembros estén formados según su debida proporción. De cualquier manera esta anomalía acontece por causas naturales, de alguna manera está contenido en las posibilidades que el mismo curso natural posee, pues fray Alonso define que este cambio en el curso natural es de lo que casi siempre ocurre de un determinado modo, en el *casi* siempre (en latín *quasi semper*) se contiene la existencia misma de las anomalías, por ello califica como *natural* este cambio en el curso.

“Esta manera no varía el curso de las cosas naturales que siempre existen, sino solamente aquél curso que casi siempre existe. Por este modo no se impide que el sol no se mueva con la misma velocidad con la que siempre se mueve, según su movimiento natural de occidente a oriente, o en relación al movimiento del primer móvil de oriente a occidente, porque siempre suceden del mismo modo y no por otra causa natural está impedido de su curso.”⁵³⁰

⁵²⁹ “*Tunc quidem contingit in talibus uariatio ab alia causa naturali, eo quod uirtus formatiua impeditur ob defectum, uel ob superfluitatem materiae quod naturale est.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

⁵³⁰ “*Hoc modo non uariatur cursus rerum naturalium, qui est semper, sed solum ille, qui est quasi semper. Per hunc quippe modum non impeditur, quod sol non moueatur eadem uelocitate, qua semper mouetur secundum motum suum naturalem ab occidente in orientem, uel ad motum primi mobilis, ab oriente in occidentem, quia semper fiunt eodem modo, nec per aliam causam naturalem impeditur a cursu suo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

Existen pues, otro género de cosas que siguen un curso natural que inexorablemente se cumple como el movimiento del sol, en él no cabe cambio alguno, al menos no de manera *natural*. El sol tiene un movimiento natural de occidente a oriente, y en cambio el primer móvil al parecer tiene un movimiento contrario de oriente a occidente – según la cosmología del siglo XVI –, y no existe causa natural que los impida.

En cambio, existe un segundo modo por el que la cosa natural varía de su curso y es por una causa sobrenatural, y a esto lo llamamos hecho milagroso, en contraste con un hecho monstruoso que sucede cuando la cosa varía de su curso por una causa natural.

“De acuerdo con el segundo modo, la cosa natural varía de su curso por una causa sobrenatural, como suele acontecer cuando sucede algo milagroso, pues el hecho de que el hombre nazca con un solo ojo o mal proporcionado de acuerdo a sus miembros, aunque haya una variación en aquellas cosas que suelen acontecer según la naturaleza, no es milagroso sino monstruoso, porque no sucede por una causa sobrenatural sino acontece por una causa natural.”⁵³¹

La diferencia está en que cuando el curso natural es de lo que acontece siempre, la causa de la alteración no puede ser natural sino sobrenatural y estamos ante un milagro. Las variaciones de este tipo se dan en el movimiento de los cielos o de los astros, o de cosas similares, y tienen el ejemplo perfecto en la detención del sol y en los milagros referidos en la Biblia en los que están involucrados los astros.⁵³²

⁵³¹ “*Secundo modo uariatur res naturalis a cursu suo per causam supernaturalem, sicut contingere solet, quando sit aliquid miraculosum. Nam quod homo nascatur monocus, uel male proportionatus in membris, licet sit uariatio in illis, quae secundum naturam contingere solent non est miraculosum, sed monstruosum, cum non sit a causa penitus supernaturali, sed contingit a causa naturali.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

⁵³² “Esta variación acontece en cuanto al movimiento de los cielos o de los astros o de otras cosas, como es claro en la detención del sol en la época de Josué, y en el retroceso del mismo sol en tiempo de Ezequías, y en el milagroso eclipse en el tiempo de la pasión de nuestro Redentor.”; “*Quae uariatio contingit circa motum caelorum, uel astrorum, uel aliorum, ut patet in statione solis tempore Iosue et in retrocessione eiusdem tempore Ezechiae et ut eclypsi miraculosa tempore passionis redemptoris nostri. His suppositis, ad propositum de dispensatione inseparabilitatis matrimonii, quam naturalem dicimus, sit prima conclusio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda

Supuestas estas cosas es momento de abordar el tema de de la dispensa en la inseparabilidad, para ello la primera conclusión indica que una dispensa en los primeros principios de derecho natural sólo puede ser hecha por Dios. Fray Alonso establece un paralelismo entre los primeros preceptos de ley natural y aquellas cosas que siempre siguen el mismo curso natural y que no pueden variar más que por una intervención directa de Dios. En la argumentación se apoya en el Abulense⁵³³ en su *Comentario al Evangelio de Mateo*, 19, q.42.

“Así se tiene la dispensa en los primeros preceptos de derecho natural que son conocidos entre todos, y siempre son los mismos en rectitud, así como se tiene la variación del curso de las cosas naturales que siempre acontecen del mismo modo; pero la variación de tales cosas (como dijimos) no sucede sino por una causa completamente sobrenatural, esto es, por Dios. Luego se sigue que del mismo modo no hay dispensa en tales primeros principios sino por Dios.”⁵³⁴

Es claro que en los primeros principios una dispensa sólo podría darla el mismo Dios, a través de una intervención sobrenatural de la misma manera que interviene en un milagro. Los dos casos, la variación del curso natural de las cosas que siempre son del mismo modo y los primeros principios de ley natural, poseen por naturaleza el cumplirse universalmente, así si en aquellas cosas naturales cuyo cumplimiento es inexorable solamente se verifica una variación por la intervención sobrenatural de Dios, se requiere el mismo hecho extraordinario.⁵³⁵

parte, art. 8, p. 117. Fray Alonso refiere los siguientes pasajes de la Biblia, entre paréntesis damos las referencias según la organización y las abreviaturas actuales: *Iosue*:10. (Jos 10, 12-13); 4. *regum* 20. (2Re 20,9-11); *Esa.* 38. (Isaías 38,8); *Matt.* 27 (Mt 27,45).

⁵³³ Alfonso Fernández de Madrigal o también el Tostado. (Ávila 1401-1455) Estudió en Salamanca filosofía y teología. Es la gran figura de la teología española del siglo XV.

⁵³⁴ “*Sic se habet dispensatio in primis praeceptis iuris naturae, quae nota sunt apud omnes et semper sunt eadem in rectitudine, sicut se habet uariatio cursus rerum naturalium, quae semper eodem modo contingunt; at uariatio talium rerum (ut diximus) non sit nisi a causa penitus supernaturali, scilicet, a Deo. Sequitur ergo quod eodem modo neque dispensatio in talibus primis praeceptis sit nisi a Deo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

⁵³⁵ [...] “porque así como aquellas cosas pueden cambiarse solo por un milagro de Dios, así en aquellas cosas que son de primeros principios de ley natural, como nadie puede variarlas excepto Dios, tampoco pueden ser dispensadas por alguien a no ser por Dios mismo.” “*Quia sicut illa non nisi per miraculum a solo Deo mutari possunt, sic et in illis quae sunt de primis legis naturae*

Sólo Dios pudo dispensar en todos aquellos hechos narrados en la Escritura que violan claramente los primeros preceptos de la ley natural, como la dispensa en homicidio al ordenar a Abraham que matara a su hijo⁵³⁶, o cuando dispensa el hurto a los israelitas cuando les ordenó que no devolvieran las cosas tomadas a los egipcios⁵³⁷, o a Sansón a quien dispensó para matarse a sí mismo junto a los filisteos⁵³⁸, o a Oseas para unirse a una mujer que no era la suya⁵³⁹. Todo esto va en contra de los primeros principios de la ley natural y sin embargo estas acciones se encuentran mandadas o permitidas por Dios en la Biblia, por ello estos hombres no pecaron, porque obedecían a Dios que al mandar daba la dispensa. Tomando estos casos, muy probablemente se fundamenta la idea de que Dios puede mandar lo que quiera, incluso actos contradictorios a la ley natural. Sin embargo la posición de De la Vera Cruz no considera directamente que Dios pueda mandar acciones contradictorias, pues existe una ley natural en la que están expresados sus mandatos de manera general y universal. Sin embargo otorga dispensas, existe pues, la posibilidad de eludir los primeros principios, solamente en el caso que sea Dios mismo que otorga la dispensa. Me parece que se puede decir con respecto a los hechos bíblicos que Dios cuando ordena actos en contra de la ley natural, en su mandato otorga también la dispensa. Por ello

praeceptis, cum nullus illa variare possit nisi Deus, neque per aliquem dispensari possunt nisi per solum Deum.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 117.

⁵³⁶ Gn 22,2. “Después añadió: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga.»”

⁵³⁷ Ex 12, 35-36. “Los israelitas actuaron conforme a la palabra de Moisés y pidieron a los egipcios objetos de plata, objetos de oro y vestidos. Yahvé hizo que el pueblo se ganara el favor de los egipcios, que accedieron a su petición. Así despojaron a los egipcios.”

⁵³⁸ Jc 16, 28-30. “Sansón invocó a Yahvé y exclamó: «Señor Yahvé, dígname acordarte de mí, hazme fuerte aunque sólo sea esta vez, oh Dios, para que de un golpe me vengue de los filisteos por mis dos ojos.» Y Sansón tanteó las dos columnas centrales sobre las que descansaba el edificio, se apoyó en ellas, en una con su brazo derecho, en la otra con el izquierdo, y gritó «¡Muera yo con los filisteos!» Apretó con todas sus fuerzas y el edificio se derrumbó sobre los tiranos y sobre toda la gente allí reunida. Los muertos que mató al morir fueron más que los que había matado en vida.” Aunque aquí no es directamente un mandato de Dios, su intervención es clara cuando Dios devuelve la fuerza a Sansón.

⁵³⁹ Os 1,2. “Comienzo de los que habla Yahvé por medio de Oseas. Dijo Yahvé a Oseas: «Ve, tómate una mujer dada a la prostitución e hijos de prostitución, porque el país se está prostituyendo completamente, apartándose de Yahvé.»”

Abraham, Sansón, Oseas, y el pueblo judío frente a los egipcios, violaron los mandatos de la ley natural “y no por eso pecaron ellos. Y tal variación no pudo ser concedida por ningún otro más que por Dios mismo para que se hiciera sin pecado.”⁵⁴⁰

En esta primera conclusión, fray Alonso introduce en la edición de 1572, unas anotaciones que desde el artículo 7 había prometido, sobre los preceptos del decálogo, si es que éstos son los primeros principios de la ley natural o bien tienen ya un carácter derivado. En primer lugar afirma que son primeros principios de derecho natural, esto aunque antes – en el artículo 7 – había afirmado que son conclusiones que derivan de los primeros principios como “lo que no quieras para ti, no hagas a otro”. Como explicación refiere los dos puntos en los que Tomás de Aquino estudia este tema llegando a la misma conclusión sin que por ello haya contradicción.

“Ambas cosas son verdaderas. Pues son los principios primeros de la ley a partir de los cuales se derivan otras conclusiones. Pero las conclusiones hasta qué punto de aquellos primeros principios conocidos se distinguen fácilmente, por ejemplo: lo que no quieras para ti no hagas a otro. Sin duda Santo Tomás pone en el primer grado los preceptos de la segunda tabla, 1.2.q.100. art.1., acerca de lo cual dice Soto en *de iustitia et iure*, libro 2.q.3.art.1. En esta parte está clara la concordia de las cosas dichas y las que deben ser dichas.”⁵⁴¹

Una nota fundamental es que una dispensa de este tipo sobre los primeros principios hecha por Dios, es sólo para personas particulares y no se da de manera general. Sobre este aspecto continúa el paralelismo con los hechos milagrosos que tampoco suceden de manera general. Se nota también en los

⁵⁴⁰ “*Neque ob hoc peccarent. Nec ab alio quam a solo Deo potuit uariatio concedi fieri sine peccato.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 121.

⁵⁴¹ [...] “*utrumque est uerum. Nam sunt principia prima legis, ex quibus aliae conclusiones deriuantur. Conclusiones autem, quatenus ex primis illis: Quod tibi non uis, alteri non facias, notis, statim dignoscuntur. Immo Sanctus Thomas in primo gradu ponit praecepta secundae tabulae. I. 2. q. 100. artic. 1. De quo Soto de iusti. et iure. lib. 2. q. 3. art. 1. Hinc patet concordia dictorum et dicendorum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 121.

casos bíblicos referidos, en donde la dispensa para que matara a su hijo fue solo para Abraham, y la dispensa para que se matara a sí mismo, fue solo para Sansón. Fray Alonso sin embargo, afirma que no debe considerarse la dispensa tomando en cuenta estrictamente los hechos, pues entre la dispensa y la intención del que ha legislado existe una contradicción que no se salva considerando exclusivamente los hechos.

“Sin duda no debe pensarse la dispensa en esos casos considerando estrictamente los hechos, como tiene el doctor s. *in prima secundae*.q.100.arti.8, pues, aconteciendo la dispensa en algún momento, cuando hay el caso, si las palabras de la ley se observaran en él, la dispensa se haría contra la intención del legislador, la cual es sobre el bien común, y si en todos los preceptos del Decálogo está el bien común, nunca habrá dispensa. Altisio es de la misma opinión en 3.lib.summae.tract.7.q.5. Pero acerca de esto en otras partes se trata *ex professo* en nuestras Resoluciones Teológicas, *si dominus dederit* (si el Señor lo diera).”⁵⁴²

Tomás de Aquino en el texto referido (I-II q. 100, art. 8) se pregunta justamente si son dispensables los preceptos del decálogo. Para la solución indica cuál es el objeto de que exista alguna dispensa, afirma que “hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador”. La intención del legislador es en primer lugar y principalmente el bien común, y después “conservar el orden de la justicia y de la virtud por el cual se conserva el bien común y se llega a él.” Ahora bien, cuando se trata de los preceptos que encierran “la misma conservación de ese bien común y el orden mismo de la justicia y de la virtud, tales preceptos contienen la intención misma del legislador y no admiten dispensa alguna.” Existen unos preceptos, entonces, que contienen directamente la intención del legislador como el decreto por el que se prohíbe que alguien destruya el Estado o que entregue la

⁵⁴² “*Immo non est censenda dispensatio in istis facta stricte capiend, ut auctor est doctor Subtilis in prima secundae, q. 100. arti. 8. Nam cum dispensatio tunc contingat, quando est casus, in quo si uerba legis obseruarentur, fieret contra intentionem legislatoris, quae de bono communi est et si in omnibus praeceptis decalogi sit bonum commune, numquam erit dispensatio. Cui adstipulatur Altisio. 3. lib. summae, tract. 7. q. 5. Sed de hoc alias ex professo in nostris resolutionibus theologis, si dominus dederit.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 123.

ciudad a los enemigos, todo ello mira al bien común directamente. Se dan otros preceptos que están ordenados al logro de estos mismos fines – el bien común, la justicia, la virtud—pero que son medidas concretas, la manera de llevar a cabo el bien común, estos preceptos son dispensables y la razón es esta: “por cuanto en algunos casos la no observancia de estos preceptos no traería ningún perjuicio a los que contienen la intención del legislador”. Pone por ejemplo el caso de un precepto que mande que algunos ciudadanos hagan guardia para la defensa de la ciudad asediada, en ese caso nada obsta para que a algunos se les dispense en vistas a una mayor utilidad del bien común. En el caso anterior, no puede dispensarse a ningún ciudadano para que entregue la ciudad a los enemigos. Tomás de Aquino aplica esto mismo a los preceptos del decálogo, afirmando que contienen la intención del legislador, por tanto no son dispensables.

“Pues bien, los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente se excluye la dispensa.”⁵⁴³

Los preceptos del decálogo contienen en sí mismos el orden al bien común y el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, por ello no son dispensables. Tampoco existe la dispensa en el decálogo pues implicaría que Dios se negara a sí mismo, pues suprimiría el orden de la justicia siendo Él la justicia misma. Sería una contradicción consigo mismo, “por esto no puede Dios dispensar que el hombre no guarde el orden debido con Dios o que no se someta al orden de su justicia aún en aquellas cosas que los hombres deben observar unos con otros.”⁵⁴⁴ Esto se trata específicamente en la tercera objeción cuando habla de la licitud de la condena a muerte de los malhechores. El punto que nos interesa

⁵⁴³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, c. 100, a. 8, c.

⁵⁴⁴ *Ibi*, I-II, c. 100, a. 8, ad 2.

todavía es aclarar qué sucedió en los tiempos de la Ley Antigua, es decir en el Antiguo Testamento pues sí existió una dispensa en el caso de Abraham para el homicidio y en los demás casos mencionados. Son casos paradigmáticos pues también están en Tomás de Aquino, a excepción de Sansón. La objeción plantea el problemático caso de una condena a muerte que es considerada un procedimiento lícito y por lo tanto podría pensarse que es una dispensa que los hombres se dan a sí mismo sobre el precepto “no matarás”. Tomás de Aquino parte del hecho de que el homicidio es una injuria, una acción que daña a una persona y por ello el precepto contiene la misma razón de la justicia, pues a nadie hay que cometer injuria. Pero Tomás de Aquino afirma que matar a los enemigos de la república, a los malhechores no es una cosa indebida. Por ello no es este tipo de muerte la que prohíbe en el decálogo. Evidentemente, la fuerza del argumento cae en la convicción de que matar a los malhechores es algo lícito y esto no se demuestra aquí. Si se considera que es indebido matar incluso a malhechores la conclusión cambia, pues entonces está prohibido condenar a muerte. Es más claro el segundo caso que propone, que se refiere a quitar a alguno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibida en el decálogo, es un acto de justicia.

Ahora bien, Tomás de Aquino afronta esos casos en los que por mandato divino los israelitas, Abraham y Oseas actúan en contra de los preceptos del decálogo.

“Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina. Asimismo, cuando Abraham consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios. Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera (Os 1,2), no cometió adulterio ni fornicación,

porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.”⁵⁴⁵

En todos estos casos existe el mandato explícito de Dios, por ello no se comete el hurto, el homicidio ni el adulterio, porque la voluntad divina establece otro mandato en este caso específico. Me parece que hasta aquí el Aquinate no habla de que los preceptos del decálogo puedan ser dispensados, más bien, niega que se esté realizando un homicidio o un hurto. Es lo mismo que sucede en el caso de condenar a muerte a los malhechores, “no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo”.⁵⁴⁶ El objeto de la acción no es un homicidio, pues este implica una injuria, pero en el matar a los malhechores no existe injuria alguna. Abraham tampoco cometería injuria, pues en virtud del mandato de Dios, era un deber sacrificar a su hijo, por tanto el suyo tampoco es un homicidio. Entonces el precepto “no matarás”, no es sólo privar de la vida a alguien, sino privarlo sin una causa lícita. En una cosa tan grave como la vida, quizá hubiera podido decir Tomás de Aquino que solamente Dios, como señor de la vida y de la muerte, era capaz de dar una causa lícita, al mandar otra cosa. Pero no es así, también los hombres pueden darla, como es el caso de los malhechores. Como tal no hay dispensa en el decálogo, es la respuesta que dio en general el Aquinate, sin embargo al momento de establecer en los casos singulares si esto es o no un homicidio, pueden variar.

“En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas.”⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ *Ibi*, I-II, c. 100, a. 8, ad 3.

⁵⁴⁶ *Ibi*, c. 100, art. 8, ad. 3.

⁵⁴⁷ *Ibi*, c. 100, art. 8, ad. 3.

Se mantiene la posibilidad de cambio o de dispensa—aunque no lo llame así –, en los preceptos del decálogo, sobre todo, me parece atendiendo el caso de una muerte lícita contra el malhechor, pero entrando con él otros casos similares. Veremos cómo aplica fray Alonso esta rendija en el matrimonio.

La aclaración que hace fray Alonso, y que antes hemos referido, es solamente para recuperar la explicación del Aquinate según la cual no puede haber dispensa en los preceptos del decálogo pues se estaría yendo en contra de la intención del legislador que es el bien común, debido a que en ellos está contenida la búsqueda del bien común y no se pueden descartar sin afectarlo fundamentalmente. La dispensa sólo es válida cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resulta contraria a la intención del legislador, pero esto no es posible en dichos preceptos, a menos que sea Dios mismo el que lo mande. Por eso concluye fray Alonso, nunca habrá dispensa en ellos, considerando estrictamente los hechos, es decir, sin considerar la intervención de Dios. Esta aclaración resulta pertinente, pues permite decir que solo Dios puede darla.⁵⁴⁸

Esta primera conclusión reconoce entonces, que en los primeros preceptos de la ley natural el único que puede dispensar es Dios, pero ya se ve con qué supuestos, pues ni Dios podría dispensar, según Tomás de Aquino, pues no puede ir en contra de la justicia que es Él mismo, sí puede hacerlo en los casos singulares, en el sentido que aquel acto de matar a alguien no es homicidio, sino es un deber por mandato divino. No se trata pues de un homicidio, es un acto de justicia frente a Dios.

En segundo lugar concluye con respecto a los preceptos secundarios que éstos pueden ser dispensados por otro además de Dios. Estos preceptos son derivados de los primeros principios, es algo que ha repetido siempre, sin embargo en una aclaración añadida en la edición de 1572, señala que estos primeros principios son los preceptos del decálogo, en consonancia con lo dicho antes en la primera

⁵⁴⁸ Fray Alonso se apoya en Altisio, en 3 *lib. summae. tract. 7. q. 5*. Y hace una referencia a otra de sus obras que actualmente está perdida, las Resoluciones Teológicas, en la parte *si dominus dederit*.

conclusión. La autoridad que cita es Domingo de Soto en su *De iustitia et iure*, libro 2, cuestión 4, artículo 1⁵⁴⁹. La prueba del argumento se encuentra en el paralelismo con las cosas naturales, pero en este caso se trata de aquellas que siguen un curso casi siempre igual, pero que en alguna ocasión falla, como sucede con el que nace con un solo ojo o con seis dedos. Esta variación puede darse por una causa completamente natural, sin que sea necesaria la intervención de Dios, así siguiendo esta misma lógica, también la dispensa de los preceptos derivados puede darse por algún otro además de Dios, no se exige su intervención sobrenatural. Estos preceptos son también cosas naturales, sólo que no son primeros principios, por ello no son por sí mismos conocidos y no siempre se dan del mismo modo sino sólo frecuentemente.⁵⁵⁰

“De modo que a partir de este primer principio, los depósitos deben ser restituidos, así se infiere por ejemplo que la espada que me ha sido entregada en depósito debo devolverla, sin embargo en esto puede haber una variación porque sin pecado puede no regresarse la espada, por alguien inferior a Dios puede cambiarse esto. Sin embargo, éste entenderá como una dispensa que no se observa la ley y aunque no se observa, sin embargo no peca.”⁵⁵¹

Sucede por ejemplo en el caso que se sepa que la espada será utilizada para atentar contra el estado, quien no la entrega no peca, a pesar de que el primer principio diga lo contrario en este caso particular esto no se cumple.

En tercer lugar otorga únicamente a Dios la facultad de dispensar tanto en los primeros principios de ley natural como en los segundos, pues la dispensa consiste en quitar una ley para que no se obligue a seguirla a aquél a quien se

⁵⁴⁹ En el margen además hace la referencia a Soto. *S. The. in. 3. d. 37. arti. 4.* Celaya. cad. d. Abulensis. Exo. 20. q. 35.

⁵⁵⁰ Hace referencia a la *Suma Teológica*, I-II, q. 94, art. 5

⁵⁵¹ “*Quemadmodum ex isto primo principio: Deposita sunt reddenda: infertur gladium depositum apud me debeo reddere: tamen in hoc potest fieri uariatio, quia potest non reddi absque peccato. Quod per aliquem inferiorem a Deo uariari potest. Inteliget tamen hic per dispensationem, non obseruare legem et non obseruando quis non peccat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 125.

aplica la dispensa. Pero en la ley natural tanto en primeros principios como en segundos, sólo le corresponde a Dios hacerlo.

“Porque si aquellas cosas son de derecho natural sólo puede cambiar la ley aquél que la fundó; pero ningún otro fuera de Dios puede fundarla, por tanto tampoco puede dispensar en tal ley. Pues como la dispensa está señalando la autoridad y la potestad, nadie, salvo el fundador o su igual, tiene potestad sobre la ley; pero nadie hay igual a Dios ni algún otro, salvo Dios, es el fundador de la ley natural; por tanto, considerándolo con propiedad la dispensa sólo puede ser dada por Dios.”⁵⁵²

Su funda esta argumentación en la *Suma Teológica* I-II, q. 94, art. 6. En propiedad nadie sino solo Dios, puede dispensar en todo aquello que es por ley natural. Ahora bien, aclara algo que parece tener alguna resonancia con la problemática sobre las dispensas que se vivía en la época, hechas sobre todo con una lógica que permitía saltar los preceptos y no pecar. Es definida sobre todo en estos parámetros, dejando

“sin embargo, puesto que la dispensa es para esto, para que alguien actuando contra la ley no peque, llamamos dispensa a aquello que se da en torno a algo que es natural (como dijimos), cuando sucede contra aquellos principios que son de segundos preceptos de derecho natural, para actuar sin pecado.”⁵⁵³

El sentido de la dispensa parece empobrecido, pues tiene una justificación más congruente y razonable en la definición que Tomás de Aquino había dado en la *Suma Teológica* I-II q. 100, art. 8: “hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador”. Para salvaguardar la justicia, para mantener la justa

⁵⁵² “*Quia si illa de iure naturae sunt, solus ille legem mutare potest qui et condere, at nullus alius citra Deum condere potest, ergo nec dispensare in tali lege. Dispensatio enim cum nominet auctoritatem et potestatem, nullus habet potestatem super legem nisi conditor, uel aequalis ei; sed nullus est Deo aequalis, nec aliquis est conditor legis naturae, nisi Deus; ergo proprie capiendum dispensationem, a solo Deo fieri potest.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 125.

⁵⁵³ “*Tamen quia dispensatio ad hoc est, ut quis agens contra legem non peccet; cum contingat contra illa quae sunt de secundis praeceptis iuris naturae agi absque peccato, propter aliquid quod naturale est (ut dicimus) inde est, quod illud dispensationem uocamus. Ad propositum quaestionis applicando, sit quarta conclusio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, pp. 125-127.

intención del legislador es que se da la dispensa en un caso particular. Pero aquí Alonso afirma que hay una dispensa que se justifica para evitar el pecado – y por tanto la culpa – en la persona que actúa contra la ley, es decir para evitar su condición de pecador. La dispensa parece aquí justificada por ser una consideración a la persona que actúa en contra de la ley natural. Este punto es sumamente interesante, pues tiene resonancias con las dispensas y privilegios pontificios que eran dados para dejar de considerar el pecado, la culpa, en los pueblos originarios de América. Este tipo de dispensa, no se justifica necesariamente por la salvaguarda de la intención del legislador, sino que es un quitar la ley en atención a la persona, para que a esta no se le tome en cuenta el pecado, la falta a la ley. Y esto se conecta directamente con lo que a continuación dirá, pues vemos que las costumbres o la ignorancia, son razones válidas para quitar la ley, para dispensar.

El sentido de la dispensa está basado en consideraciones sólidas, y no debe considerarse a la ligera que este quitar la ley para no pecar, sea un camino fácil para dejar de considerar una ley y saltársela sin que exista una razón de fondo. El hecho que se quite la ley a favor de la persona tiene un sentido de justicia que mira más allá de la letra de la ley y apela a la prudencia y sabiduría del rey o gobernante que debe ser capaz de sobrepasar las normas escritas y alcanzar la variabilidad de situaciones y momentos. Esto ya era patrimonio de una legislación canónica medieval. En efecto, la autoridad posee una jurisdicción, en la cual no vale solamente aplicar la ley, sino que posee un sentido de justicia más amplio, vinculado también a valores sociales compartidos, y específicamente en el derecho canónico, al bien de la persona. No se puede negar que en el universo jurídico medieval, la dispensa o el también llamado privilegio, respondía a esta exigencia de justicia, incluso yendo por encima de la ley.⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ Estas disposiciones que fueron acuñadas en el orden medieval, se heredaron a la Nueva España. Sobre cómo era entendida la jurisdicción y el acto de gobernar en la Nueva España. “Jurisdicción proviene de dos términos latinos: *juris* y *dicīt*. Significa la capacidad de decir y hacer valer el derecho en su más amplio sentido, como conjunto de valores sociales, como doctrina, como ley y como justicia. La jurisdicción es el espacio de autoridad legítimamente constituida y que

Testimonio de esto es la explicación con la que Juan Ginés de Sepúlveda justifica la necesidad de la dispensa o privilegio en su obra *Del rito de las nupcias y de la dispensa*. Apuntaremos algunos pasajes con el fin de esclarecer el significado de esta noción para un jurista del siglo XVI, si bien, Sepúlveda construye la noción en un discurso extraordinariamente rico que nos es imposible referir completamente. Comienza reconociendo que el término “dispensa”⁵⁵⁵ es nuevo y quizá equivalente a lo que se entiende por privilegios o indulgencias de los príncipes.

“La dispensa – según es definida por los doctísimos varones –, es la prudente relajación de un Derecho común con motivo de una causa necesaria o útil; si queremos examinar el principio de la misma, comprenderemos que, surgida de la naturaleza, ha sido introducida no sólo de manera provechosa para la administración del estado y gobierno de la religión, sino también de manera necesaria y por razones de la más alta consideración.”⁵⁵⁶

La dispensa es una relajación del derecho, surge de la naturaleza o como dirá más adelante, de una impresión natural en los hombres sabios y prudentes, que ven la necesidad de atenuar la ley, esto en provecho del Estado o para un mejor gobierno de la religión. Y a continuación manifiesta Sepúlveda que, aunque parezca que la dispensa corrompe la ley, no es así, por el contrario es ella misma una ley inscrita en el corazón de los hombres sabios y prudentes cuando la situación lo requiere.

“Efectivamente, aunque la dispensa parezca ser contraria a las leyes e instituciones, sin embargo, si examinamos su esencia con más minuciosidad y atención, hallaremos que no es otra cosa más que una especie de ley, no

como tal puede esperar obediencia a sus mandatos. Sea que se ejerza en un territorio o entre personas siempre implica una relación de dominación que puede ser constructiva o destructiva. En el tiempo que nos compete, este ejercicio de la jurisdicción se realiza primordialmente a través de procesos de carácter judicial. En aquellos entonces, toda Monarquía entendía el acto de gobernar como una acción de justicia, a diferencia de nuestro tiempo en que gobernar es administrar.” Traslosheros, J. E., *Espacio jurisdiccional, espacio espiritual y utopía en la Iglesia de la Nueva España del siglo XVII*, en Libro Anual del ISEE, Segunda época, no. 9, Noviembre de 2007, p. 29. Aunque este artículo describe la situación concreta de la Iglesia michoacana del siglo XVII los presupuestos generales sobre el significado del acto de gobernar son vigentes desde el siglo XVI.

⁵⁵⁵ *Dispensationes* en el latín original.

⁵⁵⁶ Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 1, 2.

consignada por escrito en los libros ni grabada en tablillas de bronce o de mármol, pero que, derivada de la ley eterna e impresa en los espíritus de los príncipes justos y sabios, cuando la situación lo requiere, viene a dispensar a cada ciudadano en particular según los merecimientos de cada uno, esto es, distribuye y reparte las cosas que, en la severidad de las leyes escritas, puede parecer que están negadas.”⁵⁵⁷

La dispensa en Sepúlveda, alcanza una justicia que sobrepasa la dureza y rigor de las leyes escritas incapaces por definición de adaptarse a las condiciones particulares de cada ciudadano, al mismo tiempo es ella misma una ley pero obviamente no tomándola en el sentido de un código inamovible, sino justamente lo contrario, es una norma no escrita que suplanta la ley común y que fundamentalmente procede del espíritu prudente y justo del gobernante, con la finalidad de adaptar la justicia, la distribución y repartición según lo que se merece cada persona. Por la naturaleza de las leyes escritas, estas no son capaces de descender a tal grado de concreción⁵⁵⁸. La justicia desde este punto de vista, no era ciega, sino que miraba la situación de cada ciudadano en particular. Es muy interesante la visión de esta ley no escrita que es la dispensa, y que claramente depende completamente de la prudencia, de la justicia y sabiduría del gobernante. Según Ginés de Sepúlveda, en Platón se encuentran los fundamentos de la dispensa, cuando por un lado afirma la naturaleza de la ley que debe ser la misma para todo hombre, para el docto y para el ignorante; por otro es consiente de la diversidad de los hombres y de las acciones humanas, que hace que ninguna ley pueda abarcar lo más conveniente para todos, como si esto siempre fuera lo mismo independientemente de las circunstancias concretas. En esencia lo que dice Platón y con él Sepúlveda es que la ley no llega a la justicia que sí alcanza el juicio prudente del gobernante sabio, por ello las leyes no pueden estar por

⁵⁵⁷ *Ibi*, n. 1, 3.

⁵⁵⁸ “Con la ley se puede contemplar, en efecto, lo que, en general, interesa a la mayoría; no se puede lo que a cada uno en particular y en todo momento.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 2, 1.

encima de este juicio, tiene que haber un mecanismo para estar a la par de la ley, este es la dispensa.⁵⁵⁹

Esta descripción de Sepúlveda aunque nos permite entender el sentido último de la dispensa como una justicia más amplia que la contenida en la ley profundamente arraigada en la mentalidad del Medioevo, no se aplica totalmente a la concepción alonsina de dispensa. La diferencia se explica por el contexto distinto de las obras que hace que ambos se aboquen a dos dispensas distintas. Sepúlveda no está hablando de la dispensa en la ley natural, y menos en los primeros principios de ley natural, sino que se refiere sobre todo a la dispensa en las leyes civiles y leyes eclesiásticas promulgadas por los hombres que tienen la autoridad pertinente, el contexto de la disputa que inspira la obra no le exige salir

⁵⁵⁹ “Y si bien la diversidad de los hombres y de las acciones humanas, como cuenta Platón, hace que ninguna ley pueda abarcar exactamente lo que sería a un tiempo lo más conveniente y lo más justo para todos y prever que siempre el resultado sea el óptimo, y la gran inconstancia de las cosas humanas no permite que cualquier sencilla regulación se adecúe a todas las cosas y a todo momento, más adelante dice que la ley es igual para el hombre persistente y para el ignorante y para el que no permite que se haga nada al margen de su orden, y ni siquiera aguanta ser interpelado, incluso si surge alguna causa extraordinaria en la que sea más oportuno actuar de otra manera, distinta al método que él mismo estableció una vez. Y así, aunque crear leyes sea tarea de la facultad regia, sin embargo, no cree conveniente que las leyes tengan más valor que el regio valor instruido por la prudencia en la administración del Estado; que indiscutiblemente, si sobreviniera algo – como muy a menudo acostumbra sobrevenir – que no está previsto por la ley que suceda así, juzgaría que sería honesto y justo por su propia sabiduría, sin consideración ninguna a la rígida severidad de la ley, que el mismo estableciera lo que sería lo mejor y más honrado, según la condición de los tiempos, asuntos y personas, bien aboliendo por completo una ley que la mudanza de los tiempos ha vuelto inútil para el Estado y creando otras nuevas, si la situación lo requiere y el sistema lo aconseja, o bien – lo que conviene que se haga mucho más a menudo – estableciendo al margen de la ley pública algo en cualquier causa privada en virtud de la que los antiguos denominan, como dijimos, “indulgencia del príncipe” y los más jóvenes “dispensa”, atendiendo aquellos a la liberalidad del príncipe, que es impartida contra las leyes escritas o las costumbres según la dignidad y los méritos de cada uno, y, en definitiva, por causas justas, y éstos considerando el hecho de que el Derecho es impartido individualmente a cada uno, saltándose las leyes comunes, como sopesando y midiendo los casos, por las mismas razones de antes.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 1, 4-8. Y también claramente afirma lo que se concluye de todo esto: “Es necesario, no sólo útil, para el ejercicio de la justicia y el gobierno de la vida de los hombres que el príncipe y el rey instruido este por encima de las leyes, y lo está hasta el punto de que, sin inquietarse demasiado por lo que las leyes ordenan por su lado, siempre persiga, en medio de tantas circunstancias como pueden darse, lo que sea más justo y conveniente primero para el Estado, y después para cada ciudadano en particular sin detrimento para el Estado.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 1. Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 2, 1.

de este ámbito⁵⁶⁰, ámbito importante por otro lado y muy bien argumentado por el hábil jurista Ginés de Sepúlveda. Pero, ante ello vemos que Fray Alonso está en un discurso distinto, pues el cuestionamiento en él es más radical, se trata de saber si frente a hombres de cultura diversa la ley natural puede tener alguna dispensa. Para ello se vale de los casos de dispensa mostrados en el Antiguo Testamento, es ahí donde se podía conocer la naturaleza de una dispensa en ley natural.

Volvamos a aquella dispensa que es un “quitar el pecado”, ahora que conocemos el significado amplio que la dispensa tiene en esta época. Alonso de la Vera Cruz afirma que hay una dispensa que se justifica para evitar el pecado – y por tanto la culpa, el error, la infracción – en la persona que actúa contra la ley, es decir para evitar su condición de infractor. Pero, ¿qué valor tiene esta suspensión de la ley, cuando sólo se busca que la persona no sea enjuiciada como culpable?, ¿no es la fuerza de la ley natural de tal condición que su razón de ser está en ser respetada siempre en aras de la verdad, de la rectitud del juicio práctico? Parece por lo menos endeble la justificación de esta dispensa, cuando la argumentación tomista es más sólida y fundamentada. Desde otra perspectiva, este otro tipo de dispensa que utiliza Alonso, puede explicarse también a partir de la caracterización dada por Tomás de Aquino: puede decirse que si la inmovilidad de la ley en ciertos casos resulta por su severidad en una gran injusticia, quitando la ley para evitar el pecado se salva la intención del legislador, pues se evita esa injusticia de la ley.

⁵⁶⁰ Recordemos que el contexto es la disputa matrimonial de los reyes de Inglaterra, la dispensa sobre el impedimento de afinidad, dada por el Papa a los reyes antes de su matrimonio, y que Enrique VIII alegaba inválida como principal argumento para la exigencia de nulidad en su matrimonio con Catalina de Aragón, era una dispensa sobre una ley eclesiástica pero humana. El impedimento de afinidad explica Sepúlveda, no surge del derecho natural directamente: “De ahí que, en los tiempos evangélicos, los más agudos teólogos piensen que todas las leyes de este tipo hay que referirlas a decretos eclesiásticos, no al Derecho divino o natural, a excepción de lo relativo a los descendientes o ascendientes por consanguinidad, a los que se les prohíben por Derecho natural los matrimonios entre sí, según transmite Escoto. Tomás, en efecto, es de la opinión de que por ley natural sólo están prohibidos los casamientos del padre y la madre con los hijos, que los de las demás personas están impedidos por leyes divinas o humanas.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 19, 2-3. Leyes divinas las del Levítico que por afinidad impedían matrimonios, pero que podrían estar abrogadas por el Evangelio, como también se daba en el caso del repudio. Como quiera que sea para lo que interesa a Sepúlveda, la afinidad no es impedimento por ley natural.

Intentado poner a prueba esta explicación y ateniéndonos firmemente a la exposición del Aquinate, parece sin embargo que falta el énfasis en la necesidad de una razón útil, proporcionada, que justifique tal movimiento, esto en el discurso alonsino. Ha caracterizado esta dispensa únicamente como la dispensa que quita el pecado. ¿Es una debilidad en fray Alonso? Me parece que Alonso de la Vera Cruz, hace abstracción de la justificación de la dispensa a partir de la intención del legislador, y mira solamente a la condición de la persona como la justificación decisiva – la condición del indígena que es el caso que sin duda tiene en mente –, y tomando en cuenta sus costumbres – como enseguida argumentará – la ley se relaja, se debilita o se quita para evitar la imputación del pecado. Lo que fray Alonso está diciendo aquí es que hay situaciones en las que en consideración a la persona y a sus condiciones específicas, la ley debe incluso quitarse porque a esta persona no le corresponde ser juzgada con esa misma ley. La justificación de esto, aquella causa útil y necesaria, es la consideración a la persona inmersa en sus costumbres, sin dejar de ver al mismo tiempo que esta dispensa es posible porque la materia de la que se trata es la ley natural en sus segundos preceptos, es decir una materia que no es evidente. Es ésta la principal y primera causa, y sólo a partir de ahí puede entenderse que no todos los pueblos la conozcan, y debido a ello, aunque los preceptos sean válidos también para ellos, no les rigen necesariamente, considerando sus costumbres e inmersos en ellas, no es por necesidad que se miran los preceptos de ley natural cuando estos no son evidentes. De esta manera la diversidad cultural, las costumbres, se vuelven justificación de la dispensa, una dispensa que exime de toda culpa.⁵⁶¹

⁵⁶¹ Es lo que también dice Sepúlveda, y en este caso también referido a las leyes naturales e incluso divinas, la diversidad de condiciones en los hombres es razón de que exista la dispensa. Sepúlveda lo llama “una suerte de fundamento muy legítimo y preciso que en todas éstas hay lugar para la limitación pontificia no sólo de las leyes emanadas de la sabiduría humana, sino incluso de las naturales o de las divinas; su moderación, *debido a la desigualdad de los hombres y de las acciones humanas, a la inconstancia y a las vicisitudes de los tiempos o a las diferencias de los lugares*, es de tal suerte que la modificación puede recaer en ella o por completo o en parte. En efecto, como la inestable y variada naturaleza de las empresas humanas no permite que se dicte ley alguna al respecto que convenga a todos los hombres y les sirva en todo tiempo y lugar, es preciso que en todo Estado establecido sensatamente haya alguien – como indicamos más arriba –, que ejerza un dominio de este tipo sobre las leyes y que, *frente a la heterogeneidad de las*

Existe un caso paradigmático entre la flexibilización de la ley natural, en atención a las costumbres de los indígenas y es la consideración que Juan de Foher tiene con respecto al matrimonio en el primer grado colateral de consanguinidad es decir, de hermano con hermana.

“¿Entre vosotros el hermano se casa con su hermana? Si responde que sí, pregunteseles: alguno que hace esto, ¿no es por esto castigado, u otros no se contristan, o escandalizan? Si dicen que no, porque es su costumbre y modo, o hábito de ellos, entonces, si algún hermano se encuentra que contrajo con su hermana, no sea separado, porque es verdadero matrimonio, diga cualquier cosa el *Apulense*. Y esto aparece claro por el *C. Fina. 28 4.1*”⁵⁶²

La costumbre es el criterio máximo,

“Porque Cristo no prohibió, sino entre el padre y la hija, y entre la madre y el hijo, en el Evangelio, según Scoto *in 4º Sen. Dist. 40. (...)* Por eso dice, *in C. Fina. 2 8. q. 1*: «Matrimonio legítimo es el que es establecido por real institución, o por las costumbres de la provincia». Este entre los infieles no es confirmado (rato) y, por lo tanto, el matrimonio es disoluble (...) Y sostén esto diga lo que diga *El Apulense* (...), porque esta es la verdad, ya que el fundamento del *Apulense* es éste, que nunca se halla que los infieles hayan contraído en el primer grado de consanguinidad. Creo que si alguno de ellos hubiera oído que algunos infieles así contraen, hubiera llamado verdadero a su matrimonio, es decir, cuando ésta fuera su costumbre. Y esto indican sus palabras, porque dice que entre ningunos infieles existe tal costumbre. Pero él hablaba según su época, porque entonces nunca se había oído. Parecía, pues, dar a entender que si se oyera, sería matrimonio.”⁵⁶³

situaciones que se planteen y a la condición de cada hombre en particular, les ponga límite santa y sabiamente.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 7, 1-2.

⁵⁶² Foher, Juan, O. F. M.; *Manual del Bautismo de adultos y del Matrimonio de los Bautizandos* (*Enchiridion Baptismi Adulorum et Matrimonii Baptrizandorum*, Tzintzuntzan 1544), Intr. de Fredo Arias de la Canal, trad. José Pascual Guzmán de Alba, Frente de Afirmación Hispanista, México, 1997, p. 37.

⁵⁶³ Foher, Juan, O. F. M.; *Manual del Bautismo de adultos y del Matrimonio de los Bautizandos* (...), pp. 37-38.

Volviendo a la argumentación de fray Alonso, a partir de aquí se da una cuarta conclusión referida concretamente al objeto de su investigación, quien otorga la indisolubilidad del matrimonio,

“Como la inseparabilidad del matrimonio durante toda la vida no es de primeros principios de derecho natural, sino de segundos, puede darse la dispensa propiamente por Dios, e impropriamente por algún otro que esté debajo de Dios.”⁵⁶⁴

La inseparabilidad no se requiere necesariamente para que se logre el fin principal del matrimonio que es la procreación de la prole, pues aunque los cónyuges se separen eventualmente podrían engendrarse hijos y ser educados aunque no de la manera óptima como sería si estuvieran juntos los padres. En cambio, afirma aquí, que la inseparabilidad del matrimonio trae sobre todo una ventaja en la herencia que los hijos recibirán de sus padres, después de que durante toda la vida vivieron la comunión de obras comunicándose los bienes que darían a sus hijos⁵⁶⁵. En este punto, el heredar a los hijos parece ser el principal provecho que aporta la inseparabilidad. Después agrega:

“Y esta apropiación de los bienes no es de la primera edad del derecho natural, cuando todas las cosas eran comunes. Por lo cual, esta inseparabilidad no es de primeros preceptos. Por lo tanto, siendo la inseparabilidad natural y no de primeros preceptos, será de segundos. Y así la dispensa puede ser dada en tales preceptos de derecho natural por Dios, que es el autor de la naturaleza misma. Y puede propiamente quitar la ley misma cuando valga.”⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ “*Cum inseparabilitas matrimonii per totam uitam non sit de primis principiis iuris naturae, sed de secundis, potest fieri dispensatio proprie a Deo et improprie ab aliquo alio citra Deum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 127.

⁵⁶⁵ Se apoya en 2 Cor. 12, 15: “Efectivamente, no corresponde a los hijos atesorar para los padres, sino a los padres atesorar para los hijos.”

⁵⁶⁶ “*At haec bonorum appropriatio non est de primaeuo iure naturae, secundum quod omnia sunt communia: Quare non est ista inseparabilitas de primis praeceptis. Cum ergo naturalis sit inseparabilitas et non de primis praeceptis, erit de secundis a Deo dispensario, fieri potest in talibus praeceptis de iure naturae, qui author est ipsius naturae. Et proprie potest, cum et legem ipsam auferre ualeat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 127.

Toma como autoridad la de Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, I-II, q. 94, art. 5, ad. 3. Se trata de una referencia al estado de inocencia antes del pecado, cuando todas las cosas eran comunes. Pues si la inseparabilidad se requiere en vistas a heredar a los hijos los bienes atesorados por los padres, esto no habría sido necesario en aquel tiempo antes del pecado en el que todas las cosas eran comunes. Por lo tanto, por razón de la herencia la inseparabilidad tampoco es de primeros preceptos, pues de serlo parecería que éstos deberían haber sido dados desde el designio original de Dios al crear el matrimonio, pero la inseparabilidad no era necesaria en ese momento pues las cosas eran sido comunes y por ello no había necesidad de la herencia a los hijos. Este parece ser el sentido de lo dicho por fray Alonso.

Para la conclusión de este argumento, la realidad es que es irrelevante que sean de primeros o segundos preceptos, pues continúa refiriéndose exclusivamente a la dispensa dada por Dios, y sabemos que esta puede hacerla siempre tanto en unos como en otros, por ser el autor de la ley natural entera.

Lo más importante viene a continuación, cuando se propone demostrar que la dispensa puede ser hecha por alguien más aparte de Dios aunque de manera impropia.

Lo más importante viene a continuación, cuando se propone demostrar que la dispensa puede ser hecha por alguien más aparte de Dios aunque de manera impropia. Se requiere distinguir entre la dispensa en sentido propio y en sentido impropio, así la primera se da “cuando aquél que puede, quita la ley para no obligar a alguno o a algunos.”⁵⁶⁷ De este modo solamente Dios es quien puede cambiar las cosas naturales y quien puede quitar la ley para dispensar, como en Abraham. En cambio, impropriamente hay dispensa “cuando actuando contra la ley

⁵⁶⁷ [...] “quando ille qui potest legem tollit, ne obliget aliquem, uel aliquos.” *Speculum Coniugiorum*..., segunda parte, art. 8, p. 129.

no se peca.”⁵⁶⁸ La diferencia es que en el caso de dispensa en sentido propio, la ley se quita, y en el otro solamente no existe el pecado, pero no es que la ley se haya quitado. Precisar. Y concluye que así puede suceder que otro, aparte de Dios, pueda dar esa dispensa. En este punto se refiere a la costumbre, afirma que ese otro que puede proveer la dispensa es la costumbre, y esto sin que la persona que actúa contra la ley, cometa pecado.

“En efecto, así puede darse por otro además de Dios: porque puede suceder sólo por costumbre el hecho de que actuando contra la inseparabilidad no se dé el pecado, como dijimos arriba y diremos adelante. Pues la costumbre aunque no puede prevalecer contra aquellos que son los primeros preceptos del derecho, sin embargo puede prevalecer contra los segundos preceptos del derecho, que son como conclusiones que se derivan de los primeros principios. Así también puede darse la dispensa de manera impropia por medio de la ignorancia, porque las cosas que no son por sí mismas conocidas, pueden de manera invencible ser ignoradas y actuando contra ellas mismas no se peca. Y así la ignorancia causa dispensa de ese modo.”⁵⁶⁹

El hecho es que la costumbre puede prevalecer contra los segundos preceptos del derecho natural, así actuando según la costumbre es posible que yendo en contra de la inseparabilidad no exista el pecado. Este es un punto sumamente importante, pues en este caso se presenta la variabilidad en la ley natural sin que por ello exista el pecado. El modo habitual de vivir hace que los hombres realicen algunas acciones contrarias a los preceptos secundarios sin que por ello exista pecado en su acción. En este punto, no existe una condena a la costumbre. Fray Alonso reconoce la fuerza que tiene la costumbre para influir y determinar el

⁵⁶⁸ [...] “*quando agendo contra legem, non peccat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 129.

⁵⁶⁹ “*Sic enim ab alio quam a Deo potest fieri, quia potest per consuetudinem solum fieri, quod faciendo contra inseparabilitatem non sit peccatum, ut supra diximus et infra dicemus. Nam consuetudo licet non possit praevalere contra illa, quae sunt prima iuris praecepta, potest tamen praevalere contra secunda iuris praecepta, quae uelut conclusiones quae eliciuntur ex primis principiis sunt. Item. Et potest fieri dispensatio improprie per ignorantiam. Quia quae non sunt per se nota, inuincibiliter possunt ignorari et contra ipsa faciens, non peccat. Sicque ignorantia causat dispensationem isto modo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 129.

conocimiento de la ley natural y su seguimiento en las acciones de hombres que están injertados en una comunidad. Sin duda, al hablar de que se actúa sin pecar, me parece que se refiere a una ausencia de responsabilidad moral, no sólo ante el mandato divino que es el sentido originario de pecado pues las poblaciones no conocían este mandato, sino que sobre todo se trata de una ausencia de responsabilidad ante la ley natural. Actúan siguiendo su modo habitual de vivir sin que pueda imputárseles, pues la costumbre prevalece contra la ley natural en sus segundos preceptos, es decir la costumbre tiene mayor fuerza, vence. Debido, sobre todo, a que los segundos preceptos no son conocidos por sí mismos, por lo tanto su fuerza para imponerse no depende sólo de sí mismos, depende también de otras circunstancias. Y pueden no ser conocidos por que lo impida la costumbre, sin que ello pueda imputarse moralmente.

La ignorancia es un caso similar, pues por ella también puede darse la dispensa de manera impropia, la razón de esto la enuncia más claramente aquí y confirma lo que se ha dicho sobre la costumbre. Las cosas que no son por sí mismas conocidas, pueden de manera invencible ser ignoradas, y actuando contra ellas no se peca. Es así como la ignorancia causa dispensa.

Fray Alonso se apoya en la *Suma Teológica* I-II, q. 94, art. 4, 5, 6.

Un punto fundamental es conocer si además la dispensa puede hacerla un hombre, y si esto fuera así, quién sería. La pregunta implica evidentemente si la autoridad del Papa alcanza para otorgar esta dispensa, pero esto lo resolverá en dos momentos.

“La dispensa puede ser hecha por un hombre, esto es por un juez que tiene la potestad de fundar una ley, el cual puede fundar la ley en sentido contrario a una determinada conclusión natural, porque considera algo en particular a causa de lo cual no conviene observar aquello, aunque sea natural, como sucede a propósito de la inseparabilidad del matrimonio.”⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ “Potest fieri dispensatio per hominem. Quia per iudicem habentem potestatem condendi legem, qui legem potest condere de contrario tali conclusioni naturali; quia considerat aliquid in particulari,

Además de la dispensa otorgada por Dios, único que propiamente puede hacerlo, y además de la dispensa por costumbre o por ignorancia, existe la dispensa otorgada por algún hombre. Con esta acción el hombre fundaría una ley contraria a los dictados y conclusiones naturales, la razón sin embargo se enuncia de forma sencilla: porque considera alguna razón particular por la cual no conviene observar aquello. Llama la atención que no se haga alguna referencia a la justicia, o a preservar la intención del legislador que no se vería salvada en un caso particular, en la explicación de Tomás de Aquino. Es el criterio del juez, al considerar que por ahora, en este caso particular, no conviene observar aquello, entendiendo que en este caso el juez no es el legislador. Es claro que la dispensa en este discurso se realiza para que se salve a la persona del pecado, para evitar que la persona se encuentre en estado de pecado.

Esto no es ajeno al espíritu de la época, ni a la actuación de la Iglesia con respecto por ejemplo a los recién convertidos, pues éste es el sentido de los privilegios papales que legislaban para el Nuevo Mundo más holgadamente, para permitir el cambio paulatino en las costumbres sin que las disposiciones eclesiásticas resultaran demasiado exigentes para los neo-conversos. Pero también se trata de un juicio de prudencia, en el que se juzga no en función de una justicia abstracta o incluso el bien común, sino que más allá de la norma que dicta lo justo y lo injusto, se da la dispensa para que actuando contra la ley no se peque, es decir, para que la persona no reciba el resultado que debería tener tal acción prohibida por la ley natural, esto es la condición de pecado. En el discurso de fray Alonso, es para saltarse el pecado.

Analizando las condiciones que debe cumplir el juez se dice que debe ser un juez que tenga tal potestad que sea capaz de fundar una ley en contra de la ley natural, es decir que tenga el poder, el dominio para hacerlo. Analizando lo que sucedió con Moisés a propósito de la inseparabilidad podemos entender un poco más.

propter quod non expedit illud, licet naturale sit obseruari, ut in praeposito de inseparabilitate matrimonii." *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 129.

“Si Moisés consideró conveniente conceder el repudio a aquel pueblo, pudo concederlo puesto que había sido constituido como juez. Y actuando según tal ley o permiso o dispensa no existía pecado. Sin embargo, impropriamente existiría esa dispensa, porque Moisés no tenía la autoridad para cambiar la naturaleza, pero sin embargo existiría impropriamente, porque actuando de acuerdo con aquel permiso, no se pecaría; pero no existiendo el permiso no se excusaría del pecado. Sin embargo, ya que ahora en la ley de Cristo se pueda quitar el vínculo, solamente el mismo Dios puede hacerlo.”⁵⁷¹

De la Vera Cruz afirma que es el criterio de Moisés, es él quien consideró conveniente conceder el repudio y pudo hacerlo por que había sido constituido como juez. Parece entonces que este juez tiene la potestad de juzgar verdaderamente a partir de lo que considera conveniente en vistas a conceder la dispensa, recae en él la consideración para establecer la dispensa. No abunda aquí sin embargo, sobre cómo fue constituido juez, aunque lo hará en la siguiente conclusión. La dispensa fue hecha para con la finalidad de que no existiera el pecado; y se trata de una dispensa impropia, pues no se cambia la naturaleza pues Moisés no tiene esa autoridad, pero que alcanza su finalidad es decir se convierte en un permiso para actuar sin pecar. Y no existiendo tal permiso, se pecaría. Podría decirse que no es un permiso para pecar, sino para actuar sin pecado. Sin embargo, Cristo con mayor autoridad que Moisés, ha establecido una ley nueva por la que no se puede quitar el vínculo matrimonial, solamente Dios mismo podría hacerlo.

En una quinta conclusión afronta lo que sucede en ese tiempo en el que la unión y permanencia de los cónyuges se exige por primeros preceptos de derecho natural, es decir el tiempo que está consagrado a la educación e instrucción de la prole. Considerar una dispensa general en el que el repudio se considere permitido de

⁵⁷¹ “*Si Moyses uideret illi populo expedire repudium, potuit concedere tamquam iudex constitutus. Et faciens secundum talem legem, uel permissionem, seu dispensationem, nullum erat peccatum. Tamen improprie esset dispensatio ista, quia Moyses non auctoritatem habebat ad naturam mutandam, sed tamen improprie quia faciens iuxta illam permissionem, non peccaret: Qua non stante, non excusarentur a peccato. Verumtamen quod uinculum nunc in lege Christi tollatur, solum potest ipse Deus facere.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 129.

manera indiscriminada, pondría en riesgo el fin principal del matrimonio al no salvaguardar este periodo consagrado al bien de los hijos; por eso una separación en cualquier tiempo y hecha al capricho, repugna a los primeros principios de ley natural y solamente podría dispensarla Dios.⁵⁷²

Aunque cabe preguntarse aquí, sobre la consideración de Tomás de Aquino, que llega de manera más profunda a la raíz del problema. Pues visto así, si Dios concediera la dispensa en este tiempo y debido a ella, el hombre no pecara, faltaría salvar la justicia de Dios, para explicar que yendo en contra del bien de los hijos, la dispensa sea justa. Fray Alonso ha dicho, “Dios es el creador del matrimonio” cuando ha hablado de Oseas, parece bastarle esto como explicación, siendo Él el autor de la naturaleza puede modificarla, sin embargo Tomás de Aquino vuelve más inteligible la dispensa al explicitar la razón de ser que no contradice la justicia de Dios: “hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador”⁵⁷³. Tomás de Aquino hace notar este riesgo de contradicción de Dios mismo, si dispensara los preceptos del decálogo. Es el mismo caso de aquello que es por primeros principios de ley natural.⁵⁷⁴

Sin embargo, afirma que es posible la dispensa en algo que es de primeros principios, siempre y cuando la haga Dios:

⁵⁷² Fray Alonso dice “La inseparabilidad del matrimonio en cualquier tiempo hecha al capricho, repugna porque es de primeros principios de la naturaleza y puede quitarse solamente por Dios a través de la dispensa.” *“Inseparabilitas matrimonii quocumque tempore ad libitum, cum sit primis principiis naturae repugnans, a solo Deo tolli potest per dispensationem.” Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 131. Hay un error de fray Alonso, me parece, pues es la *separabilidad* del matrimonio hecha al capricho y en cualquier tiempo es lo que repugna y va en contra de los primeros principios de ley natural.

⁵⁷³ *Suma Teológica* I-II q. 100, art. 8

⁵⁷⁴ Los preceptos del decálogo contienen en sí mismos el orden al bien común y el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, por ello no son dispensables. Tampoco existe la dispensa en el decálogo pues implicaría que Dios se negara a sí mismo, pues suprimiría el orden de la justicia siendo Él la justicia misma. Sería una contradicción consigo mismo, “Por esto no puede Dios dispensar que el hombre no guarde el orden debido con Dios o que no se someta al orden de su justicia aún en aquellas cosas que los hombres deben observar unos con otros.” Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, c. 100, a. 8, ad 2.

“Por ello siendo de primeros principios, solo Dios puede dispensar como probamos antes. En efecto, el modo en que la variación del curso natural, en aquellas cosas que siempre son y suceden del mismo modo, no sucede sino solamente de manera milagrosa por Dios, así también la variación de las cosas que son de primeros principios de derecho natural no puede ser hecha por otro más que por Dios. *Por lo cual quienes actuaban en contra, no eran excusados.*”⁵⁷⁵

En la sexta conclusión, retoma las dos conclusiones anteriores y las precisa, pues en el fondo si Moisés legisló para conceder la dispensa en la inseparabilidad a través del libelo de repudio, lo hizo desde la autoridad de Dios quien es el único que puede dispensar en derecho natural. En este punto no considera más la diferencia entre primeros preceptos y segundos sino que habla de derecho natural como uno sólo, siendo que por ser el fundador de tal derecho sólo Dios puede dispensarlo, por ello en el fondo Moisés actuó por un mandato de Dios. La conclusión descansa en la siguiente razón:

“En la ley en cuanto a la dispensa sólo puede quien tiene tanta autoridad como un legislador y quien puede fundar la ley y el derecho; pero nadie hay de tan gran autoridad como Dios, y nadie fundó el derecho natural del cual procede la inseparabilidad, por tanto ningún otro puede dispensar sino Dios.”⁵⁷⁶

Es una cuestión de autoridad o potestad para cambiar la ley, esto sólo puede hacerlo quien tiene la misma autoridad que aquél que la ha creado, pues se trata de cierta manera de modificarla, aunque no de manera permanente. No se trata aquí de un juez que actúa según su criterio, sino de la autoridad que le viene del legislador que ha creado la ley. Sólo la autoridad que proviene o que otorga el legislador es lo que legitima la acción de dispensa del juez. En el caso del derecho

⁵⁷⁵ “*Ob id cum sit de primis principiis, solus Deus dispensare potest, sicut supra probauimus. Nam quemadmodum uariatio cursus naturalis in illis quae semper sunt et fiunt eodem modo, non sit nisi miraculose a solo Deo, sic et uariatio illorum, quae sunt de primis principiis iuris naturae, non potest ab alio quam a Deo fieri. *Qua propter qui contra faciebant, non excusabantur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 131.*

⁵⁷⁶ “*In lege quantum ad dispensationem solum potest, qui est tantae auctoritatis, sicut legislator, et qui legem et ius condere potest; sed nullus est tantae auctoritatis sicut Deus, neque aliquis condidit ius naturae, de quo est inseparabilitas, ergo non potest alius nisi Deus dispensare.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 131.

natural esto es evidente, en el caso de la ley civil es necesario analizar quien tiene la autoridad, para algunos será el monarca, otros considerarán que es el pueblo que lo otorga al monarca. En especial Alonso de la Veracruz en su obra *De dominio infidelium et iusto bello*, sostiene que está en el pueblo, quien otorga la autoridad al monarca pero también puede retirarlo. En cambio en el derecho natural es Dios quien tiene la autoridad, es Él quien ha fundado la ley y el derecho, a este nivel de ley no hay otro que pueda tomar esta autoridad, ni siquiera el Papa dirá más adelante⁵⁷⁷. Por tanto si nadie más puede legislar, nadie puede dispensar sino solo Dios. Se apoya en lo dicho por Tomás de Aquino en el Comentario a las Sentencias *in 4, d. 33* de la misma manera que lo ha hecho en la conclusión quinta.

Pero es cierto que por aquella dispensa de Moisés el matrimonio legítimo se disolvía, no se trata de un matrimonio nulo como hoy se entiende, es decir un matrimonio que por errores en el proceso, en las personas o en las condiciones nunca existió, sino de matrimonios legítimamente contraídos que se disolvían, se trata realmente de un divorcio que deshacía el vínculo. Por tanto sólo de Dios pudo venir la autoridad para decretar el repudio establecido por Moisés⁵⁷⁸. Nuestro

⁵⁷⁷ En el caso del matrimonio, tiene en cuenta De la Vera Cruz tiene en cuenta el Evangelio de Mateo, capítulo 19, donde se cuestiona a Jesús sobre el repudio por un motivo cualquiera. Jesús responde afirmando el designio original del matrimonio dado por Dios en la creación del hombre y la mujer quienes al unirse se hacen una sola carne. En el pensamiento de Alonso, el derecho natural es expresado por Dios, la pertinencia de la cita de Mateo se da cuando está afirmando que es Dios quien funda el derecho natural del que procede la inseparabilidad. Por ello, además de conocerlo por la razón natural, existe un mandato de Dios quien al crear el género humano, legisló, dio la ley natural pronunciando lo siguiente: – es Dios-Creador quien habla –: “*Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne*” Y Jesús agrega con su propia autoridad: “*De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió que no lo separe el hombre*”, afirmando categóricamente la indisolubilidad del vínculo conyugal. (Mt 19, 4-6) Es de tener en cuenta que para Alonso de la Vera Cruz ley divina y ley natural en el fondo tenían la misma procedencia, Dios, y hasta cierto punto, el mismo contenido.

⁵⁷⁸ “En efecto, por aquella dispensa ha sucedido que el matrimonio legítimo se disolviera, como diremos después; pero nadie puede hacer que el matrimonio legítimamente contraído se disuelva sin la muerte de los cónyuges sino solamente Dios; por tanto sólo él mismo dispensó en el repudio.” “*Nam per illam dispensationem factum est, ut matrimonium legitimum dissolueretur, ut nos post dicemus; sed nullus potest facere ut matrimonium legitime contractum dissolatur sine morte coniugum, nisi solus Deus; ergo ipse solus dispensavit in repudio.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, pp. 131-133.

autor se pronuncia en este punto – separándose de las consideraciones que había hecho antes sobre el criterio de Moisés quien como legítimo juez otorga la dispensa porque lo considera conveniente – que la ley en el *Deuteronomio* se expone claramente como dictada por Dios, y afirma “aunque otros digan otras cosas”⁵⁷⁹, por lo que se ve que en esto no había una posición unánime.⁵⁸⁰

“En efecto, también si Moisés hubiera sido como juez supremo entre los hombres en el pueblo de Israel, sin embargo no tuvo la potestad para disolver el matrimonio en cuanto a los vínculos ni para fundar la ley sobre tal asunto. Se sigue por tanto que esto ha sido hecho solamente por Dios y no por Moisés por su propia autoridad, sino por precepto de Dios. Sin duda tampoco el Sumo Pontífice puede.”⁵⁸¹

Aún cuando Moisés hubiera sido constituido por el pueblo como juez supremo entre los hombres, no habría tenido la potestad para disolver lo instituido por Dios en la ley natural. Y ya que lo hizo – y seguramente tomando también la manera como Moisés mismo presenta los preceptos que prescribe en el *Deuteronomio* –, solo lo pudo hacer Dios y no un hombre por su propia autoridad. Y la afirmación contundente que tampoco el Pontífice puede hacerlo a partir de su propia autoridad. Se trata de un tema discutido sobre los límites de la autoridad papal. Al respecto fray Alonso da un recuento de las autoridades que han *errado* al

⁵⁷⁹ [...] “*quidquid alii dicant*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 133.

⁵⁸⁰ La dispensa de la indisolubilidad en el *Deuteronomio* se expresa en estos términos: “Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrade, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa.” Dt 24, 1. El repudio era entonces al capricho del hombre que encontraba algo que le desagradaba en la mujer. Según las palabras del *Deuteronomio*, puestas en boca de Moisés, él es el legislador que actúa con la autoridad que le otorga Dios: “Y ahora, Israel, ¿qué te pide tu Dios, sino que temas a Yahveh tu Dios, que sigas todos sus caminos, que le ames, que sirvas a Yahveh tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, que guardes los mandamientos de Yahveh y sus preceptos que yo te prescribo hoy para que seas feliz?” Dt 10, 12-13.

⁵⁸¹ “*Nam et si Moyses iudex esset supremus inter homines in populo Israelitico, non tamen habuit potestatem ad matrimonium dissoluendum quo ad uinculam, nec ad legem condendum de tali re. Sequitur ergo quod a solo Deo id factum est et non a Moyse propria autoritate, sed Dei praecepto. Immo neque summus Pontifex potest.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 133.

considerar que el Papa tiene autoridad para disolver un matrimonio rato no consumado.

“En torno a lo cual se engañó Cayetano, quien en una cuestión sobre esto dijo que el Papa puede dispensar en el matrimonio rato no consumado. Y de manera similar Catarino, en el *lib.6.contra.Caie.cap.3*. También aparece el intolerable error de Socino, *consilio.28.I.volu.*, y el error de Decio en el capítulo *Qui in Ecclesia. de constitutio.*, y de Segismundo Lofredo en *consi.50*, quienes dijeron que el Papa puede disolver en cuanto al vínculo del matrimonio rato y ya consumado. Contra los cuales habló Felino en el capítulo llamado *Qui Ecclesi.*, y Baldo in *c. Lator, de re iudi.*”⁵⁸²

Hay dos posiciones, por un lado aquella sostenida por Cayetano y Catarino, según la cual el Papa puede dispensar la indisolubilidad en un matrimonio rato – es decir uno legítimamente constituido – pero no consumado, se trataría efectivamente de disolverlo después de haber sido intercambiados los consensos pero sin haber tenido lugar la unión sexual. Alonso rechaza que el Papa tenga esta potestad. Aún más grave e intolerable es el error de considerar que el Papa podría disolver el vínculo en un matrimonio legítimo y ya consumado, cosa que afirmaron Socino, Decio y Segismundo Lofredo, una exageración total de la potestad del Papa, quien según el pensamiento de fray Alonso, en este campo específico está acotado nada menos que por el orden que Dios ha creado en la ley natural y que sólo Él puede dispensar. Contra estos autores como Felino y Baldo han disputado.

Enseguida se agrega un texto que en la primera edición no figura, que se aboca al tema más inseguro del matrimonio rato y no consumado. Aunque la posición veracruziana es clara, en el sentido que el Papa no puede dispensar lo que se ha celebrado legítimamente, es decir, un matrimonio entre cristianos que cumple con los requisitos necesarios aún si todavía no se ha dado la unión sexual; por ello,

⁵⁸² “*In quo deceptus est Caietanus qui in propria. quaestio dixit Papam posse dispensare in matrimonio rato non consummato. Et similiter Catharinus lib. 6. contra Caie. c. 3. Etiam intolerabilis apparet error Socini, consilio. 28. I. uolu et Decii in. ca. Qui in Ecclesia. de constitutio. Et Sigismundi Lofredi consi. 50. qui dixerunt Papam posse dissolvere quo ad uinculum matrimonium ratum et iam consummatum. Contra quos Felin. In dict. c. Qui Ecclesi. et Baldus in. c. Lator. de re iudi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 133.

aunque afirma claramente su negativa, advierte que oficialmente la Iglesia no ha llegado a una posición unánime, así ha sido a lo largo de distintos papados y durante el Concilio de Trento no se llegó a una definición. Reconoce la dificultad del tema aunque no se desdice de su posición. Sobre Miguel de Medina es su última referencia invitando a confrontarla.⁵⁸³

A manera de ilustración de este debate, y aunque Alonso de la Vera Cruz no se refiere a las obras de Ginés de Sepúlveda, nos referiremos una vez más a su argumentación para conocer los argumentos a favor de la legítima autoridad del Papa para dispensar por su propia autoridad en materia de matrimonio, esto es, una posición diversa a la de Alonso de la Vera Cruz. Creemos conveniente ilustrar con lo dicho por Sepúlveda porque su argumentación es clara y completa. Sin embargo, vale decir que no están argumentando sobre el mismo tipo de cuestiones, aquí fray Alonso se pregunta por una cosa mucho más grave, si alguien puede dispensar en derecho natural, si puede cambiarla y responde que sólo puede hacerlo quien tiene la misma autoridad que aquél que la ha creado. No se trata aquí de un juez que actúa según su autoridad, sino de la autoridad que le viene del legislador que ha creado la ley. Y en ese sentido si Moisés o el Papa en los tiempos actuales dan una dispensa, es porque antes la autoridad la han recibido de Dios mismo como creador de la ley natural. La conclusión concreta sería que el Papa no tiene autoridad propia para dispensar en ley natural, sino sólo la que le ha otorgado Dios.

Ginés de Sepúlveda en cambio, considera que,

⁵⁸³ “*Y ciertamente en cuanto al matrimonio rato no consumado, si acaso puede ser hecha la dispensa por el Pontífice en Roma, en el tiempo de Paulo IV, se dio una disputa de los más doctos y no hubo conclusión, y en tiempo de Adriano VI algo semejante sucedió, como lo narra Silvestre bajo la palabra *Divortium*. 4. También en el Concilio de Trento se dio la disputa y nada ha sido definido, por todo lo cual se entiende la dificultad de esta cuestión. Trata este argumento, como suele hacerlo Miguel de Medina, en su *De Caelibatu* lib. 5. c. 88. Confróntalo.”; “*Et quidem quo ad matrimonium ratum non consummatum, an per Pontificem fieri possit Romae tempore Pauli. 4. doctissimorum disputatio habita est et non fuit conclusum, et tempore Adriani. 6. simile factum narrat Sylvester in uerbo Diuortium. 4. et in Concilio Tridentino, etiam disputatio fuit et nihil definitum, 152 ex quo intelligitur difficultas. Hoc argumentum tractat, ut solet Michael de Medina in suo de Caelibatu lib. 5. c. 88. uide ibi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 8, p. 133.

“jamás legislador alguno, ninguna ciudad o reino otorgó o pudo otorgar a alguien un pleno dominio de las leyes y una limitación de manera tan amplia y generosa como Cristo a Pedro, príncipe de los apóstoles, y a sus sucesores los pontífices, cuando les otorgó la potestad de desatar y atar y les entregó las llaves del reino de los cielos; y fijándose en esto con su excelsa mente, el Papa León dijo: “por tanto permanecerá inalterable el privilegio de Pedro dondequiera que se emita un juicio desde su equidad.”⁵⁸⁴

Vemos enseguida que el punto de vista es completamente distinto, pero hay que considerar si esto se refiere igualmente a la ley natural porque, pensando en general y excluyendo un asunto tan grave como dispensar en derecho natural, De la Vera Cruz pensaría igual en la infalibilidad del juicio del Papa en lo que se refiere a los temas eclesiásticos, pues es la máxima autoridad. Sepúlveda preguntándose si la potestad del Sumo Pontífice está por encima de las leyes de la naturaleza e incluso del derecho divino, contesta por un lado, que con respecto a las leyes humanas, “estas leyes puede el pontífice relajarlas a su gusto, no ya por una gran causa, sino quizá por su sola voluntad, o si el asunto lo requiere, un vez extinto el motivo de su emisión – como puede suceder en tales casos –, derogarlas por completo.”⁵⁸⁵

En relación a lo segundo, – las leyes de la naturaleza y a las divinas –, Sepúlveda prefiere no afirmar nada a la ligera pues puede suceder que se engañe. “Con todo, si son ciertos los principios que acabamos de exponer – como por completo parecen ser –, entonces, no entiendo por qué no ha de resolverse de la misma forma en relación con todas las cosas que entran en la misma lógica, y ha de creerse que no existe ni una sola ley, ya sea natural, ya de Derecho divino, por la que pueda sancionarse algo en relación con los actos humanos sin acudir al primero y más común de los principios. En cuanto a las demás, en efecto, según

⁵⁸⁴ Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro segundo, n. 7, 4.

⁵⁸⁵ *Ibi*, n. 8, 2.

veo, no hay ninguna duda de que, de algún modo, su limitación recae en la potestad del Sumo Pontífice.”⁵⁸⁶

¿Acaso entre los infieles es indisoluble el matrimonio rato?

Aplicando la doctrina sobre la dispensa al caso concreto del Nuevo Mundo, De la Vera Cruz se propone esclarecer si es posible en algún caso o en algunos casos disolver el matrimonio de los infieles cuando hay entre ellos un matrimonio legítimamente contraído, lo que quiere decir, si es posible la disolución real de un verdadero matrimonio. El fraile manifiesta abiertamente su preocupación sobre este tema pues si se acepta que es posible la disolución en algunos casos, cosa inadmisibles entre los fieles, sería lo mismo que admitir que el matrimonio de los indígenas es menos firme o que su existencia es menos plena. Es decir, tanto como afirmar que existen dos tipos de matrimonio, uno más pleno y real – el de los fieles – y el de los infieles, que no cumple la razón total de matrimonio, o en otras palabras no es real.

Afirmar estas diferencias, está en contra de la intención principal de la obra alonsina que es reconocer que el matrimonio de los naturales hallados en el Nuevo Mundo es plenamente matrimonio, un matrimonio natural, pero plenamente tal. En sus palabras fray Alonso lo plantea así:

“Sigue la última cuestión de esta segunda parte. En qué casos el matrimonio de los infieles (dado que sea legítimo) se disuelve. Pues, a partir del hecho de que alguna vez pueda ser disuelto entre los infieles, alguien podría dudar si existe matrimonio entre los infieles porque no es completamente indisoluble, como es entre los fieles.”⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ *Ibi*, n. 8, 3-4.

⁵⁸⁷ “*Sequitur ultima quaestio huius secundae partis. In quibus casibus matrimonium infidelium (dato sit legitimum) dissoluatur. Nam ex hoc quod aliquando dissolui potest apud infideles, posset aliquis dubitare; utrum inter infideles sit matrimonium, cum non sit omnino indissolubile ut apud fideles; ob quod oportet latius disputare.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 149.

Es decir para él decir que es disoluble es tanto como decir que no es verdadero matrimonio. Si los frailes quisieran considerar el matrimonio natural de los infieles disoluble, lo harían a costa de sembrar la duda sobre si es verdadero matrimonio.

“Pues, a partir del hecho de que alguna vez pueda ser disuelto entre los infieles, alguien podría dudar si existe matrimonio entre los infieles porque no es completamente indisoluble, como es entre los fieles.”⁵⁸⁸

A partir de aquí Alonso tiene varios elementos que maneja al mismo tiempo, por un lado la naturaleza misma del matrimonio, preguntándose si le corresponde por esencia la indisolubilidad; por otro la condición que posee un matrimonio contraído y consumado entre personas legítimas, que es el estado de plenitud en la firmeza del vínculo, y al mismo tiempo se pregunta si después que Cristo ha promulgado con toda claridad la indisolubilidad, aún se pueda cuestionar si tal matrimonio es disoluble.

“Y en primer lugar se pregunta si acaso el matrimonio contraído y consumado entre personas legítimas es disoluble después de la ley dada por Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio.”⁵⁸⁹

Evidentemente está pensando en la disolución de un matrimonio contraído y consumado entre los infieles del Nuevo mundo en tanto que bajo las condiciones pertinentes ellos también son personas legítimas, es decir contraen un matrimonio firme y verdadero al mismo grado que lo es entre los fieles. Se trata pues de personas legítimas pues de lo contrario en la ilegitimidad estaría la razón de la disolución, que en realidad sería un reconocimiento de que nunca hubo verdadero matrimonio, pero no es el caso; en cambio lo que se plantea es la disolución de un matrimonio legítimo, pues según lo dicho sobre el matrimonio natural, en un

⁵⁸⁸ “*Nam ex hoc quod aliquando dissolui potest apud infideles, posset aliquis dubitare; utrum inter infideles sit matrimonium, cum non sit omnino indissolubile ut apud fideles.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 149.

⁵⁸⁹ “*Et primo quaeritur: Vtrum matrimonium infidelium contractum et consummatum inter legitimas personas sit dissolubile post legem datam a Christo de indissolubilitate matrimonii.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 149.

matrimonio legítimo no existe diferencia entre el de los fieles o el de los infieles: la indisolubilidad tendría que ser la misma para los dos.

Por ello pone en evidencia que no puede surgir diferencia alguna en los matrimonios porque los cónyuges sean o no infieles, pues la ley natural aplica por ser hombres.

“Pues si el verdadero matrimonio tiene en sí mismo la indisolubilidad, se sigue que si entre los infieles el matrimonio es verdadero (como dijimos), de ningún modo puede ser disuelto de manera más fácil que entre los fieles. Y si es disoluble entre los infieles de un modo distinto que entre los fieles, se prueba que no existe verdadero matrimonio entre los infieles, lo contrario de lo cual ya demostramos.”⁵⁹⁰

Se sintetiza la postura que inspira todo el *Speculum Coniugiorum*, la igualdad entre fieles e infieles con respecto al matrimonio natural. Si se ha comprendido que la indisolubilidad es parte esencial del matrimonio, – algo que queda expresado y promulgado con claridad como una ley instituida por Cristo –, no se puede establecer diferencia alguna en la firmeza del vínculo, pues tanto uno como otro son verdaderos matrimonios y por ello igualmente inquebrantables. Pero esto es lo que conviene dilucidar primero, si la indisolubilidad es propiedad inherente al matrimonio o no.⁵⁹¹ Queda claro que en el pensamiento alonsino, decir que el matrimonio de los naturales es distinto, es tanto como decir que no existe; al mismo tiempo se entiende también que, el matrimonio que le interesa y del que está hablando aquí no es el sacramental, sino el de derecho natural. Al mismo tiempo se refiere a aquella ley promulgada por Cristo, introduciendo un elemento de derecho divino positivo, y es que aunque se trate de fuentes distintas – derecho

⁵⁹⁰ “*Si enim indissolubilitatem habet in se uerum matrimonium, sequitur quod si inter infideles uerum est matrimonium (ut diximus) nullo modo amplius dissolui posse quam apud fideles. Et si dissolubile est apud infideles alio modo quam apud fideles, probatur non esse matrimonium uerum inter infideles, cuius contrarium ostendimus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 149. Afirma que esto se ha demostrado en el artículo 1º y 2º de esta parte, es decir de la segunda parte del *Speculum*.

⁵⁹¹ “Por lo cual será de gran importancia repetir brevemente de dónde obtiene el matrimonio la indisolubilidad, una vez conocidas estas cosas, ¿a partir de qué podemos entender quién puede disolverlo y de qué modo?; “*Quare opera pretium erit breuiter repetere, unde matrimonium habeat indissolubilitatem, ut ea cognita, et a quo intelligere possimus quis dissoluere possit et quomodo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, pp. 149 y 151.

natural y derecho divino positivo – ambas conforman la verdad sobre el matrimonio en el pensamiento alonsino, por ello no es inconveniente considerar que aunque la indisolubilidad tiene como fuente la ley dada por Cristo, es una ley que se aplica universalmente.

A partir de aquí en este artículo De la Vera Cruz afrontará otros aspectos de la relación entre indisolubilidad del matrimonio y ley natural. Le interesa sobre todo de dónde obtiene el matrimonio la indisolubilidad, y quién podría disolverlo y de qué modo.

Siguiendo con el esquema planteado por el fraile agustino, como primera conclusión afirma:

“La indisolubilidad en el matrimonio ya sea entre los fieles o entre los infieles no es de derecho natural, pero el hecho es que todos los que no la observan pecarían, porque se ha dejado de lado una ley que es de derecho divino evangélico porque Cristo prescribió y declaró la indisolubilidad.”⁵⁹²

En primer lugar concluye que la indisolubilidad matrimonial no es de derecho natural, y esto independientemente que sean fieles o infieles. No hace ya una distinción entre ley natural de primeros principios y segundos preceptos. Por otro lado afirma que quien no observa la indisolubilidad peca, pues es un precepto divino. El alcance de la ley de Cristo es universal y establece para aquellos que no la observan el pecado. Parece entenderse que Cristo ordena la indisolubilidad a todos los hombres, una cosa distinta es que subjetivamente el hombre peca, el pecado al que se refiere aquí es en el sentido material de la falta a un precepto, se conozca éste o no. Y no en el sentido de que a la persona pueda imputársele la responsabilidad de la falta. Alonso no acepta que los indígenas sean responsables, como ha tenido ocasión de establecer en otros artículos.

⁵⁹² “*Indissolubilitas in matrimonio siue apud fideles, siue apud infideles non est de iure naturae, sic quod omnes non obseruantes eam peccent, seclusa lege aliqua, sed est de iure Diuino Euangelico, Christo praecipiente et declarante indissolubilitatem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 151.

Conviene decir que de acuerdo a lo artículos anteriores Alonso ha sostenido que la indisolubilidad no es de primeros principios de derecho natural, pero sí de segundos preceptos. Ha dicho también que la indisolubilidad siendo de segundos preceptos, es también de derecho divino positivo. Sin embargo fue excusada por Moisés en la ley Antigua con la autoridad que le otorgó Dios. Y que al no atentar contra los primeros principios por no impedir el primer fin del matrimonio, sino el secundario que es la comunión de obras, es posible para algunos pueblos no conocerla sin culpa para ellos, por no saberlo debido a sus costumbres.

En cambio, en este artículo XXVIII afirma sin rodeos que la indisolubilidad no es de derecho natural, y a pesar de ello, quienes no la observan pecan en función de la ley divina positiva que tiene alcance universal, aunque vale decir, a quienes no la han conocido no les sea imputable.

Prueba estos dichos a partir de dos hechos, por un lado porque desde la creación del mundo, en la ley natural siempre existió el matrimonio, pero no la indisolubilidad.

“En efecto (como hemos dicho frecuentemente), antes de la venida de Cristo, en la ley natural y en la ley escrita y finalmente desde la creación del mundo, siempre existió el matrimonio⁵⁹³. Sin embargo no existió la indisolubilidad, como consta; por tanto no es de derecho natural. Pues no es creíble que tal indisolubilidad sea de derecho natural y que no se observe en aquel estadio. Se prueba lo asumido: porque el repudio (como hemos dicho) existió desde el principio mismo, y por el repudio se disolvía el matrimonio, y repudiando no pecaban, como antes hemos probado⁵⁹⁴. Por tanto, se sigue que la indisolubilidad no es de derecho natural, pues de otra manera o no se disolvería verdaderamente por el repudio, o si se disolviera no hubiese existido matrimonio entre los pueblos.”⁵⁹⁵

⁵⁹³ Cita a *Viguerius. in institutiones. Theo. cap. 16 §. 7.*

⁵⁹⁴ Se refiere a los artículos 10 y 11 de esta segunda parte.

⁵⁹⁵ “*Nam (ut saepe diximus) ante aduentum Christi in lege naturae et in lege scripta et tandem a creatione mundi, semper fuit matrimonium, tamen non fuit indissolubilitas, ut constat, ergo non est de iure naturae, non enim est credibile talem indissolubilitatem esse de iure naturae et quod in statu illo non seruaretur. Probatum assumptum: Quia repudium (ut diximus) fuit statim a principio, et per repudium dissoluebatur matrimonium, et repudiando non peccabant, ut supra probauimus. Sequitur*

Parece claro que fray Alonso está afrontando el asunto desde otra perspectiva e incluso contrario a lo que ha afirmado antes, aquí ya la indisolubilidad no es de derecho natural sin hacer la distinción de primeros preceptos y segundos, y la razón no es a partir de una consideración de los fines del matrimonio, sino a partir de que haya o no existido desde siempre. Parece que Alonso no considera el análisis más fino que distinguía primeros y segundos preceptos. En cambio afirma globalmente que lo que es de derecho natural está presente desde siempre, desde la creación del mundo, es decir existe desde siempre, es el caso del matrimonio. En cambio la indisolubilidad no estuvo presente desde siempre, es más consta que no existió en *aquel estadio*, – se refiere a todo el periodo antes de la venida de Cristo, que caracteriza como el periodo de la ley natural, de la ley escrita y en conjunto el periodo desde la creación del mundo –, en todo este lapso lo que existió fue el repudio y no la indisolubilidad. Por ello no es de derecho natural.

Fray Alonso plantea otra manera de investigar si algo es de derecho natural, como decíamos no desde el análisis de los fines, sino por lo que podríamos llamar su existencia natural o no. Esto supone que lo que es de derecho natural está efectivamente presente en todo periodo y lo que no lo es, puede no presentarse. Si de hecho no se presenta, es señal inequívoca de que no es de derecho natural. Es su discurso sobre la indisolubilidad, pues lo que existió es el repudio. El repudio practicado por los patriarcas y el pueblo judío no es una dispensa a la indisolubilidad, propiedad de segundos preceptos de derecho natural. El repudio simplemente existió desde el principio, y por ello la indisolubilidad no es de derecho natural.

Yendo al fondo del argumento, fray Alonso parece considerar únicamente que es de derecho natural lo que está presente siempre, en todas las etapas, lo que ha existido desde la creación del mundo. Con respecto al repudio podríamos objetar a fray Alonso si estuvo presente desde la creación del mundo, pues antes (en otro

ergo indissolubilitatem non esse ex iure naturae, alioquin uel non dissolueretur uere per repudium, uel si dissolueretur, nullum fuisset matrimonium inter Gentes, quorum utrumque falsum est.” Speculum Coniugiorum... , segunda parte, art. 28, p. 151.

artículo) también ha dicho que en la creación estuvo un designio original de Dios quien establece la indisolubilidad al decir “serán dos una sola carne”. Esto se resuelve esclareciendo aún más el concepto de ley natural, pues me parece que aquí prescinde de toda justificación bíblica, y sólo se fija en el hecho de que existiera o no matrimonio y repudio para saber si son de derecho natural o no lo son.

Me parece que las contradicciones se explican si se sostiene que aquí el concepto de ley natural ha cambiado, o mejor dicho se ha restringido al sentido fuerte de ley natural, a su sentido primario, es decir, a las características de los primeros principios de ley natural, conocidos por sí mismos, presentes en todo tiempo y lugar, invariables. Ha dejado de lado la consideración a aquellos segundos preceptos, que son cambiantes, que pueden no ser conocidos. ¿Por qué lo ha hecho? Quizá lo descubramos a lo largo del artículo y podamos dar alguna explicación.

La indisolubilidad no es de derecho natural, pues de serlo el matrimonio no podría ser disuelto por el repudio, pero el repudio existió desde siempre. O bien, si algún pueblo en algún tiempo disolviera el matrimonio, siendo la indisolubilidad una propiedad inherente, sería una manifestación de que no hubo matrimonio en ese pueblo. Considerada así, la carencia de indisolubilidad haría que se excluyera a muchos pueblos de una consideración positiva de su institución matrimonial. El fraile afirma que ambas cosas serían falsas, tanto que el repudio no hubiera disuelto el matrimonio, como que no hubiera existido matrimonio entre los pueblos que disolvían. Es un razonamiento lógico que partiría de la considerar la indisolubilidad propiedad esencial del matrimonio:

“En efecto, si la indisolubilidad procede de la esencia del matrimonio, cuando no hubiere esencia tampoco existe aquello de lo cual es esencia, así como cuando no existe el alma racional tampoco existe el hombre.”⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ “*Nam si indissolubilitas de essentia eius est, ubi non fuerit essentia, neque illud cuius essentia est, sicut ubi non erit anima rationalis, neque homo.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 151.

La segunda parte de la conclusión afirma que la única fuente de la indisolubilidad es la ley que dictó Cristo, por la cual no existe ninguna causa por la que se permita abandonar a la esposa, y afirma además que el matrimonio no se disuelve por el repudio, como se interpretaba antes en los tiempos del Antiguo Testamento. La indisolubilidad es una ley de derecho divino positivo cuya única fuente es el precepto de Cristo cuando dice “A lo que Dios unió, no lo separe el hombre.”⁵⁹⁷

En la segunda conclusión de este artículo fray Alonso comienza a matizar la afirmación tajante que en la primera había hecho, y desde el “no existe ninguna causa por la que se permita abandonar a la esposa”, transita a un “sería posible sólo si el mismo Cristo hubiera declarado que puede disolverse”. La fuente de esta especie de concesión es la misma que la fuente de la prohibición, por ello no habría contrariedad, pues si Cristo mismo decreta la indisolubilidad con la misma autoridad puede decretar algún caso de disolución.

“Si en algún caso el matrimonio legítimo se disuelve, ya sea entre los fieles ya sea entre los infieles, sólo es por la interpretación de las palabras de Cristo con las cuales él mismo, quien prescribió la indisolubilidad del matrimonio, declaró que puede disolverse.”⁵⁹⁸

Entonces es posible la disolución del matrimonio sólo si Cristo mismo lo hubiese decretado y esto puede ser manifiesto por la interpretación de sus palabras. Fray Alonso intentará probar la disolución en dos casos específicos, uno para los fieles por el *ingreso en religión* y otro entre los infieles en lo que se conoce como el *privilegio paulino*. En ambos casos se plantea una verdadera disolución a partir de la autoridad y – necesariamente – de las palabras de Cristo. Con respecto a los fieles existe una legislación definida al respecto y se expresa así en palabras de fray Alonso:

⁵⁹⁷ Cfr. *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153.

⁵⁹⁸ “*Si in aliquo casu matrimonium legitimum dissoluitur, siue sic apud fideles, siue apud infideles, solum est ex interpretatione uerborum Christi in quibus ipse, qui indissolubilitatem matrimonii praecepit, dissolui posse declarauit.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153.

“El matrimonio legítimo, contraído por palabras en el presente antes de la consumación entre los fieles, verdaderamente se disuelve al ingresar en religión, como se determina en el capítulo *Verum. Extra de conversione coniuga.*”⁵⁹⁹

Entre los fieles es posible disolver un matrimonio legítimamente contraído por palabras de presente y antes de la consumación, si alguno de los cónyuges ingresa en religión. En esta época se suele llamar a la profesión religiosa, ingreso en religión (*ingressum religionis*).⁶⁰⁰

En cambio con respecto a los infieles, la disolución es posible cuando alguno de ellos se ha convertido a la fe y el otro por este motivo no quiere cohabitar con él, o bien acepta cohabitar pero con sus acciones y conducta va contra los preceptos cristianos provocando una permanente ofensa a Dios que el recién convertido no debe compartir⁶⁰¹. O bien arrastrando al fiel al pecado. De esto existe también una

⁵⁹⁹ “*Matrimonium legitimum, per uerba de praesenti ante consummationem inter fideles contractum uere dissoluitur per ingressum religionis, ut determinatur in c. Verum. Extra de conversione coniuga.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153. Cfr. S. Thomas. (*Summa Theologiae*) 2. 2. q. 88.; & . in. 4. d. 38.

⁶⁰⁰ Otras expresiones frecuentes que quieren significar lo mismo son: *transire ad religionem, eligere monasterium, continentiam uovere*, por señalar algunas. Cfr. Cantelar Rodríguez, Francisco, “La indisolubilidad desde el s. XII hasta Trento”; en *El vínculo matrimonial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, p. 182.

⁶⁰¹ Es pertinente aclarar que uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio era la diferencia de religión, lo que es el casamiento de un fiel con un infiel y provoca que se quede sin efecto el matrimonio, es decir no sólo es ilegítimo, sino inválido, nulo. Existe el llamado *privilegio paulino*, pero este es otro caso, es decir se aplica para aquellos que ya eran cónyuges antes de la conversión. En palabras de Juan Ginés de Sepúlveda, contemporáneo a Vera Cruz se entiende: “También la diferencia de religión deja sin efecto el matrimonio, pues existe en contra un viejo precepto de Dios que reza como sigue: “No aceptes para tus hijos una esposa de entre las hijas de gentes de fuera, no sea que los conviertan a sus dioses”. Esdras, siguiendo este precepto, separó las uniones de este tipo que habían contraído los hijos de Israel con extranjeras. Y no sólo en el Antiguo Testamento hubo de ser observado éste, sino mucho más incluso en la ley evangélica, según el testimonio de Ambrosio y Agustín, uno de los cuales en el libro de los patriarcas, el otro en carta a Polento, aseguran que tales casamientos han de ser evitados por completo y que son impíos.” Sepúlveda, J. G., *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 8. En el mismo lugar refiere el Concilio Urbanense en el que se afirma que esta es una impiedad muy grande y la medida que debe tomarse es extrema “que sea separado, sin más, de la congregación y la celebración cristiana y de la comunión de la Iglesia.” Por ello vemos que no se trataba de una cosa menor, la excomunión es el castigo máximo. Sin embargo, Sepúlveda hace la siguiente aclaración basándose en la autoridad de Agustín: “si alguien, siendo cristiano, hubiese tomado esposa de una religión o secta extranjera; en efecto, a quienes eran cónyuges antes del cristianismo, si uno de los dos recibía el bautismo, les estaba permitido en la antigüedad o bien conservar a la mujer o al marido que perseveraba en su primitiva secta, si había esperanza en su futura piedad, según testimonio de Pablo, o bien rechazarlo si no era así.” (cfr. Agustín, *adult. Coniug.*, 1, 21, 25)

legislación establecida en los decretos de la Iglesia.⁶⁰² En la segunda conclusión fray Alonso no argumenta para probar estas disposiciones, pero sí da el fundamento de su visión sobre el poder nulo que tienen la Iglesia para dispensar en la ley de Cristo o si quiera cambiar algo de lo decretado por él. Otros autores a lo largo de la historia de la legislación eclesiástica no coinciden en ello. Si se disuelve el verdadero matrimonio es por una concesión de Dios.

“nadie puede dispensar en la ley de Cristo o cambiar algo, ni siquiera toda la Iglesia al mismo tiempo, como dijimos, sino solamente Cristo. Por tanto, cuando se disuelve el verdadero matrimonio será por concesión de Dios que hizo el matrimonio indisoluble.”⁶⁰³

Ni siquiera toda la Iglesia al mismo tiempo tiene la potestad de transformar en algún detalle aquello que Cristo ha legislado. La disolución está establecida por una concesión que Dios mismo otorga, por lo tanto habrá que buscar en las palabras de la Escritura el fundamento de tal permiso.

Comienza afrontando el tema en los fieles, y la cuestión no es sencilla. En pocas palabras fray Alonso enuncia a manera de tercera conclusión del artículo, la síntesis de su posición:

“Que el matrimonio rato no consumado, contraído entre fieles sólo se disuelve al ingresar en religión, pero que el matrimonio consumado de ningún modo se disuelva, está en las palabras de Cristo.”⁶⁰⁴

⁶⁰² “Y entre los infieles por la conversión de uno a la fe, si el otro no quiere cohabitar, o quiere cohabitar pero no sin ofensa al Creador, o sin esto: arrastrar al fiel al pecado mortal. Como es evidente en *Extra, de divortiis. cap. Quanto.*”; “*et inter infideles per conuersionem unius ad fidem, alio nolente cohabitare, uel non sine contumelia creatoris, uel sine hoc quod fidelem per trahat ad mortale, ut patet. Extra, de diuortiis. ca. Quanto*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153.

⁶⁰³ [...] “*tamen nullus potest in lege Christi dispensare, uel aliquid mutare, neque tota Ecclesia simul, ut diximus, nisi solus Christus. Ergo quandoquidem matrimonium uerum dissoluitur, erit per Dei concessionem, qui fecit matrimonium indissolubile.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153.

⁶⁰⁴ “*Quod matrimonium ratum non consummatum inter fideles contractum per ingressum religionis dissoluatur solum et quod consummatum nullo modo dissoluatur, habetur ex dictis Christi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 153.

Conviene aclarar la terminología propia del derecho canónico que es utilizada por fray Alonso para entender el significado de sus afirmaciones. El *matrimonio rato* es el matrimonio válido entre dos personas bautizadas y específicamente puede entenderse como todavía no consumado. Comúnmente se llama *rato* por oposición a *consumado* pero propiamente *rato* quiere decir «sacramental, recibido y aprobado como tal por la Iglesia: *Ecclesia eum ratum habet*»⁶⁰⁵; es pues el matrimonio válido. En cambio el matrimonio consumado es cuando “entre los cónyuges ha tenido lugar el acto conyugal, al que por su misma naturaleza se ordena el contrato matrimonial y por el que los cónyuges se hacen una sola carne.”⁶⁰⁶ El matrimonio consumado supone el matrimonio rato, es decir, supone el matrimonio válido ante la Iglesia, de lo contrario no se hablaría de matrimonio consumado sino solamente de una unión sexual pero no del acto propio de la vida conyugal, por el que los cónyuges se hacen una sola carne.

Ahora bien, se afirma que el matrimonio rato no consumado entre fieles se disuelve únicamente en el caso del ingreso en religión, en cambio tratándose del matrimonio consumado, éste no puede disolverse jamás. En realidad es ésta última parte de la conclusión lo que defenderá aquí, no tanto las razones para afirmar que se disuelve entrando en religión, sino el hecho de que un matrimonio

⁶⁰⁵ Cfr. *Matrimonio rato*, en Diccionario de Derecho Canónico, Corral Salvador, Carlos (Director) y Urteaga Embil, José María; 2ª edición, Universidad Pontificia de Comillas—Editorial Tecnos, Madrid, 2000. Este es sin duda el sentido que ha permanecido hasta hoy sobre el matrimonio rato, pero ha habido matices distintos que se han dado en épocas o autores: “En el Derecho Antiguo tuvo varios sentidos cambiantes. A veces significaba el matrimonio válido y lícito de los fieles, a veces sólo el matrimonio válido; otras el matrimonio inválido, pero celebrado según la forma de Trento. Es frecuente la fórmula «legítimos y ratos» (se encuentra p. e. en Graciano) para significar el matrimonio válido y lícito, mientras que el simplemente rato, no legítimo, se refiere al matrimonio válido pero ilícito.” Alonso de la Vera Cruz, no entra en la distinción entre matrimonios válidos y matrimonio lícitos, pues no está tocando el tema de los impedimentos aunque en otra parte de su obra lo hará. Por ello, aunque exista esta ambigüedad que está vigente en el siglo XVI, me parece que fray Alonso conserva el sentido originario del matrimonio rato, es decir, el matrimonio válido entre dos personas bautizadas, en este caso opuesto a consumado. Se trata también de una celebración del sacramento, en efecto, para el Diccionario de Derecho Canónico, “entre los buenos autores latinos *rato* es lo que es firme, estable, inconcuso y sólo goza de estos caracteres el matrimonio sacramental.” Por otro lado el sentido etimológico de rato, es aquello ratificado, aprobado, válido, esto es el matrimonio válido.

⁶⁰⁶ *Matrimonio consumado*, en Diccionario de Derecho Canónico, Corral Salvador, Carlos (Director) y Urteaga Embil, José María; 2ª edición, Universidad Pontificia de Comillas—Editorial Tecnos, Madrid, 2000.

consumado no pueda disolverse en ningún caso. En este punto Alonso se coincide con algunos pero también se distingue de otros pensadores importantes del momento.

La prueba se encuentra en las palabras de Cristo,

“Cristo en *Mateo* 19, mostrando la indisolubilidad del matrimonio dijo: “serán dos en una sola carne... Y así ya no son dos sino una sola carne. Por tanto a los que Dios unió no los separe el hombre.” En consecuencia, significó que aquella indisolubilidad es a causa de la unidad de la carne y esta unidad de la carne no existe sino por medio de la cópula carnal; por tanto Cristo, quiso determinar que el matrimonio consumado es indisoluble”⁶⁰⁷

Efectivamente, es una doctrina constante de la Iglesia el sostener que a través del acto conyugal, los esposos se hacen una sola carne. La consumación se realiza a través de la unión sexual, y ya que supone el matrimonio rato, se concluye que el matrimonio rato y consumado es el único absolutamente indisoluble,

“por tanto se sigue de las palabras de Cristo que tal indisolubilidad no existe en el matrimonio no consumado; por tanto puede disolverse y no por otra cosa sino porque esto se deduce a partir de las palabras de Cristo, y así lo entiende la Iglesia a la que corresponde aclarar el pensamiento de Cristo en la Escritura.”⁶⁰⁸

“Serán dos en una sola carne... y así no son dos sino una sola carne, y por ello lo que Dios unió que no lo separe el hombre”, estas palabras son la declaración

⁶⁰⁷ “*Christus Matth. 19. indissolubilitatem matrimonii ostendens, dixit: Erunt duo in carne una. Itaque iam non sunt duo, sed una caro. Quos ergo Deus coniungit, homo non separet. Significauit ergo illam indissolubilitatem esse propter unitatem carnis et haec unitas carnis non est nisi per carnalem copulam, ergo uoluit determinare Christus matrimonium consummatum esse indissolubile*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 155.

El texto completo de *Mateo* dice: “Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: «¿Le es lícito a uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?» Él respondió: «¿No habéis leído que el Creador, desde el principio, *los hizo varón y hembra*, y que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne?* De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre.»” (Mt, 19 3-6)

⁶⁰⁸ [...] “*sequitur ergo ex uerbis Christi talem indissolubilitatem non esse in matrimonio non consummato, ergo dissolui potest, et non ob aliud nisi quia ex uerbis Christi id colligit et intelligit Ecclesia, ad quam pertinet declarare mentem Christi in scriptura.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 155.

categoría de la indisolubilidad conyugal que ciertamente aparece ligada a la unión de la carne, que hace a los cónyuges uno solo, es por ello que Cristo quiso determinar que el matrimonio consumado sea indisoluble, y de ahí se deduce que cuando no existe esa unión carnal, no existirá tampoco la indisolubilidad. Por ello sólo el matrimonio consumado es indisoluble, y el que aún no haya sido consumado, puede disolverse. Esto se deriva de las palabras de Cristo, y claramente afirma que así lo interpreta la Iglesia, quien es la encargada de aclarar el sentido de las palabras y el pensamiento de Cristo en las Escrituras. Se apoya en la autoridad de Alejandro III, papa, quien sostiene esta misma posición.

En el pasaje de Mateo, existe una excepción a la indisolubilidad del matrimonio que a lo largo de la historia no fue fácil de interpretar, y es la cláusula restrictiva de la indisolubilidad en boca de Jesús por la que el adulterio puede ser causa de un repudio al parecer lícito.⁶⁰⁹ Alonso de la Vera Cruz utiliza claramente esta restricción y la toma como verdadera en el sentido natural que tiene, es decir tomando al adulterio como un motivo justificado para el repudio. Sin embargo el contraste con otros puntos del Evangelio en el que se prohíbe claramente un segundo matrimonio hizo que fuera interpretado en su mayoría como una posibilidad de repudio, es decir de separación, pero no como el permiso que hiciera lícito volver a casarse.

De cualquier manera, fray Alonso no se detiene en este debate pues lo que le interesa es la disolución de matrimonio por ingreso en religión, ello no es solamente una separación, sino la disolución de un matrimonio real, rato y no consumado, el debate anterior lo toca solo tangencialmente. De esta manera se apoya otra vez en Alejandro III quien afirma que no es lícito abandonar a la mujer cuando el matrimonio se ha consumado por la cópula carnal, y esto se entiende a partir de las palabras de Cristo.⁶¹⁰ El énfasis principal de esta argumentación es

⁶⁰⁹ Solo está presente en Mateo 19,9; mientras que en los textos paralelos Mc 10, 11s; Lc 16,18 y 1Co 7,10s no se presenta y se sostiene la indisolubilidad del matrimonio, de tal manera que ni el hombre ni la mujer casados pueden volver a contraer un nuevo matrimonio ninguna circunstancia.

⁶¹⁰ "lo mismo en el capítulo *Ex publico, eo dem ti.*, cuando dice con razón que el Señor en el Evangelio dice que no es lícito al varón, salvo por causa de fornicación de su mujer, abandonarla,

precisamente éste, que la autoridad a partir de la cual la Iglesia decreta que el matrimonio consumado es indisoluble, se encuentra en las palabras de Cristo, en cambio siguiendo esto mismo, el no consumado en algún caso es disoluble. La Iglesia nunca hubiera podido declarar esto, de no encontrarse implícito en las palabras de Cristo.

“Y si no fuese por la interpretación de la Sagrada Palabra, cuando manifiesta que el matrimonio consumado es indisoluble y el no consumado como disoluble en algún caso, la Iglesia nunca hubiese decretado que es disoluble por ingresar en religión, porque de ningún modo puede definir algo contra el precepto de Cristo; pero de las palabras del mismo Cristo entendió que puede ser disuelto el matrimonio no consumado.”⁶¹¹

Al argumento, sin embargo, le falta el razonamiento por el cual se demuestre que es un motivo válido el ingreso en religión para disolver el matrimonio. Esto fray Alonso no lo demuestra, e igualmente transcurre la argumentación considerando que el ingreso en religión disuelve el matrimonio rato no consumado y sobre qué bases lo hace. Para entender este motivo de disolución no basta considerar la superior jerarquía de la castidad frente al estado matrimonial, suponiendo que por ello no fuera necesario justificar el abandono de un estado inferior para ingresar a uno superior, disolviendo el matrimonio rato y dejando al cónyuge abandonado en la posibilidad de contraer una nueva unión.

En cambio si el matrimonio es consumado, no habrá poder eclesiástico que lo pueda disolver, “ni toda la Iglesia junta” dice Alonso, pues ya no son dos sino uno

ahí debe entenderse según la interpretación de la Sagrada Palabra en relación con aquellos cuyo matrimonio ha sido consumado por la cópula carnal.”; *“Et idem in c. Ex publico. eodem ti. dicens. Sane quod Dominus in euangelio dicit, non licere uiro nisi ob causam fornicationis uxorem suam dimittere, intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquii de his, quorum matrimonium est carnali copula consummatum.”* *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 155.

⁶¹¹ *“Et si non esset ex interpretatione sacri eloquii, indissolubile manifestans consummatum matrimonium et solubile in aliquo casu non consummatum, numquam Ecclesia decreuisset dissolui per ingressum religionis, quia nullo modo posset aliquid contra Christi praeceptum definire; sed ex uerbis ipsius Christi intellexit dissolui posse matrimonium non consummatum.”* *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 155.

solo y seguirá así aunque se separaran y el cónyuge ilícitamente entrara a un monasterio.⁶¹²

El único caso posible de disolución – de matrimonio consumado – es el que Cristo mismo ha señalado,

“Por ello se considera que de ningún modo el matrimonio se disuelve a no ser en el caso en que Cristo ha insinuado que debe disolverse, por medio de sus palabras o por alguna revelación hecha.”⁶¹³

Se refiere sin duda al adulterio, disolución que acepta de forma pacífica, sin hacer ninguna mención a debate alguno, con lo cual manifiesta que en su tiempo no estaba en discusión.⁶¹⁴

⁶¹² “Y porque entendió [la Iglesia] por las palabras de Cristo que el consumado no puede ser disuelto al ingresar en religión, declaró lo que es evidente porque, aunque el otro cónyuge entrara a un monasterio y hubiera profesado, no se disuelve el matrimonio.” *“Et quia intellexit per uerba Christi consummatum, non posse dissolui per ingressum religionis, declarauit ut patet, quia licet intrauerit alter coniugum monasterium et professus fuerit non soluitur matrimonium.” Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

Sin embargo aún en esto existen matices frente a los cuales no existe una única posición, y fray Alonso de alguna manera lo deja ver, pues cita diversos decretos que contienen algunas diferencias, por ejemplo en *Extra, de conversione coniugatorum.cap. Verum, Et cap. Uxoratus*, dice que no está permitido a uno sin la licencia del otro entrar al monasterio, porque si ingresara, incluso con licencia, no se disuelve el matrimonio. Aquí lo principal que es la no disolución del matrimonio se mantiene, aunque se introduce la posibilidad de ingresar en religión con la licencia del cónyuge. En el capítulo *Ex parte tua.de conuer.coniuga*, donde se dice esto mismo, que el matrimonio que se contrae entre legítimas personas, para el presente, mientras vivan, en ningún caso puede ser disuelto, aunque uno de los fieles se hiciera hereje o incluso volviera a casarse, a no ser – esta es una aclaración nueva –, que sucediera de otra manera por revelación divina que supera toda ley. Cfr. *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

⁶¹³ *“Ex hoc habetur nullo modo matrimonium dissolui, nisi in casu quo Christus insinuauit dissoluendum, ex uerbis, uel reuelatione facta.” Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

⁶¹⁴ En la edición de 1572 añade una referencia a Miguel de Medina, en su *De caelibato* con el que va confrontado toda su obra, en este caso se aparta de la opinión de Medina, quien sostiene que el matrimonio rato no consumado se disuelve por medio del ingreso en religión, a partir solamente de una consideración de derecho humano, sin tener que fundamentarlo en las palabras de Cristo. Con ello Medina podría estar manifestando una mayor inclinación a resolver las controversias desde una consideración más humana. Fray Alonso refiere la posición pero más adelante quedará claro que no es la suya aunque ahora no lo diga. Parece ser que a Medina lo trata con mucho cuidado, pues fue la autoridad española en el Concilio de Trento. *“Etsi Michael de Medina in suo de coelibatu, li. 5. cap. 87. probare contendit dissolui matrimonium ratum non consummatum per ingressum religionis solum iure humano. Vide ibi.” Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

La manera de expresar la potestad del Papa para disolver el matrimonio rato no consumado, es bastante más firme en los documentos eclesiásticos que la utilizada por fray Alonso quien enfatiza que el poder proviene únicamente de las palabras que profirió Cristo y que ciertamente la Iglesia tiene la tarea interpretarlas, en cambio en los textos eclesiásticos las expresiones son fundadas en la autoridad de los sumos Pontífices que ocupan el lugar de Dios:

“Y porque ha sido hecho por algunos quienes tuvieron solamente esposas para el presente y todavía no las habían conocido de manera carnal, ingresando en religión, los que son citados en el *capi. Verum. Et capi. Ex parte tua*, donde se dice que los sumos Pontífices, colocados en el lugar de Dios, concedores de la voluntad de Dios, declararon por la intención de Cristo que entre fieles se disuelve el matrimonio rato que no fue consumado solamente por ingreso en religión, pero en el matrimonio consumado no.”⁶¹⁵

Estas expresiones son propiamente citas de las decretales.

Efectivamente el argumento a partir del cual se afirma que por ingreso en religión el matrimonio rato se disuelve, parte de un texto de la Escritura, y que más adelante fray Alonso cita para descalificar la posición de Erasmo de Rotterdam. Antes de dar el elenco de autores en pro y en contra de esta interpretación, conviene aclarar ya de qué se trata esta doctrina que Alonso no se detiene a exponer, seguramente porque todos la conocían suficientemente. Se basa pues en lo dicho por San Pablo en la Epístola a los Romanos, en donde haciendo un paralelismo entre la mujer casada que está ligada por la ley a su marido mientras éste vive pero cuando muere queda libre de la ley, así la nueva vida cristiana es un morir respecto de la ley antigua, para fructificar en Dios.⁶¹⁶

⁶¹⁵ “*At quia factum est a quibusdam, qui solum habuerunt sponsas de praesenti et nondum cognouerant eas carnaliter, transeundo ad religionem, qui allegantur in capi. Verum. Et capi. Ex parte tua. ubi summi pontifices in loco Dei positi, cognoscentes uoluntatem Dei, declarauerunt ex intentione Christi¹⁸⁵ fuisse matrimonium ratum non consummatum solui, solum per ingressum religionis inter fideles consummatum autem non.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

⁶¹⁶ “¿O es que ignoran, hermanos, – hablo a quienes entienden de leyes – que la ley no domina sobre el hombre sino mientras vive? Así, la mujer casada está obligada por la ley a su marido mientras éste vive; mas, una vez muerto el marido, se ve libre de la ley del marido. Por eso,

A partir de las palabras del Apóstol, se interpretó por la Iglesia, la posibilidad de morir a la vida del mundo, liberándose del vínculo matrimonial. Recurrimos una vez más a una explicación de este punto en Ginés de Sepúlveda, pues de manera sintética expone las razones de esta doctrina:

“En efecto, al acaecer la muerte de uno de los dos, la persona que sobrevive es liberada del vínculo conyugal y no se le prohíbe aceptar otras nupcias, según Pablo. Pues bien, que hay una doble muerte, lo han transmitido los hombres religiosos: la natural, que es la separación entre el alma y el cuerpo, y la espiritual, cuando alguien que se ha consagrado a la religión emigra de la vida común y mundana a la espiritual, y, por así decir, nace a Dios; por ello decretaron los santos padres que el matrimonio se disolviera también por profesión de religión.”⁶¹⁷

Una vez aclarada la razón de esta disolución a través de Sepúlveda, que en este punto es afín a Vera Cruz, es claro que es “a partir de las palabras de Cristo”, a partir de lo dicho en la Escritura, o mejor dicho de la interpretación de la Escritura, que se sostiene el único caso de disolución.

A continuación el fraile hace un elenco de las posiciones opuestas a su pensamiento, en primer lugar de aquellos que se equivocaron al extralimitar la potestad papal creyendo que tenía facultad de disolver también los matrimonios consumados, ellos son Socino, Decio, Jerónimo y Lofredo, esto es un error a partir

mientras vive el marido, será llamada adúltera si se une a otro hombre; pero si muere el marido, queda libre de la ley, de forma que no es adúltera si se une a otro. Así pues, hermanos míos, también ustedes quedaron muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro: a aquel que resucitó de entre los muertos, a fin de que diéramos frutos para Dios. Porque, cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte. Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos según un espíritu nuevo y no según un código anticuado.” Rom 7, 1-6.

⁶¹⁷ Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 24, 1-2. Todavía precisa Sepúlveda en qué casos se permite que uno de los cónyuges transite en religión, son solamente tres: 1. Si el otro cónyuge es culpable de adulterio, 2. Si el otro cónyuge da su consentimiento, independientemente de que él también entre en religión, o se quede en el mundo si bien con un cierto compromiso de vivir la continencia, 3. Mientras el matrimonio no fuese consumado con el acto secual, y en este caso se le permite a lque continúa la vida seglar contraer nupcias, y sólo en este caso. Claramente es este último caso el que a fray Alonso le interesa, pues se trata de una verdadera disolución.

de las palabras de Cristo.⁶¹⁸ Adiciona en la edición complutense de 1572 las referencias a otros autores que también han errado, en primer lugar señala el error de Erasmo, quien niega que el matrimonio rato no consumado se disuelva por ingreso en religión⁶¹⁹; además de otros dos autores que cita, Francisco Torrence y Enrique de Gaudano, que con algunas variantes dicen lo mismo. Torrence parece decir⁶²⁰ que el matrimonio rato no consumado no se dirime por ingreso en religión, pues las personas que se unieron en matrimonio para después cambiarse a la vida religiosa, más bien parece que nunca consintieron realmente en el matrimonio, eso es lo que según Torrence la Iglesia y el Pontífice juzgan cuando disuelven un matrimonio, en realidad no hubo consentimiento, esto solamente en el caso que no haya sido consumado. El error del doctor Enrique – según fray Alonso –, es afirmar que siempre se mantiene el vínculo, sin embargo la esposa que queda en el siglo – en el ejemplo alonsino y en lo común de la época, pues muy seguramente eran los varones los que podían decidir “entrar en religión” y dejar a la esposa, el que lo hiciera la mujer nos suena al menos difícil y menos común, lo muestra quizá el que Alonso ejemplifique con la esposa que queda en el siglo – puede tomar a otro esposo, y aunque tendría dos esposos legítimos vivos, lo salva el hecho que uno sería carnal y el otro espiritual, esto según Enrique de Gaudano. Alonso está en contra de esta interpretación, en cambio sostiene que el matrimonio rato no consumado se disuelve realmente sólo en el caso de ingreso en religión. Sin embargo se ha dado una definición al respecto en el Concilio de Trento.

⁶¹⁸ “Sobre lo cual Socino, en el *consilio.28. volumi.1.*, y Decio en el *c.Quae in Ecclesiarum. de constitutio.*, y Jerónimo en *Grat.con.1.volu.2.*, y Lofredo en *consi.50.*, se equivocaron al decir que también el matrimonio consumado puede ser disuelto por el Papa, como hemos tratado en esta segunda parte, al final del artículo 8.”; “*In quo Socinus consilio. 28. uolumi. 1. et Decius in. c. Quae in Ecclesiarum. de constitutio. et Hierony. Grat. con. 1. uolu. 2. et Lofredus, consi. 50. errauerunt, dicentes etiam consummatum per Papam posse dissolui, ut alias tetigimus in hac. 2. p. art. 8. in fine.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, pp. 157-159.

⁶¹⁹ Es aquí que se presenta la referencia en el margen al texto clave de la Epístola a los Romanos, capítulo 7. Por lo que tendríamos que interpretar: Erasmo niega que tal deba ser la interpretación a partir de lo dicho en ese texto.

⁶²⁰ En su lib. de. 6. synodo.

De la Vera Cruz se ubica entre dos posiciones extremas, y en realidad se trata de la potestad papal y de la misma autoridad de la Iglesia, por un lado están por ejemplo Erasmo, Francisco Torrence y Enrique de Gaudano, que niegan que haya potestad papal de disolver un matrimonio rato no consumado por ingreso en religión, el más extremo es Erasmo quien directamente lo niega. Los otros dos piensan en soluciones diversas pero manteniendo la indisolubilidad, quizá el más moderado a mi juicio sea Torrence quien pone en duda que haya verdadero consentimiento matrimonial para luego optar por la austeridad de la vida religiosa antes de la consumación del matrimonio. Gaudano en cambio propone una solución a propósito bastante extraña en esta idea de los dos esposos. La otra posición la tendrían Socino, Decio, Jerónimo y Lofredo que en el otro extremo afirman que el Papa puede disolver el matrimonio consumado.

En cambio fray Alonso pone como verdadera la posición de “todos los teólogos”, – señalando la importante excepción de Cayetano, Silvestre y Catarino, curiosamente contemporáneos entre sí y los tres dominicos – a excepción de ellos, afirma con todos los teólogos que no es la dispensa del Pontífice la que disuelve el matrimonio rato no consumado, sino el ingreso al estado de religión.

“el Sumo Pontífice no puede dispensar en el matrimonio rato aunque no hubiera sido consumado, porque solamente puede ser disuelto por ingresar a un estado de religión y no por dispensa del pontífice.”⁶²¹

Ciertamente, si fuera por la potestad del Pontífice en principio no se ve el impedimento para que por otros motivos también por su potestad pudiera disolver el mismo matrimonio rato no consumado, pero no es así. Tal matrimonio solo se disuelve por el ingreso a la vida religiosa y no por la facultad del Papa. Hablando específicamente de las facultades del Pontífice nuestro fraile sostiene que la figura del Papa no es diversa de la del Obispo cuando éste actúa en su diócesis, la única diferencia es que el Papa tiene una jurisdicción mundial o mejor dicho *universal* –

⁶²¹ [...] “*summum Pontificem non posse dispensare in matrimonio rato, etiam si non fuerit consummatum, quia solum dissolui potest per ingressum religionis et non per dispensationem Pontificis.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 159.

usando el término alonsino –, debido a esto, es absurdo atribuirle un poder distinto o de otra naturaleza del que el Obispo ejerce en su diócesis.

“Y ciertamente si el Papa pudiera dispensar, ¿por qué el obispo no podría en su propia diócesis, cuando no esté en interdicto? Pues todas las cosas que el Papa puede en el universo, las puede el Obispo en su propia diócesis, salvo que esté en interdicto.”⁶²²

Las autoridades en las que se apoya son Vitoria, Domingo de Soto y Nicolás de Cusa para sostener una limitación tan clara en la autoridad pontificia.

“También porque esto está en el derecho natural y divino, así tienen el maestro Vitoria y Soto, *de iu. et iu. li. 10. q. 1. art. 13*, y antes de ellos el cardenal Nicolás de Cusa *li. 2. de Concordantia catholica. c. 3*, y el Abulense, *Matth. 16. q. 87*. En relación con esto está el texto del Papa Anacleto, d. 21, *cap. In Nouo.*, acerca de lo cual nosotros consultemos a Pablo en la Epístola a los Romanos.”⁶²³

En el contexto de estas declaraciones están los debates conciliaristas, Nicolás de Cusa que vive un siglo antes (1401-1464) sostiene la superioridad del Concilio sobre el Papa, pero después en 1437 cambia su posición apoyando al Papa. Vitoria y Soto son las fuentes del pensamiento moderado de fray Alonso, por otro lado contrapuesto al del Cardenal Cayetano.

Ahora bien, en la cuarta conclusión de este artículo fray Alonso se ocupa de los infieles. El caso podría parecer distinto al de los fieles en el sentido que éstos se rigen por las palabras de Cristo y los infieles no, incluso esperaríamos que en este punto se tocara el tema desde la ley natural y sin embargo no es así, es pensado y abordado desde las mismas Escrituras, lo cual manifiesta que se trata, no ya del matrimonio de los infieles en su genitalidad sino del matrimonio de los infieles

⁶²² “*Et quidem si posset Papa dispensare, quare et Episcopus non posset in sua dioecesi, cum non sit ei interdictum? Nam omnia quae potest Papa in uniuerso, potest Episcopus in sua dioecesi, nisi sit ei interdictum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 159.

⁶²³ “*Et hoc stando in iure naturali et Diuino. Sic magister Victo. et Soto de iu. et iu. li. 10. q. 1. art. 13. 190 Et ante illos Nicolaus de Cusa cardinalis li. 2. de Concordantia catholica. c. 3. Et Abule. Matth. 16. q. 87. Ad quod est textus Anacleti Papae. d. 23. cap. In nouo. De quo nos super Paulum ad Romanos.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 159.

considerándolo para ser incorporado a un régimen cristiano, así se entiende que la Iglesia juzgue y tenga jurisdicción sobre el matrimonio de los infieles.

“El matrimonio legítimo, verdadero y consumado de los infieles puede disolverse en los tres casos expuestos en la *Primera Epístola de los Corintios*, 7. La Iglesia considera que ésa es la intención de Cristo cuando habla por medio de su Apóstol.”⁶²⁴

Evidentemente se trata de disolver, no un matrimonio rato pues esta categoría le correspondería al matrimonio celebrado ante la Iglesia, es decir “ratificado” por ella, pero sí se trata de disolver un matrimonio legítimo, verdadero y consumado, esto es, un matrimonio natural. Ya antes ha dicho que la indisolubilidad dictada por Cristo aplica de manera universal. Por ello, dentro de la mentalidad cristiana del siglo XVI, es pertinente para la Iglesia plantearse los casos en los que podría disolverse el matrimonio natural de los infieles, pues el dictamen de Cristo alcanza a todos por ser el legislador universal, único con una potestad de esta naturaleza, y esto la Iglesia debe respetarlo. Son entonces, dispensas que el mismo Cristo, a través de Pablo, habría otorgado para disolver el matrimonio consumado de los infieles únicamente en tres casos. De la Vera Cruz afirma, tal como lo hizo también entre los fieles, que la Iglesia considera que la disolución del matrimonio en esos tres casos es la intención de Cristo cuando habla por medio de Pablo y por ello ha legislado en ese sentido. Es decir, aquí también se reitera que

“si verdaderamente se disuelve el matrimonio no es por precepto de la Iglesia sino por dispensa de Dios.”⁶²⁵

La argumentación de fray Alonso se apoya evidentemente en el principio de que solamente quien tiene la potestad de promulgar una ley tiene al mismo tiempo la potestad de exonerar de ella, por ello,

⁶²⁴ “*Infidelium matrimonium legitimum, uerum et consummatum dissolui posse in tribus casibus positus. 1. Cor. 7. habet Ecclesia ex intentione Christi loquentis per Apostolum suum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 161.

⁶²⁵ “*Sequitur ergo quod si uere dissoluitur matrimonium, non est per Ecclesiae praeceptum, sed per Dei dispensationem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 161.

“Sólo puede disolver el matrimonio verdadero, legítimo y consumado, aquél que presentó la ley de su indisolubilidad, pero solamente Dios la dio, como dijimos en la primera conclusión, por tanto sólo él mismo puede disolver. Pero la Iglesia declara que se disuelve en aquellos casos, y verdaderamente se disuelve. Se sigue que ello es por las palabras de Cristo que por sí mismo o por medio de su Apóstol declaró o dispensó en tal indisolubilidad. De otra manera, a no ser por las palabras de Cristo o de los apóstoles la Iglesia considera que ella misma no puede disolver el matrimonio una vez que fue contraído entre legítimas personas.”⁶²⁶

Lo que se está afirmando es que la Iglesia por sí misma no tiene autoridad, más que aquella que Cristo le ha conferido, no puede pues cambiar nada del sentido que Dios ha dado a sus leyes y palabras, no es ella la que dispensa sino Cristo; sin embargo es la que tiene el encargo de esclarecer el sentido de las palabras de Cristo. Ante estas diáfanas afirmaciones contrasta la realidad histórica que el mismo fray Alonso está reportando: un mosaico de opiniones diversas, contrastadas y opuestas, que nos permiten entender que las legislaciones eclesiásticas a pesar de considerarse a sí mismas como reflejo de la voluntad de Cristo y por ello inamovibles, se han desarrollado a través del curso normal de los acontecimientos humanos, a través de un largo proceso de reflexión que ha hecho surgir y discernir desde opiniones contrarias. La postura alonsina es muy acorde con su visión de los límites de la potestad pontificia y del papel de la Iglesia: la Iglesia misma considera que ella misma no puede disolver el matrimonio una vez que fue contraído entre legítimas personas.

Señala todavía la opinión muy apreciada de Juan Andrés (1270-1348), llamado nada menos que “Padre de los canonistas”, canonista italiano del siglo XIV, glosador del derecho. La importancia de Juan Andrés lo hace ser considerado uno de los más autorizados representantes del derecho canónico clásico junto al

⁶²⁶ “*Ille solus potest matrimonium uerum, legitimum et consummatum dissoluere, qui legem dedit de eius indissolubilitate, sed solus Deus dedit eam, ut diximus in prima conclusione, ergo solus ipse potest dissoluere. At Ecclesia declarat dissolui in illis casibus et uere dissoluitur. Sequitur illud esse ex Christi uerbis, per se, uel per Apostolorum declarantem, seu dispensantem in tali indissolubilitate. Alioquin, nisi ex Christi, uel Apostolorum uerbis haberet Ecclesia, non posset ipsa dissoluere matrimonium quod semel fuit contractum inter legítimas personas.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 161.

Hostiense (1202-1271), Inocencio IV y más tarde el Panormitano (1389-1453), y sin embargo nuestro fraile señala su discrepancia con él, Juan Andrés

“fue engañado por la doctrina en el *c. Quod votum.de voto, & voti redemp.in.6*, quien asegura que el Papa puede instituir que por un segundo matrimonio consumado se irrite el primer matrimonio rato no consumado;”⁶²⁷

Según Juan Andrés el Papa tendría la potestad para establecer que un segundo matrimonio *irrite* el primer matrimonio cuando este es rato y no consumado. *Irritetur* que es la expresión utilizada por Alonso, significa en primer lugar irritar, excitar, estimular. Sin embargo existe también como *irritum* que procede de *in* y *ratus*, es decir, la negación de lo ratificado, algo que no cuenta, no válido, nulo o inútil. Por ello, una interpretación más acorde con este pasaje de Alonso es mostrar que según al Padre de los Canonistas, el Papa por su potestad podría decretar que un segundo matrimonio antes de la consumación podría hacer nulo un primer matrimonio, y que esta opinión es equivocada. El error lo continúa otro gran canonista, el Panormita, o también el Abad Panormitano, cuyo nombre era Nicolás Tudeschis, sostuvo en cuanto a la potestad del Papa, ideas moderadamente conciliaristas, sin embargo en cuanto al matrimonio sigue a Juan Andrés, sosteniendo que un nuevo matrimonio consumado, disuelve el anterior no consumado. Alonso afirma una vez más que si en el caso de ingreso en religión se disuelve el matrimonio, es únicamente porque Cristo así lo dispuso, y no por la potestad del Papa, por lo tanto la Iglesia no tiene la autoridad para agregar otros casos en los que disolver el matrimonio. En ello el Panormita se equivoca.

Alonso de la Vera Cruz procede a citar el célebre pasaje de la Primera Carta a los Corintios en el que se expresa lo que se conoce como el *privilegio paulino*. La cita, aunque diga él que son sus palabras, no es textual. Es llamativo que existan algunas diferencias importantes, se sabe que estos hombres del siglo XVI habituados a ejercitar la memoria en los estudios, citaban muchas veces los textos

⁶²⁷ “*In quo deceptus est loa. An. alias pater canonistarum dictus, ob doctrinam in. c. Quod uotum, de uoto et uoti redem p. in. 6. qui asserit, posse Papam instituere quod per secundum matrimonium consummatum irritetur primum ratum non consummatum.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 161.

aprendidos pero inevitablemente introducían algunas variantes al no tener frente a sus ojos el texto. Es imposible suponer que el texto bíblico no estuviera al alcance de un fraile como Alonso de la Vera Cruz al momento de redactar el *Speculum*, por lo que debemos suponer más bien que era ese el estilo para citar, de memoria, y atendiendo más al significado global del texto que a una precisión científica en las palabras. Las diferencias no son muchas, pero son significativas, veamos si son decisivas para el curso del pensamiento. Nuestro fraile señala:

“Y para entender correctamente a Pablo pongamos sus palabras textuales: “si algún hermano tiene una esposa infiel y ésta consiente en cohabitar, no la rechace y si alguna mujer tiene un esposo infiel y éste consiente en habitar con ella, no lo rechace, pues el marido infiel es santificado por la mujer fiel y la mujer infiel se santifica por el esposo fiel. Pero si el fiel se separa, que se separe. Pues el hermano no está sometido a la servidumbre, ni la hermana del mismo modo”⁶²⁸.

En la traducción se ha añadido *textuales* al original *sus palabras*, sin embargo ya hemos aclarado que aunque es una cita, no es exacta⁶²⁹. Alonso suprime un enunciado del texto bíblico referido a los hijos pero que aquí no pone quizá porque no tiene relevancia para el argumento – “de otro modo, vuestros hijos serían impuros, mas ahora son santos” –, y también hay una variación pues en el texto bíblico se lee “Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en

⁶²⁸ “*Et pro debita intelligentia Pauli in medio proponamus eius uerba. Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo non dimittat illam. Et si qua mulier habet uirum infidelem et hic consentit habitare cum illa, non dimittat uirum. Sanctificatus est enim uir infidelis per mulierem fidelem et sanctificata est mulier infidelis per uirum fidelem {...}. Quod si fidelis discedit, discedat. Non enim seruituti subiectus est frater, aut soror in huiusmodi. Haec ibi Beatus Paulus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 163.

⁶²⁹ Transcribimos los dos textos:

“En cuanto a lo demás, digo yo, no el Señor: Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no la despida. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no le despida. Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente. De otro modo, vuestros hijos serían impuros, mas ahora son santos. Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en ese caso el hermano o la hermana no están ligados: para vivir en paz os llamó el Señor.” 1Cor 7,12-15. (Según la crítica textual y la interpretación de la Sagrada Biblia, llamada Biblia de Jerusalén, nueva edición, publicada en francés por les Éditions du Cerf, Paris, 1973, bajo la Dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén, traducida al español en la Editorial Española Desclee de Brouwer, 1975.)

ese caso el hermano o la hermana no están ligados: para vivir en paz os llamó el Señor.” (1 Co 7, 15), él en cambio habla del fiel que quiere separarse y no del infiel; además lo que hoy día se traduce como “no estar ligados”, entonces se traducía literalmente “no estar sometidos a la servidumbre”. El concepto es distinto aunque en cierto sentido puedan ser equivalente; veremos en las próximas líneas lo que se entiende por este no estar sometido a servidumbre del cristiano según el pensamiento de De la Vera Cruz. En resumen se puede afirmar que el matrimonio legítimo y consumado entre infieles se disuelve en los tres casos a los que el texto se refiere, y según dice, en este punto específico, existe unanimidad.

El primero de estos tres casos es cuando uno de los infieles se convierte y el infiel simplemente no quiere cohabitar con el fiel, entonces – dice fray Alonso –,

“el fiel puede tomar a otra como esposa y el matrimonio se disuelve, porque San Pablo dice: «si no quiere cohabitar y se aparta, que se aparte. Pues el hermano o la hermana no están sometidos a la servidumbre», luego si el fiel no está sometido a la servidumbre y si el infiel se aparta y no quiere cohabitar, el matrimonio se disuelve y el fiel puede tomar a otra como esposa. De otra manera: si el fiel no pudiera tomar a otra, estaría ciertamente sometido a la servidumbre. Sin duda sería una gran servidumbre, si necesariamente debiera seguir una voluntad ajena ya fuera justa o injusta, porque el fiel estaría obligado (rechazándolo el infiel) a observar la continencia.”⁶³⁰

Según este texto, parece ser que hay un error – quizá en la edición o de autoría del mismo fraile – pues antes citando las palabras de Pablo dice “pero si el fiel se separa, que se separe”, y sin embargo, aquí es el infiel que se aparta y es quien no quiere cohabitar, esto nos hace pensar que antes efectivamente hay un error cuando fray Alonso pone en el fiel la iniciativa de no querer cohabitar. Aparte de

⁶³⁰ [...] “*tunc fidelis potest aliam ducere et dissoluitur matrimonium, quia Beatus Paulus dicit: Si non uult cohabitare, et descendit, discedat. Non enim seruituti subiectus est frater, uel soror. Si ergo non est seruituti subiectus fidelis, si infidelis discedit et nolit cohabitare, matrimonium dissoluitur et fidelis potest aliam ducere. Alioquin, si non posset aliam ducere fidelis, esset quidem seruituti subiectus. Magna profecto seruitus esset. Si necessario deberet sequi alienam uoluntatem, siue iustam siue iniustam, quia fidelis teneretur (infideli recedente) continentiam seruare.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 165.

este detalle en el texto alonsino, se hace patente que el llamado *privilegio paulino* es una interpretación de un texto más acotado en cuanto a las directrices explícitas que propone, pues Pablo está hablando solamente de separación y fray Alonso en cambio de disolución y de un nuevo matrimonio⁶³¹. Ciertamente la clave está en el *servituti subiectus*, estar sometidos a la servidumbre⁶³² que fray Alonso con la doctrina católica de su tiempo, interpreta como estar sometido a la voluntad ajena, poniéndose en la situación forzada de observar la continencia al haber sido rechazado por el infiel a causa de su fe. Como esta servidumbre no puede ser, entonces Pablo otorgaría el privilegio a favor de la fe, de la disolución verdadera del matrimonio natural y por ello, la oportunidad de contraer lícitamente un nuevo matrimonio.

El segundo caso es similar y sucede cuando el infiel queriendo cohabitar con el fiel aunque sin convertirse, no quiere dejar de “injuriar al Creador”, ¿Qué tipo de actos estaría pensando fray Alonso? Seguramente aquellos actos que constituirían una ofensa al orden establecido por Dios en la vida cristiana, pero también los actos que no respetan el culto y veneración debidos a Dios, faltas que el creyente no debe tolerar. En este caso el matrimonio se disuelve, la justificación se da por un argumento paralelo con el primer caso, pues así como se disolvía porque el infiel simplemente no quisiera cohabitar, se disuelve igualmente porque queriendo cohabitar, no quiera dejar de cometer actos que son una injuria al Creador. Las palabras en las que se apoya, son las mismas de Pablo: “no hay fiel sometido a la servidumbre” y el fiel está obligado a prohibir la ofensa al Creador y en caso

⁶³¹ De hecho en una nota aclaratoria se lee con respecto a la palabra traducida como separarse, *discedit*: “es la misma palabra que en el v. 11 donde expresamente se excluye nuevo matrimonio. Pablo no tiene en cuenta explícitamente un nuevo matrimonio del consorte cristiano.” (Nota de la edición Biblia de Jerusalén, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975) Se trata de la palabra “separarse”, pues dice el versículo 11: “mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no despida a su mujer.” Se usa entonces *discesserit* en el sentido de separarse pero explícitamente sin permitir un nuevo matrimonio, bien podría conservarse el mismo sentido de la palabra “separación” en los versículos siguientes, al menos así parecen indicarlo las nuevas traducciones, como se ve en la siguiente nota.

⁶³² Hoy en día se traduce como “no están ligados”, que se interpreta de manera muy diferente como hemos visto en el pie de página anterior.

extremo, apartarse por el bien de su fe, pero no está obligado a quedarse sometido a una continencia que en realidad estaría impuesta por el infiel.

“Luego, como se disuelve el matrimonio en el primer caso, también se disolverá en el segundo, pues el fiel está obligado a evitar la injuria al Creador incluso hasta la muerte. Se sigue que está obligado a prohibir al infiel que injurie al Creador y si no quisiera desistir, entonces está obligado a apartarse del infiel para que no parezca que él aprueba la injuria al Creador. Pero entonces si apartándose no pudiera tomar a otra como esposa estaría sometido a la servidumbre, como si, no queriendo ella simplemente cohabitar, el no pudiera tomar a otra como esposa, igualmente es no querer simplemente cohabitar y querer hacerlo pero no sin injuriar al Creador.”⁶³³

Este es el *privilegio paulino* que a favor de la fe, permite la disolución. Se trata de una interpretación concesiva a favor del neo-converso, en la que efectivamente se permite deshacer el vínculo del matrimonio natural, a partir de las palabras de Pablo en la que el fiel “no está sometido a la servidumbre”. Cabe recalcar que es válido únicamente en el caso del fiel que se casó en su gentilidad y en su nueva situación de creyente, este matrimonio rechaza la fe, atenta contra ella, por ello se le concede reordenar su vida matrimonial, para no estar sometido a la servidumbre, que es en realidad, estar sometido a la continencia.

El tercer caso, es paralelo y se da cuando el infiel quiere cohabitar pero arrastra al fiel al pecado mortal, entonces no debe permanecer en tal matrimonio. El razonamiento es análogo a los anteriores.⁶³⁴ Fray Alonso es consciente que los

⁶³³ “*Ergo cum matrimonium dissoluatur in primo casu, etiam dissoluetur in secundo. Nam fidelis tenetur vitare contumeliam creatoris et potius mortem sustinere. Sequitur quod tenetur prohibere infideli creatoris contumeliam. Quod si noluerit desistere, tenetur ab infideli discedere, ne videatur approbare creatoris contumeliam. Sed tunc si discedendo non posset aliam ducere, seruituti subditus esset, sicut si ipsa nolente simpliciter cohabitare, non posset aliam ducere. Perinde est enim non velle simpliciter cohabitare et velle, sed non sine contumelia creatoris.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 165.

⁶³⁴ El tercer caso “es cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, pero lo arrastra a pecado mortal, entonces como el fiel no deba permanecer, si teme para él tal peligro, porque está obligado bajo pena mortal a evitar el peligro de pecado mortal, debe obligar al infiel a que desista del escándalo y de que lo lleve al pecado mortal, y si el infiel no quiere desistir, el fiel debe apartarse, y por este alejamiento se disuelve el matrimonio, porque a partir de San Pablo el fiel no está sometido a la servidumbre, pero si el infiel no quiere desistir de arrastrarlo al pecado mortal, entonces el fiel que

dos últimos casos no son tratados expresamente por Pablo, sin embargo sostiene que se siguen de lo dicho por él, por ello en cuanto a la autoridad que los sustenta, considera que también estos casos tienen origen en sus palabras y su opinión:

“Y esos son los dos últimos casos aunque no estén expresamente en San Pablo, por medio de los cuales se disolvería el matrimonio; pero sin embargo porque el primero está expresado ahí y claramente expuesto, y los otros dos evidentemente se siguen del primero, como declaran los santos Agustín, Ambrosio y Gregorio, es consecuente que todos estos casos procedan de la opinión del Apóstol.”⁶³⁵

En contra de estas conclusiones está nuevamente Juan Arbóreo, quien sostiene que no se disuelve ningún matrimonio legítimo, excepto en el caso de fornicación. Sin embargo esto a fray Alonso no parece importarle pues ésta es la “doctrina de los santos y de todos los escolásticos”. Efectivamente era ya una doctrina establecida y reconocida la disolución del matrimonio de infieles por el *privilegio paulino*.

Ahora bien, una vez que ha expuesto estos tres casos, opone a ellos una objeción, pues solamente en el caso que el Apóstol esté dando estas directrices como provenientes de la intención de Cristo, entonces las dispensas son promulgadas con la autoridad adecuada para ser consideradas válidas, de lo contrario no; pues,

“de ninguna manera el Apóstol Pablo ni Pedro, y sin duda tampoco todos los apóstoles al mismo tiempo, podrían dispensar o cambiar la ley dada por Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio. Pero parece que Pablo no dijo aquéllas

está obligado a apartarse no podría tomar a otra como esposa y estaría sometido a la servidumbre, porque estaría obligado a observar continencia.”; “*Casus tertius est quando infidelis cohabitare uult fideli, sed pertrahit cum ad peccatum mortale, cum fidelis non debeat manere, si timet sibi de periculo, quia tenetur sub mortali uitare periculum peccati mortalis, debet cogere infidelem, ut desistat a scandalo et tali pertractione, quod si non uult desistere, debet fidelis discedere per quem discessum, dissoluitur matrimonium; quia ex Beato Paulo, non est fidelis seruituti subiectus, sed si infideli nolenti desistere a pertractione ad mortale, fidelis qui tenetur discedere non posset aliam ducere, esset seruituti subiectus, quia ad continentiam seruandam obligaretur.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 167.

⁶³⁵ “*Et isti duo ultimi casus licet non sint expressi in Beato Apostolo, per quos matrimonium dissoluatur; sed tamen quia primus expressus est et clare positus, et alii duo euidenter sequuntur ex primo, sicut declarat. B. D. Augu. Ambro. et Gregorius, consequens est omnes tales casus esse ex sententia Apostoli.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 167.

palabras a partir de la intención de Cristo, en consecuencia la Iglesia no puede por ellas asumir el argumento para disolver en aquellos casos un determinado matrimonio consumado.”⁶³⁶

Es el mismo Pablo el que distingue cuando habla a partir de lo que Cristo manda, o cuando habla a nombre suyo; de esta manera la indisolubilidad la promulga a partir de la autoridad divina y en cambio el consejo sobre la separación, explícitamente lo dice a nombre suyo, o más acorde con la expresión alonsina, a *partir de su propia intención* – o cuando es con la autoridad divina dice: *a partir de la intención de Cristo* –.⁶³⁷

Añade otra objeción, si Pablo solamente habla de un caso, ¿con qué fundamento la Iglesia lo extiende a otros dos casos? Se trata de nuevo de la autoridad de la Iglesia para interpretar y extender estas normas. Se trata de una mentalidad jurídica, que no quiere mover un ápice la ley. Pero que contrasta con la visión del bien pastoral. Veamos como lo soluciona.

A partir de estas dos objeciones fray Alonso comienza un largo discurso para responder. Por un lado es claro que Pablo distingue cuando habla desde la

⁶³⁶ [...] “*alioquin Apostolus Paulus, nec Petrus, immo nec omnes Apostoli simul possent dispensare, uel mutare legem latam a Christo de indissolubilitate matrimonii, sed uidetur quod. P. Paulus illa uerba non dixerit ex intentione Christi; ergo ex illis non potest Ecclesia argumentum sumere ad determinandum matrimonium consumatum dissolui in illis casibus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 169.

⁶³⁷ “Y pruebo que San Pablo no lo dijo a partir de la intención de Cristo. Pues antes de aquellas palabras en el mismo capítulo dijo: “ordeno, no yo sino el Señor, que la mujer no se aparte del varón. Y si se apartara permanezca sin casarse”. Como vemos declaró la indisolubilidad del matrimonio a partir de la intención de Cristo. “A los demás digo yo, no el Señor, si algún hermano tiene una esposa infiel y ésta consiente en habitar con él, no la abandone, y si alguna mujer... etcétera.” Consta por el contexto de la carta que cuando San Pablo hablaba de esa manera no habló en nombre de Cristo, ni a partir de la intención de Cristo, porque dice: “digo yo, no el Señor”, cuando sin embargo, en la parte anterior había dicho: “dice el Señor, no yo”. En consecuencia se sigue que de ningún modo puede ser disuelto el matrimonio en aquel caso del Apóstol.”; “*Et probro quod Beatus Paulus illa non dixerit ex intentione Christi. Nam ante illa uerba in eodem capit. dixit. Praecipio non ego, sed dominus, uxorem a uiro non recedere. Quod si recesserit, maneat innupta. Ecce declarauit indissolubilitatem matrimonii ex intentione Christi. Et subdit. Aliis dico ego, non dominus. Si quis fratrem uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier, et caetera. Constat ex contextu litterae quando Beatus Paulus loquebatur ista, non loqui nomine Christi, neque de intentione Christi, quia ait. Dico ego, non dominus, cum tamen ante dixerat. Dicit dominus, non ego. Sequitur ergo nullo modo dissolui posse matrimonium in illo casu Apostoli.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 169.

autoridad de Cristo, o cuando lo hace a partir de sí mismo. A pesar de esta distinción, cuando Pablo mencionó el caso del matrimonio entre un fiel y una mujer infiel, fray Alonso afirma categóricamente que lo hizo también a partir de la intención de Cristo:

“Para decir que esto es verdadero, aduce tú que San Pablo en Corintios 1,7 dijo así: “si el hermano fiel tiene una esposa infiel, etc.”, dijo aquellas palabras a partir de la intención de Cristo, por lo cual la Iglesia entendió que el matrimonio legítimo entre infieles puede ser disuelto, y a partir de esas mismas palabras de Pablo lo determinó en el *cap. Quanto. Extra, de divortiis*.”⁶³⁸

Es decir aún a pesar que haya dicho “digo yo, no el Señor,” debe entenderse que fueron proferidas porque también corresponden a la intención divina, la Iglesia así lo entendió y por ello estableció que el matrimonio legítimo entre infieles puede ser disuelto. Parece decir el fraile que la objeción resulta razonable, incluso antes se había argumentado que tales palabras no fueron proferidas por Pablo a partir de la intención de Cristo, sino de la suya propia, como un consejo. Esto resulta aún más evidente cuando en contraste, ha dicho con respecto al matrimonio entre los fieles:

“«ordeno a la mujer casada, no yo, sino el Señor que no se aparte del varón». Luego acerca de los infieles dice lo contrario: «digo yo, no el Señor si el hermano fiel, etc.» Decimos que es verdadero que tales palabras exactamente así fueron propuestas.”⁶³⁹

Habiendo afirmado esto, en seguida soluciona la cuestión, diciendo que aún cuando San Pablo haya dicho “no el Señor, sino yo”, no quiere decir que las palabras no hayan sido proferidas a partir de la intención de Cristo.

⁶³⁸ “Ad hoc dicendum, uerum esse Beatum Paulum ita in cap. I. Corinthiorum. 7. allega. Si frater fidelis uxorem habet infidelem. et caetera dixisse illa uerba ex intentione Christi, per quae Ecclesia intellexit matrimonium legitimum consummatum inter infideles dissolui posse, et determinauit ex eisdem uerbis Pauli in cap. Quanto. Extra, de diuortiis.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 171.

⁶³⁹ “Mulieri nuptae praecipio non ego, sed dominus a uiro non recedere. Deinde de infidelibus dicit e contrario. Dico ego, non dominus. Si frater fidelis. et caetera. Dicimus uerum esse talia uerba ibidem proposita.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 171.

“Pero porque el mismo San Pablo dice: “no el Señor, sino yo”, no se sigue que las palabras a partir de las cuales se disuelve el matrimonio no fueron proferidas a partir de la intención de Cristo.”⁶⁴⁰

Se trata quizá de una sutileza, pero que en las discusiones de naturaleza jurídica son importantes e implican diferencias. Según el razonamiento del fraile, se hace notar que San Pablo profiere estas palabras desde sí mismo, pero a partir de esto no se concluye que estas palabras no sean también concurrentes con la intención de Cristo. Esto no se deduce, y por lo tanto no se puede negar tal concurrencia. El hecho de que las diga Pablo—y no el Señor –, no quiere decir necesariamente que estas sean ajenas a su intención. ¿Qué sentido tendría entonces hacer tal distinción?, ¿por qué Pablo se preocupa en hacer la aclaración de quién dice qué? La respuesta de fray Alonso es que la distinción tiene el cometido de diferenciar un precepto de Dios de algo que no lo es, y si tal distinción no se hubiera hecho, creeríamos quizá, que ambos tienen el mismo grado en la prescripción, pero no es así.

“si no hubiese dicho esto, creeríamos que es un precepto de Dios para el fiel sobre cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, de la misma manera que es precepto para el fiel cohabitar con el fiel, como él mismo dijo; pero sin embargo, el fiel no está obligado a cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, aunque pueda cohabitar, porque por aquella fornicación espiritual, puesto que no quiere convertirse, el matrimonio se disuelve en cuanto a la mutua cohabitación.”⁶⁴¹

El fiel no está obligado a cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, aunque pueda hacerlo, así se manifiesta que no es un precepto divino la cohabitación, pero tampoco lo es la disolución. Sin embargo, la realidad es que poco a poco esta doctrina toma fuerza, y la disolución se convirtió en una medida de protección

⁶⁴⁰ “*Sed dato ipse Beatus Paulus dicat, Non dominus, sed ego, non sequitur uerba, ex quibus dissoluitur matrimonium, non esse prolata ex intentione Christi.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, pp. 171-173.

⁶⁴¹ [...] “*quia si non haec dixisset, crederemus esse Dei praeceptum fideli, de cohabitando infideli, qui non uult conuerti, sicut est praeceptum fideli, de cohabitando fideli, ut ipse dixit; sed tum non tenetur fidelis cohabitare infideli, qui non uult conuerti, licet possit cohabitare quia per fornicationem illam spirituales, quia non uult conuerti, matrimonium dissoluitur quantum ad mutua cohabitationem.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 173.

a la fe. Por ello, fray Alonso termina con la mención a la *fornicación espiritual*, esta fórmula se utilizaba para caracterizar la cohabitación con quien injuria a Dios, o incluso quien solamente no quiere convertirse, por ello lo mejor es disolver el matrimonio, aunque en este caso dice que es una disolución en cuanto a la cohabitación y, se podría decir, no en cuanto al vínculo, aunque no lo aclara expresamente.⁶⁴²

Se hace patente pues, la ambivalencia del consejo paulino, que como ha quedado dicho se hace también a partir de la intención de Cristo, y decimos ambivalencia pues por un lado exime al fiel de la obligación de permanecer con el infiel, pero por otro, no puede desatender la primera parte del consejo en el que Pablo explícitamente alienta que se mantengan las uniones matrimoniales de fiel con infiel.

“Y así el fiel no está obligado a cohabitar con la infiel aun si ella misma quisiera cohabitar sin ofensa para el Creador y sin que arrastre al fiel al pecado mortal. Pero es consejo de San Pablo que el fiel cohabite con el infiel para que así el infiel se santifique, es decir para que por la cohabitación se convierta el infiel.”⁶⁴³

⁶⁴² La noción conocida como *fornicación espiritual*, fue consagrada por San Agustín – al igual que una parte sustancial de la teología del matrimonio utilizada en toda la Edad Media, por ejemplo los fines y los bienes del matrimonio –. En una aclaración de la época, Juan Ginés de Sepúlveda delinea el concepto y la razón de que se haya caracterizado así, aunque él prefiera llamarlo *adulterio espiritual*. Es claro que si el Evangelio había dado el adulterio como única excepción a la indisolubilidad, al caracterizar la idolatría como adulterio espiritual se incorporaba como causa válida de separación: “Pero aunque con la fornicación que se denomina adulterio se designe propiamente el coito de los adúlteros, hay, no obstante, otros delitos, como la herejía o el culto impío de los dioses, que, por transposición y semejanza, son denominados y entendidos como adulterios, aunque espirituales; y éstos otorgan el permiso de separación del mismo modo que aquellos que propiamente se entienden como adulterios. Y así, Agustín dijo: “La idolatría que siguen los infieles y cualquier tipo de superstición nociva es fornicación”. Y en otro pasaje dijo: “No sólo es adulterio el de aquella que mancha su carne, sino que también es adúltera la que comete idolatría; y si persevera en estos hechos y no hace la penitencia, apártate de ella y no vivas con ella”. En suma, la denominación de fornicación abarca tantos aspectos, según Agustín, que cualquier maldad de uno de los dos cónyuges que impida enérgica y obstinadamente al otro poder cultivar la religión se entiende que encierra la misma noción y tiene la misma fuerza para separar que el adulterio. Pero por muy grandes y vergonzosos que sean los delitos del marido, sin embargo, a no ser que aparten a la mujer de la religión y del culto a Dios, no se permitirá a la esposa separarse del marido delincuente, ni lo contrario, al marido repudiar a la esposa por causas semejantes.” (Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, libro primero, n. 23.)

⁶⁴³ “*Et fidelis non tenetur cohabitare infideli, etiam si ipsa uelit cohabitare sine contumelia creatoris, et sine hoc, quod pertrahat fidelem ad peccatum mortale. Sed est consilium Beati Pauli, ut*

No está obligado en ningún caso, pero es consejo que cohabiten.

En resumen con respecto a los esposos fieles, existe el precepto de que de ningún modo se separen. Con respecto a las uniones mixtas, es un consejo, que por un lado promueve la permanencia del matrimonio, pero por otro exime la obligación de permanecer unidos cuando se da alguno de estos tres motivos: por la contumelia al Creador del infiel, por arrastrar al fiel al pecado mortal o bien, por una causa más simple que sería el hecho que el infiel no quiera convertirse, esto es lo que llama *fornicación espiritual*. Es un concepto fuerte, y muy presente en la Edad Media, sin duda da un sentido de gravedad, aún con esto para los teólogos del siglo XVI la disolución con el infiel permanecía como un consejo y no un mandato, aunque después fuera encaminada más la disolución en la preferencia de los frailes.

Fray Alonso abunda en esto y lo resume todavía,

“Y cuando quiere explicar el consejo sobre la cohabitación simultánea del fiel y el infiel, dijo: “digo yo, no el Señor”. Y antes cuando quiso explicar el precepto para los esposos fieles acerca de la cohabitación simultánea, dijo: “no ordeno yo, sino el Señor”, sólo quiso explicar su intención en cuanto que ofrecía un consejo para cohabitar.”⁶⁴⁴

Es claro que mientras se define como precepto divino la cohabitación de los fieles, San Pablo sólo está dando un consejo de que los matrimonios de fieles con infieles se mantengan en vistas a la santificación del infiel, que él interpreta como conversión, pero que desde el texto paulino no necesariamente significa conversión, aún cuando muy probablemente era la manera de entenderlo en tiempos de Alonso de la Vera Cruz. De esta manera entendió San Agustín el

cohabitaret fidelis infideli, ut infidelis sanctificetur. i. ut ex cohabitatione conuertatur infidelis.” Speculum Coniugiorum... , segunda parte, art. 28, p. 173.

⁶⁴⁴ “*Et uolens consilium explicare de simul cohabitando fidelem et infidelem, dixit, Dico ego, non dominus. Et prius uolens explicare praeceptum fidelibus coniugatis, de simul cohabitando dixit, Praecipio non ego, sed dominus, solum suam intentionem uoluit explicare, quantum ad cohabitandum consilium praebens.” Speculum Coniugiorum... , segunda parte, art. 28, p. 173.*

consejo paulino en la *Epístola contra Polencio*⁶⁴⁵. Aún así, fray Alonso continúa con la explicación que resulta reiterativa, pero paulatinamente sigue la argumentación hasta que logre decir que la disolución no es contraria a la intención de Cristo, sino que surge de ella, que es la intención principal de este razonamiento.

“Sin embargo en otras partes por el consejo o la intención de Cristo se determina que si el infiel no quisiera cohabitar con el fiel de modo que el fiel, como no esté sometido a la servidumbre podrá tomar a otra como esposa. Pienso que estas cosas necesariamente deben ser entendidas así; pues de otro modo podría constarnos que aquellas cosas proceden de la intención de Cristo, cuando ciertamente de manera clara el mismo San Pablo dice: “digo yo, no el Señor”. En consecuencia, como la Iglesia entiende que San Pablo dijo aquellas cosas a partir de la intención de Cristo, así debe considerarse.”⁶⁴⁶

Es importante considerar lo que está diciendo, aunque no haga mucho énfasis en ello por ahora, la decir “*en otras partes*” parece que hay una referencia a otros pasajes de la Escritura, en los que queda patente que es la intención divina la que determina que el matrimonio del fiel con el infiel puede disolverse. El párrafo sin embargo es complicado y oscuro, pues por un lado adelanta la conclusión sin haber transitado por el argumento completo y por ello, da la impresión que hay una contradicción, por otro en el mismo fragmento afirma que la disolución procede de la intención de Pablo, para acto seguido, decir que la Iglesia ha entendido que el Apóstol dijo esto a partir de Cristo. Me parece que puede entenderse de esta manera: en el texto principal del argumento (1Cor 7, 12-15) San Pablo habla como un consejo, no un precepto divino, por eso no dice que sea el Señor quien lo prescribe, sino que se pone a él mismo como fuente del consejo, de ahí sus palabras “digo yo, no el Señor”. Sin embargo, esto que permanece

⁶⁴⁵ Epistola contra Polentium:& habetur. 28. q. l. c. lam nunc.

⁶⁴⁶ “*Haec reputo sic intelligenda necessario; alioqui quomodo posset nobis constare ista esse de intentione Christi, quandoquidem expresse ibidem Beatus Paulus dicit, Dico ego, non dominus. Cum ergo Ecclesia intelligat Beatum Paulum illa dixisse de intentione Christi, sic est tenendum*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 173.

como consejo (y por eso San Pablo se expresó así), fue dicho a partir de la intención de Cristo, es decir como manifestación de la voluntad y legislación divina, aunque en calidad de consejo. Esto lo sabe a partir de otros fragmentos del Evangelio, así la Iglesia lo ha entendido, y así debe considerarse.

De otra manera, si esto no tuviera el aval de Cristo y surgiera sólo de la iniciativa de Pablo, la Iglesia erraría al disolver los matrimonios mixtos, y esto fray Alonso no puede afirmarlo. Es interesante constatar el tipo de exégesis tan limitada que había en la época, al considerar de manera literal lo dicho en la Escritura. Sin posibilidad de separarse y voltear críticamente hacia el texto, los teólogos se veían obligados a hacer muchas vueltas y disquisiciones complicadas para “evitar” encontrar contradicciones en la Escritura, en este caso, por un lado la indisolubilidad mandada por Cristo y por otro el consejo paulino: *Si Pablo hubiese hablado por sí mismo, la Iglesia erraría al disolver los matrimonios en contra de lo mandado por Cristo*. La Iglesia no puede fallar, luego, aún cuando Pablo diga “digo yo, no el Señor”, el consejo es dicho por la intención de Cristo, tiene su autoridad, y con ello, la dispensa viene de Él. Así debe entenderse y así la Iglesia lo prescribe.

A partir de aquí, fray Alonso comienza a dar las razones que avalan la conclusión y por qué dice que es voluntad de Cristo la disolución; en un primer momento:

“debe considerarse que aquellas palabras de San Pablo fueron dichas a partir de la intención de Cristo que quería, a favor de la fe, que el matrimonio pudiera ser disuelto, porque Cristo es Dios de los cónyuges cristianos, y .28 quaest. 2 cap. si infidelis, pero los matrimonios que hay entre fieles, no están en la mayor fe, en consecuencia se sigue lo que muy sabiamente Dios prefiere: que los matrimonios legítimos se separen antes de que perezca la fe.”⁶⁴⁷

Es un privilegio a favor de la fe, Dios prefiere la disolución de un matrimonio antes que la fe perezca, esto es lo que sucede en los casos expuestos por San Pablo;

⁶⁴⁷ [...] “tenendum est illa uerba Beati²¹³ Pauli dicta esse ex Christi intentione, uolentis in fauorem fidei, matrimonium posse dissolui, quia Christus est Deus Coniugiorum christianorum et 28 quaest. 2. cap. Si infidelis, sed coniugia, quae sunt in fide, non sunt maiora fidei sequitur ergo, quod sapientissime Deus uult potius coniugia legitima solui, quam quod per ea fides.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 175.

además, si se separaran sin disolución, el fiel estaría obligado a la continencia, cosa que es difícil como se manifestó en otro pasaje de la Escritura por boca de Cristo.⁶⁴⁸ Si este privilegio no estuviera concedido, Alonso y muchos teólogos a lo largo de la historia, ven dificultades para la conversión ante la incapacidad de someterse a un matrimonio anterior que no está de acuerdo a su nueva condición de creyentes, o bien la incapacidad de vivir una vida de continencia perpetua al no poder vivir un matrimonio acorde a su fe.

“Se sigue que los hombres infieles se apartarían de la conversión, temiendo, una vez convertidos y mientras sus esposas no quieren convertirse, que sean obligados a la continencia, incluso las mujeres mismas se apartarían y no querrían convertirse, temiendo la continencia con los varones que no quieren convertirse o se seguiría un mayor mal contra la fe porque los mismos conversos retrocederían si las esposas no quieren convertirse, pues ellos mismos no podrían tomar a otra como esposa sino que estarían obligados a la continencia continua. En efecto, fácilmente se apartarían de la fe no queriendo observar la continencia. Pero es conveniente que la suma sabiduría evite estos inconvenientes y escándalos para la fe; luego Pablo a partir de su intención explicó aquello que la Iglesia Católica tiene.”⁶⁴⁹

La indisolubilidad absoluta en estos casos, se convierte en un obstáculo para aceptar la fe pues si el matrimonio no se adapta a la nueva condición del creyente. El riesgo es mayor si se considera, como fray Alonso lo ha hecho antes, que estos

⁶⁴⁸ Fray Alonso pone como referencia *Mateo 19*, quizá se refiere a *Mateo 19*, 10-12: “Dícnle sus discípulos «si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse.» Pero él les dijo: «No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda.»” Es la única referencia en *Mateo 19* sobre las dificultades de la continencia, que se entendería para el cristiano es concedida por Dios. De otra manera, no existe la referencia directa al tema en la cita bíblica a la que alude.

⁶⁴⁹ [...] “sequitur quod de terrerentur homines infideles a conuersione, timentes eos obligant ad continentiam nolentibus uxoribus conuerti, vel ipsae uxores terrerentur et nolenti conuerti, timentes continentiam nolentibus uiris conuerti, uel sequeretur maius malum contra fidem, quod ipsi conuersi retrocederent, si nolentibus uxoribus conuerti, ipsi non possent alias ducere, sed perpetuo continere deberent. Facile enim retrocederent a fide, nolentes continentiam seruare. Haec autem inconuenientia et scandala fidei uitare decuit summam sapientiam, ergo ex intentione eius Paulus illud explicauit et Ecclesia catholica tenet.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 175.

fieles “no están en la mayor fe” es decir, su fe todavía es pequeña y puede no estar preparada para una prueba así. Por ello la indisolubilidad de ese matrimonio anterior a la conversión, cuando el fiel no quiere convivir, o injuria a Dios, o arrastra al pecado mortal, se convertiría en *escándalo* para la fe. Utiliza *escándalo* en su significado etimológico de *piedra que sirve de tropiezo*. La indisolubilidad del matrimonio sólo en este caso descrito, serviría de tropiezo y haría retroceder en su conversión a quien se viera ligado a la voluntad del infiel y sometido a guardar continencia por no poder unirse nuevamente en matrimonio. Esta es – según la interpretación que da fray Alonso –, la intención de Cristo que Pablo explica en ese pasaje.

Ahora bien, es en este momento cuando propiamente se comprueba esta interpretación a partir de las palabras de Cristo, como había dicho antes, no necesariamente en aquél pasaje de la *Primera Carta a los Corintios*, sino en otras partes de la Escritura.

“Y de manera más amplia pudo constar que procede de la intención de Cristo, porque él mismo había llegado por la conversión a la fe, a separar al hijo del padre y a los varones de sus esposas, y a las esposas de los varones, como es evidente en Mateo 10: “*no juzgues que vine a traer la paz a la Tierra, no vine a traer la paz sino la espada, vine a separar al hombre contra su padre*”, y Lucas c. 14 dijo: “*Si alguien viene a mí y no odia a su padre o madre, hijos o esposa, incluso hasta su propia alma no puede ser mi discípulo*”. En consecuencia el Señor Jesús quería con estas palabras insinuar que es de voluntad suya que por la fe fuera bueno que el hijo se separara del padre y de la madre, y del hermano y de la hermana. Así mismo también el varón de la esposa y la esposa del varón.”⁶⁵⁰

De la Vera Cruz hace notar con estas citas, que es de la intención de Cristo poner en primer lugar la fe y el seguimiento de Jesús, por encima de los ligámenes

⁶⁵⁰ “*Et amplius potuit constare esse de intentione Christi, quia ipse per conversionem ad fidem uenerat separare filium a patre, et uiros ab uxoribus, et uxores a uiris, ut patet Mattheo. Nolite arbitrari quod ueni mittere pacem in terram, non ueni pacem mittere, sed gladium. Veni separare hominem aduersus patrem. et caetera. Et Lucae. 14. dixit. Si quis uenit ad me et non odit patrem, et matrem, filios, uxorem, adhuc autem et animam suam, non potest esse meus discipulus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 177.

familiares o conyugales, por ello la indisolubilidad no sería un valor absoluto, sino que quedaría subordinada al valor de la fe, y así a favor de la fe, es posible disolver un matrimonio previo. Pues si Jesús ha anunciado la separación del padre, del hermano, de la familia,

“esto no parece en algún otro caso mejor, sino en favor de la fe, que cuando el varón se convierta y la esposa no quiera convertirse ni quiera cohabitar con el fiel, en consecuencia se sigue que a partir de la intención de Cristo se dé la separación, y si sucede la separación, es porque no quería someterse a la continencia porque era algo muy difícil, en consecuencia quería en tal caso dejar libre al fiel para tomar otra esposa.”⁶⁵¹

El punto que De la Vera Cruz sostiene además de la separación, es que se disuelve verdaderamente el vínculo, quedando el fiel en posibilidad de contraer un nuevo matrimonio, esto lo hace a partir de las palabras: *el fiel no está sometido a la servidumbre*. Sin embargo, este pasaje no siempre será interpretado así a lo largo de la historia, pues la realidad es que Pablo expresamente habla de separación, pero no especifica si es disolución del vínculo o simplemente dejar de cohabitar permaneciendo el vínculo conyugal. A pesar de ello, fray Alonso concluye,

“San Pablo nos explicó esta intención en sus palabras antes expuestas y así el matrimonio se disuelve en aquellos tres casos.”⁶⁵²

A pesar de esta disolución real del vínculo, le interesa recalcar que no procede de una diferencia de calidad en el matrimonio de los infieles, con relación al matrimonio de los fieles bautizados. Esto es muy importante, pues en toda la obra ha sostenido que no hay diferencia en cuanto a la firmeza entre el matrimonio cristiano y el matrimonio natural, éstos deben ser igualmente respetados, pues si

⁶⁵¹ [...] “*sed hoc non uidetur in quo alio casu melius, in fidei fauorem, quam quando uir conuertitur et uxor non uult conuerti, neque fideli, cohabitare; sequitur ergo, quod de intentione Christi sit separatio, quod si sit separatio, non uolebat astringere ad continentiam, quia difficillimum erat; ergo uolebat in tali casu licere fideli aliam ducere.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 177.

⁶⁵² “*Hanc intentionem Beatus Paulus nobis explicuit in uerbis supra dictis. Et sic soluitur matrimonium in illis tribus casibus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 177.

se contraen adecuadamente, son válidos en el mismo grado. La posibilidad de disolución, no puede provenir de la cualidad deficiente del matrimonio natural, solamente queda sostener que procede de la dispensa divina proclamada por San Pablo.

“Y que ninguno piense que esto es algo peculiar entre los infieles, pensando que en ellos no existe el sacramento de la fe que confirma el matrimonio, sino solamente proviene de la dispensa divina, hecha y declarada por boca de San Pablo. Y porque solamente tales casos que han sido expuestos, en ellos solamente y en relación con las personas que ahí mismo declara San Pablo, se disuelve y en ningún otro caso puede disolverse. En cuanto a la indisolubilidad, en efecto, no hay diferencia de por sí en el matrimonio de fieles o de infieles, porque, siendo tanto uno como otro verdaderos y legítimos matrimonios de por sí, a partir del mandato de Cristo consta que ambos son indisolubles. Y no puede ser disuelto a no ser por dispensa de Dios.”⁶⁵³

Ambos matrimonios poseen la misma naturaleza y esto lo afirma a costa de negar que el matrimonio cristiano posea una naturaleza superior, sino que solamente es un matrimonio confirmado por el sacramento de la fe, pero no es de aquí que procede la indisolubilidad, esta es común a las uniones según el matrimonio natural. No hay una diferencia de naturaleza, o de calidad superior del matrimonio cristiano, ambos son indisolubles.

Por ello fue necesario que se expresara una dispensa divina en el matrimonio del fiel recién convertido con un infiel, a favor de la conservación de la fe del neófito, solamente en los casos previstos por la Escritura según como los interpreta la Iglesia. En este punto específico, fray Alonso hace énfasis en la voluntad de Cristo, lo que ha llamado la *intención* de Cristo. Si Él lo hubiera querido de manera diferente así sería, si hubiera propuesto otros casos se tomarían en cuenta esos,

⁶⁵³ “*Neque hoc putet quis peculiare in infidelibus, putans quod in ipsis non est sacramentum fidei firmans matrimonium, sed solum prouenit ex Diuina dispensatione facta et declarata per os Beati Pauli. Et quia solum illi tales casus expressi sunt, in illis solum et circa personas, quas ibi Beatus Paulus declarat, dissoluitur et in nullo alio casu dissolui potest. Quantum ad indissolubilitatem enim nulla est differentia de se in matrimonio fidelium, uel infidelium, quia cum utrumque uerum et legitimum matrimonium sit de se, ex Christi mandato utrumque indissolubile constat. Neque dissolui potest nisi per dispensationem Dei.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, pp. 177-179.

sin importar que fueran consumados o no. Es decir, Dios podría haber legislado según le pareciera, la voluntad de Dios como legislador podría haber prescrito unas leyes distintas, casi parece decir, si prescribió estas es porque así lo quiso. No se aleja completamente de una justificación razonable de estas dispensas, existen y se justifican razonablemente pues tienen como fin favorecer y proteger la nascente fe del fiel recién convertido; sin embargo, fray Alonso enfatiza la voluntad de Dios, ¿es éste quizá un matiz de cuño nominalista? Veámoslo.

“Y porque acontece a favor de la fe en los tres casos expuestos que el matrimonio de infieles se disuelva, a partir de la intención de Cristo por las palabras proferidas por San Pablo, es verdadero que en tales casos puede disolverse aunque haya sido consumado, pero no en otros casos. Y porque en relación al matrimonio no consumado de los fieles, también se tiene por la intención de Cristo que puede ser disuelto solamente por ingreso en religión y no por otra causa, solamente se disuelve en tal caso. Y si Cristo lo hubiese revelado o los Apóstoles lo hubiesen propuesto por intención de Cristo en otros casos, entre los infieles podría disolverse, incluso se disolvería si fuese rato y no consumado o si fuese consumado. Esta es la verdad infalible.”⁶⁵⁴

No se trata de una exaltación absoluta de la voluntad de Dios aún en contra de lo razonable, como después quizá lo hará Leibniz, pero es un ligero matiz que afirma: Dios pudo dar las dispensas que hubiera querido, y si hubiera dado otras, éstas serían las válidas. En esta afirmación, no se subraya lo razonable de las dispensas o la coherencia que tienen en cuanto a la totalidad de la doctrina y la Revelación. Se subraya en cambio lo que Cristo dispuso, si hubiera dispuesto de manera diferente, ésa sería la verdad infalible.

⁶⁵⁴ “*Et quia contingit ob fidei fauorem in tribus casibus positus solui matrimonium infidelium, ex intentione Christi ex uerbis prolatis a Beato Paulo, uerum est in talibus casibus solui posse, etiam si sit consummatum et non in aliis. At quia circa matrimonium fidelium non consummatum, etiam habetur ex intentione Christi dissolui posse per professionem religionis solum et non ob aliam causam, uere dissoluitur in tali casu. Et si Christus reuelasset, uel Apostoli, ex intentione eius proposuissent in aliis casibus inter infideles posse matrimonium dissolui, etiam dissolueretur, siue esse ratum et non consummatum, siue esset consummatum. Haec est infallibilis ueritas.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 179.

Hay sin embargo una restricción, pues el fraile solo afirma esto del matrimonio de infieles. Suponemos que el de los infieles es inamovible por la coherencia con el designio de Dios que al declarar *se hacen una sola carne, no pueden ya separarse*, esto en el matrimonio ratificado de los fieles. Sobre ellos no afirma que pudo haber otras causas de disolución, la única es la disolución del matrimonio rato no consumado por ingreso en religión. No hay otra posibilidad.

Por todo esto, me parece poder afirmar, que fray Alonso tiene alguna influencia nominalista, ciertamente, pero esta no impregna todo su pensamiento, sí le permite alguna libertad, en este caso afirmar el *querer* de Dios y que si hubiera dispuesto de otra manera las cosas, esas serían las justas, pero esto en un ámbito nada más. En otros ámbitos, en este caso en el matrimonio de fieles, la voluntad de Dios no es arbitraria, fray Alonso no maneja la posibilidad de la arbitrariedad, o si se quiere, la posibilidad de la supremacía de la voluntad sobre lo racional, por el contrario es necesario considerar la coherencia de Dios, coherencia con otros de sus pensamientos, designios, mandatos expresados en otros puntos de la Escritura por ejemplo. La voluntad de Dios al ser omnipotente, no es arbitraria, sino coherente con otras expresiones suyas. Por ello entre los fieles, se mantiene el designio originario de indisolubilidad cuando ya ha habido consumación, esto es unión de la carne, cuando los cónyuges no son dos sino una sola carne. Entonces... ni el Papa ni toda la Iglesia junta, tienen la potestad de disolver lo que Dios unió, dice fray Alonso.

Me parece más interesante ubicar aquellas cosas que un posible nominalismo pudo aportar a fray Alonso de la Vera Cruz, que considerar – cosa que no se puede sostener – que sigue principalmente el pensamiento nominalista. No es así, en cambio me parece que existen puntos en los que el nominalismo le aporta mayor flexibilidad pero sin constituir el sustrato a partir del cual desarrolla o se explica todo su pensamiento. Este sustrato lo constituye, me parece, la filosofía de Tomás de Aquino, y hay demasiadas muestras de ello, al menos en el tema que estudiamos que es la ley natural. En los temas de teología y derecho canónico sus fuentes son múltiples. El considerar de qué manera el nominalismo lo influye, pero

no informa ni explica la totalidad de su pensamiento (cosa insostenible), me parece algo más provechoso.

Volviendo al discurso alonsino, es notable que una y otra vez reitera que no hay diferencia alguna entre el matrimonio de fieles y el de infieles, no existe diferencia en cuanto a la naturaleza y por tanto, tampoco a la firmeza del vínculo. Si existe alguna diversidad en las dispensas, sólo es por la intención de Cristo, pero aún ello no es arbitrario sino está finalizado al cuidado de la fe.

“Y no debe pensarse que el matrimonio de los infieles se disuelve de más maneras que los de los fieles, por esto, porque aquél es matrimonio de infieles y este de fieles, porque aquél es ilegítimo y este legítimo, porque aquél se puede disolver y este no se puede disolver, sino que debe pensarse que ambos son verdaderos, ambos firmes y ambos indisolubles; porque también el infiel, con el solo repudio no disuelve el matrimonio, aunque lo haga según sus propias costumbres o sus leyes, en consecuencia también es indisoluble tanto uno como otro.”⁶⁵⁵

Las costumbres de los pueblos desconocedores de la fe no conculcan la indisolubilidad del matrimonio, porque la naturaleza del vínculo es la misma para todas las uniones que se establecen legítimamente aún cuando no tengan la confirmación de la fe. Y sin embargo, hay diferencias, en el caso de los infieles el matrimonio puede disolverse en tres casos, en el de los fieles en uno solo. ¿Esto demuestra que sí hay una diferencia en la firmeza del vínculo? No, como se ha dicho reiteradamente es sólo por que Cristo lo quiso así, si lo hubiera querido en más casos, sería en más casos. La razón última de que los casos hayan sido estos y no otros, es la voluntad de Cristo.

“la razón (repito) es esta: porque éste y aquél fueron declarados indisolubles por Cristo. Cristo quiso, como Pablo declara, que el matrimonio de los infieles se disuelva en aquellos tres casos, pero el matrimonio de los fieles rato y no

⁶⁵⁵ “*Neque putandum ob id matrimonium infidelium pluribus modis dissolui, quam fidelium, quia illud infidelium et istud fidelium, quia illud illegitimum et istud legitimum, quia illud solubile et istud indissolubile, sed utrumque uerum, utrumque firmum, utrumque indissolubile, quia etiam infidelis, si modo repudiet, non dissoluitur, quamuis id faciat secundum consuetudinem suam, uel leges suas; ergo etiam indissolubile est hoc et illud.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 179.

consumado solamente en un solo caso (en el caso de ingreso en religión), y si quisiera más ampliamente, así sería. Y si se concediera entre los fieles en más casos, o sería el matrimonio consumado o no, se disolvería en todos aquellos casos como determinó la Iglesia que se disolviera en estos. Se disuelve en los casos expuestos.”⁶⁵⁶

Fray Alonso reporta dos referencias en este punto, por un lado Paludano y otro, la interesantísima referencia a Maior, ambos en sus *Comentarios a las Sentencias*⁶⁵⁷. Tomemos en cuenta que está enfatizando que la dispensa la otorga Dios y que si hubiera determinado otros casos, éstos tendrían la misma fuerza que los que ahora son vigentes porque tendrían la misma raíz legitimadora, el mandato de Dios, su querer, su voluntad. Fray Alonso aquí también se apoya en este punto en Almain († 1515), autor importantísimo que combatió el poder temporal y la infalibilidad de los pontífices romanos. Esta es su influencia y no teme manifestarlo⁶⁵⁸.

¿Por qué éste énfasis tan subrayado? Me parece que está encaminado a expresar los límites de la autoridad del Papa y de la Iglesia misma, que no tiene autoridad por sí misma, sino que surge de una autoridad superior que ni el Papa, ni toda la Iglesia junta, ni siquiera los Apóstoles pueden igualar y esta es la intención de Cristo. Dicho en su expresión positiva la Iglesia actúa lo que Cristo ha mandado, no dice que actúa con la autoridad de Cristo, sino más bien, que se apega a aquello prescrito por Cristo. Decir que el Papa dispensa es errado, el que determinó la dispensa es Cristo y el Papa sólo puede seguir lo dicho por Él. No actúa por su propia iniciativa ni por un poder propio.

⁶⁵⁶ [...] “*haec est, quia hoc et illud indissolubile declaratum a Christo, uoluit Christus, sicut Paulus declarat infidelium matrimonium, dissolui tribus illis casibus, et fidelium ratum non consummatum, solum uno casu, et si amplius uellet, sic esset. Et sine pluribus casibus concederet apud fideles, siue esset matrimonium consummatum, siue non, dissolueretur in omnibus illis, sicut determinauit Ecclesia in istis dissolui.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

⁶⁵⁷ Theolo. in 4. d. 38.; Paludanus. d. 27. q. 2. Maior. ibi. q. 2.

⁶⁵⁸ Se refiere a Jacobo Almain (o también Santiago Almain), teólogo francés, nacido en Sens a mediados del siglo XV y muerto en 1515. Profesor del Colegio de Navarra. Sus obras: *De auctoritate ecclesiae seu sacrorum conciliorum eam representantium* y *De Potestate ecclesiastica et laicali contra Ockam*. Refutó además el libro *De auctoritate papae*, de Cayetano, en el que dicho cardenal sostenía que únicamente los papas podían convocar concilios.

“Estas cosas deben ser consideradas sin incertidumbre para que no pensemos que la Iglesia es la que determina con su propia autoridad que el matrimonio se disuelve en los casos expuestos.”⁶⁵⁹

Esto, que podría parecernos algo lógico pensando en los supuestos de una religión como la cristiana que se basa en un texto considerado revelado, y que es de ahí de donde surge su doctrina y su autoridad, no resultaba tan claro en ese tiempo como el mismo Vera Cruz indica. Muchos consideraron que el Papa tenía verdadero poder para desatar matrimonios, según su comprensión y su criterio como Pontífice, y no sólo como autoridad y puente entre Dios y los hombres, sino porque en la Tierra está colocado en el lugar de Dios. Este concepto es sumamente delicado. Como podemos recordar en este mismo artículo, Alonso ha dicho glosando una decretal en la que se trata de la autoridad del Papa⁶⁶⁰. No son sus palabras, y sin embargo las utiliza positivamente para afirmar que el Papa puede legislar en materia de matrimonios hablando del caso específico de los fieles en matrimonio rato y no consumado. Pero la decretal afirma “el Pontífice puesto en el lugar de Dios”. En el pensamiento alonsino tomando en cuenta el resto de su pensamiento, esto no significa otra cosa que Dios le ha otorgado autoridad, pero no es propia, por tanto no puede otorgar otras dispensas más que las dichas por Cristo, aunque claro, aquellas que se conocen a través de la interpretación de la Iglesia. Teológicamente esto puede analizarse de forma muy profunda, pues tiene que ver con un sentido de comunión que avala la interpretación, y no solamente con una autoridad en sí misma considerada. Las

⁶⁵⁹ “*Haec tenenda sine haesitatione, ne putemus Ecclesiam esse, quae determinat sua autoritate matrimonium dissolui in casibus positus.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

⁶⁶⁰ [...] “en el *capi. Verum. Et capi. Ex parte tua*, donde se dice que los sumos Pontífices, colocados en el lugar de Dios, concedores de la voluntad de Dios declararon por la intención de Cristo que entre fieles se disuelve el matrimonio rato que no fue consumado solamente por ingreso en religión, pero en el matrimonio consumado no.”; “*At quia factum est a quibusdam, qui solum habuerunt sponsas de praesenti et nondum cognouerant eas carnaliter, transeundo ad religionem, qui allegantur in capi. Verum. Et capi. Ex parte tua. ubi summi pontifices in loco Dei positi, cognoscentes uoluntatem Dei, declarauerunt ex intentione Christi*”¹⁸⁵ *fuisse matrimonium ratum non consummatum solui, solum per ingressum religionis inter fideles consummatum autem non.*” La cita corresponde a otra parte del artículo 28: *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 157.

teorías conciliaristas, sumamente discutidas en la época, tienen que ver con todo esto. A pesar de todo, hubo autores importantes que defendían la potestad del Papa para dispensar en el matrimonio rato no consumado, entiéndase, para ser él quien otorga la dispensa.

“Por esto en verdad creo que el Papa no puede dispensar en un matrimonio rato no consumado, aunque lo diga Cayetano y Catarino en *lib.6.ca.3.contra eum*. En esto se equivocaron Sócinio y otros, como dijimos antes, quienes dijeron que el Papa puede dispensar también en el matrimonio consumado.”⁶⁶¹

Está diciendo el Papa no puede dispensar en un matrimonio rato no consumado, pero sabemos porque lo ha repetido constantemente que sí existe una dispensa del matrimonio rato no consumado, aquella prescrita por Dios por ingreso en religión, por lo tanto aquí se refiere directamente a la autoridad del Papa, la dispensa existe pero no porque el Pontífice sea el que dispensa, Dios ha dado la dispensa, él es la autoridad. Cosa distinta habrían dicho el Cardenal Cayetano (1469-1534) y su contemporáneo Ambrosio Catarino (1487-1553) por cierto también coetáneos de Fray Alonso, el debate que enfrenta sucedía en su tiempo.⁶⁶²

⁶⁶¹ “*Ex quo uerum credo Papam non posse dispensare in matrimonio rato non consummato, quicquid dicat Caiet. et Catha. lib. 6. ca. 3. contra eum. In quo errauit Socinus et alii, ut diximus supra, qui dixerunt Papam posse dispensare etiam in consummato.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

⁶⁶² Una vez más podemos traer las palabras de Ginés de Sepúlveda con respecto a la autoridad del Papa para entender a un autor contemporáneo que tiene una posición diversa a la alonsina. Con respecto a la dispensa, Sepúlveda está cierto de que Cristo otorgó a Pedro, y en él a sus sucesores, un pleno dominio de las leyes y una capacidad de limitarlas de forma tan amplia y generosa que no tiene ni podrá tener parangón con ninguna otra autoridad. Con respecto a las leyes humanas, esto se da sin restricción alguna: “estas leyes puede el pontífice relajarlas a su gusto, no ya por una gran causa, sino quizá por su sola voluntad”. Con respecto a las leyes de la naturaleza y a las divinas se muestra más prudente: “no quiero afirmar nada a la ligera, pues puede suceder que yo, hombre ni más clarividente ni más listo que los demás, me engañe”, sin embargo, termina resolviéndose por la potestad plena del Pontífice para dispensar o limitar incluso estas leyes. De acuerdo a los principios dichos anteriormente, según Sepúlveda, no hay ninguna razón para que no suceda lo mismo en la ley natural y divina, por ello no hay ninguna cuestión que ataña a las acciones humanas que no pueda resolverse “sin acudir al primero y más común de los principios” (al primer principio de la ley natural y la ley divina). Limitar estas leyes recae en la responsabilidad del Pontífice. El tema es delicado, y entraña un riesgo importante: específicamente con respecto a la ley natural, afirma que esto no significa que el Papa esté por encima de la sabiduría divina – autora de la ley natural –, y mucho menos declararle “la guerra a la naturaleza”.

En la edición de 1572 agrega otra lista autores que erraron, parece apoyarse como suele hacerlo en estos añadidos en el libro de Miguel de Medina *De Caelibatu*.

“Es el mismo error de Alciato en su *Parargon lib.6.ca.20.*, y Sócino *I.volumi.consiliorum, consilio. 28.*, y Decio *de constitutionibus.c.Quae Ecclesiarum.*, Segismundo en el *consilio. 50.*, y otros a los que cita Miguel de Medina *li.5.de caelibatu. c. 91.*”⁶⁶³

Está precisando las referencias a estos autores que ya en otros momentos había señalado.⁶⁶⁴

Todo esto ha sido una larga preparación para llegar a la consideración de los casos en particular en los que se disuelve el matrimonio entre los infieles. Fray Alonso termina su artículo en una consideración sobre los indígenas del Nuevo Mundo, distinguiendo entre los ya convertidos, los pueblos que ya han sido evangelizados que son de innata mansedumbre y “otros pueblos” que pueden ser encontrados en este territorio y que podrían ser más violentos. En los primeros no ve grandes dificultades de disolución, pues no parece que se resistan a la conversión y se aparten del cónyuge por rechazo a la fe, pero podría ser que otros pueblos que tengan otro carácter, sean más violentos y ahí sí será necesario disolver matrimonios entre los que se conviertan y sus cónyuges que quieran forzarlos a rechazar la fe o se resistan a ella.

Se retracta un poco de la ilimitada autoridad del Papa y afirma que tales leyes serían óptimas “si ya sea al crearlas, ya al mitigarlas, lo mismo que los demás príncipes, así también el pontífice siguiese a la naturaleza intacta como la mejor guía posible y como muy hábil maestra y tuviese la mirada puesta en las leyes divinas.” Todo lo justo que proviene de las leyes temporales, deriva de la ley eterna de alguna manera. Cfr. Sepúlveda, J. G. de, *Del rito de las nupcias y de la dispensa matrimonial*, libro segundo, n. 8-9.

⁶⁶³ “*In eodem errore fuit Alciatus in suo parargon lib. 6. ca. 20. et Socinus. I. uolumi. consiliorum, consilio. 28. et Decius de constitutionibus. c. Quae Ecclesiarum. Sigismundus consilio. 50. et alii quos citat Michael de Medina li. 5. de caelibatu. c. 91.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

⁶⁶⁴ Él mismo es consciente de las reiteraciones del tema. “Estas cosas han sido dichas y alguna vez también repetidas para que lo entiendan todos incluso los poco doctos, así como inculcamos las mismas cosas más de una vez en nuestro propósito y nuevamente las proponemos. No para que esto sea molesto para los doctos, sino puesto que son sabios, gustosamente las soporten a favor de los no sabios.” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

“Dado pues que entre los neófitos no acontezcan esos casos, a causa de su fácil conversión y de su innata mansedumbre, de manera que ninguno de los cónyuges se encuentre en el caso de que por su propia conversión a la fe deba alejarse del otro; sin embargo podrán encontrarse otros pueblos y quizá ya han sido encontrados que sean de un ingenio diferente y más violentos, en relación a los cuales será necesario no ignorar esas cosas. Por lo cual pido que el lector estime que nosotros no hemos querido llenar pliegos en vano y más allá de lo que la materia exige multiplicar las cuestiones, sino que entienda, a partir de lo propuesto, esto hecho.”⁶⁶⁵

¿En qué casos se disuelve el matrimonio de los infieles?

Corresponde ahora tratar en particular los casos en los que se disuelve el matrimonio entre infieles. El primer caso es aquél descrito por Pablo, cuando el infiel no quiere cohabitar con el fiel converso, sin embargo también esto puede darse de tres maneras: por el abandono del infiel y su inmediata unión con otra persona; por el abandono del infiel pero sin que se una a alguien más; y cuando el abandono haya sido aún antes de la conversión con segundas uniones subsiguientes, siendo que el cónyuge infiel (y legítimo) no quiere regresar a la unión primera. En todos estos casos el matrimonio se disuelve y el fiel está en libertad de contraer otro matrimonio.

El matrimonio inmediato del infiel después del abandono es muestra clara que no existe la voluntad de cohabitar con el fiel, y por ello se disuelve el matrimonio.

⁶⁶⁵ “*Dato enim inter neophytos non contingant isti casus, propter eorum facilem conuersionem et innatam mansuetudinem, sic ut nullus coniugatorum ab alio inuentus sit recessisse propter conuersionem ad fidem, tamen poterunt aliae gentes inueniri et forte iam inuentae sunt, quae altioris ingenii et proteruiiores sint, pro quibus necesse erit ista non ignorare. Quod obsecro consideret lector, ne nos existimet frustra uoluisse membrana implere, et ultra quam res expostulet quaestiones multiplicare, sed ex proposito factum id intelligat.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 28, p. 181.

“Pero que el infiel no quiera cohabitar con el fiel, no puede explicarse de mejor manera que por medio de esto, porque el infiel se une a otro abandonando al fiel, por tanto en tal caso se disuelve el matrimonio.”⁶⁶⁶

En este caso, como en los que siguen, el fiel no puede estar obligado a la continencia por el abandono del infiel, pues esto sería estar sometido a la servidumbre y doblegado por la voluntad del infiel.

“En este sentido se entiende «no está sometido a la servidumbre», porque el fiel puede tomar a otra por esposa. Incluso puede entenderse que «no está sometido a la servidumbre» porque no es necesario que el fiel retroceda en la fe, porque el infiel no quiere cohabitar con él, ya que podrá tomar a otra por esposa.”⁶⁶⁷

Debe notarse que en sentido estricto no se trata de disolución de matrimonios de infieles, sino de neófitos, a causa de un bien mayor que es la fe, evitándole el riesgo de querer retroceder ante su fe todavía naciente.

En un segundo modo, basta que el infiel se aparte aunque no tome otros votos matrimoniales, sino que “permanezca en viudez”, es decir se mantenga en privado de cónyuge.⁶⁶⁸ El infiel puede elegir la continencia, pero el cónyuge converso no está obligado a seguir la voluntad del infiel, no importa que se aparte por rechazo de la fe o simplemente porque el infiel quiera vivir la continencia.

El tercer modo que de la Vera Cruz refiere, seguramente se habrá verificado en muchas ocasiones si tenemos en cuenta que el repudio era una práctica aceptada entre los pueblos del Nuevo Mundo. El caso se refiere a la separación de un

⁶⁶⁶ [...] “*sed non melius explicari potest infidelem nolle cohabitare fideli quam per hoc, quod infidelis alteri coniungitur, relicto fideli; ergo in tali casu dissoluitur matrimonium.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 187.

⁶⁶⁷ “*In isto sensu intelligitur, Non est seruituti subiectus; quia potest fidelis aliam ducere. Vel potest intelligi, Non est seruituti subiectus; quia non est necesse, quod fidelis, a fide retrocedat, quando non uult infidelis ei cohabitare, quia aliam poterit ducere.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 187.

⁶⁶⁸ “El segundo modo puede acontecer cuando el infiel no toma otros votos matrimoniales sino quiere permanecer en viudez, sin embargo no quiere cohabitar con el que se convirtió a la fe, (...); “*Secundo modo potest contingere, quando infidelis non transit ad alia uota, sed manere uult inuiditate, tamen non uult cohabitare cum conuerso ad fidem,(...)*”; *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 187.

matrimonio legítimo antes de la conversión de alguno de los cónyuges con el subsiguiente tránsito a una segunda unión por parte de ambos. El ejemplo que fray Alonso pone preferentemente es el del varón que se convierte y solicita a la esposa legítima aunque infiel la cohabitación.

“si el varón se convirtiera y quisiera (*iuxta. Cap. Gaudemus. De divor.*) reconciliarse con su esposa legítima, pero ella misma no quiere convertirse ni abandonar al varón que tomó después del repudio, entonces se dice que la mujer se aparta del varón fiel y se disuelve el matrimonio legítimo por tal separación, de acuerdo con las palabras del Apóstol.”⁶⁶⁹

El esposo que se ha convertido, solicita a su esposa legítima que permanece en la infidelidad el retorno a la unidad conyugal, pero si esta no quiere retornar y decide permanecer con el hombre al que se unió después del primer repudio, se considera que hay un abandono y una disolución del vínculo, es posible entonces para el fiel contraer un nuevo matrimonio lícito, pues se considera que la verdadera esposa se ha apartado al no abandonar al varón con el que ahora cohabita.

Así en el fondo la razón de la disolución en estos tres casos es la misma: el infiel se aparta del fiel, es el caso que trató expresamente San Pablo.

Hay un requisito fundamental para que la disolución se lleve a cabo y es que el fiel solicite al infiel la cohabitación y éste la rechace, en absoluto basta con que no se encuentren conviviendo para declarar la disolución del vínculo.

“no es suficiente que el infiel no cohabite con el fiel y que por esto pueda el fiel lícitamente tomar a otra por esposa, sino se requiere que el fiel haya requerido al infiel que cohabitaran, y si después de la requisición el infiel no quisiera cohabitar, el infiel puede tomar a otra por esposa,”⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ [...] “*si uir conuertatur et uelit (iuxta. cap. Gaudemus. de diuor.) suam reconciliare uxorem legitimam, et ipsa non uult conuerti, neque dimittere uirum quem habet post repudium, tunc dicitur discedere illa femina a uiro fideli et dissoluitur matrimonium legitimum per talem discessum, ex dictis Apostoli.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 187.

⁶⁷⁰ [...] “*non sufficere quod infidelis non cohabitaret fideli ad hoc, quod licere fidelis aliam ducat, sed requiritur, quod requisierit infidelem, ut cohabitaret, et si post requisitionem, noluerit infidelis*

La requisición es necesaria por dos razones, en primer lugar para que haya constancia de que el infiel no quiere cohabitar, pues solo en este caso se puede contraer otro matrimonio de manera lícita, pues el primero se disuelve ante el rechazo del infiel.⁶⁷¹ Si no existe la requisición, el matrimonio es ilícito, por ello conviene que se realice con testigos, convienen también en vistas a que el cónyuge infiel pudiera eventualmente convertirse y solicitar a su primer esposo o esposa la restitución de su matrimonio. Teniendo testigos de la primera requisición, el primer cónyuge convertido puede lícitamente permanecer en su segundo matrimonio pues tienen pruebas de que actuó correctamente.

“Sin duda debe presentar testigos en tal requisición, de manera que si después el infiel se convirtiera y realizara la penitencia necesaria y quisiera tener al primer cónyuge, el fiel convertido antes pudiera probar el modo con el cual se comportó con ella, quien no quiso cohabitar con él.”⁶⁷²

Aclara además que el matrimonio no se disuelve solamente a causa de que alguno de los cónyuges se convierte a la fe, esto por sí solo no basta. Se necesita cumplir con el caso descrito por San Pablo que es el único que tiene la dispensa. Si se disuelve es sólo a causa de lo dicho por Pablo, por ello no se pueden inventar otros casos distintos. Y si el infiel quiere cohabitar, no se cumple la condición para disolver el matrimonio.

cohabitare, quia ex Beato Paulo, non est seruituti subiectus, potest fidelis aliam ducere.” Speculum Coniugiorum..., segunda parte, art. 29, p. 189.

⁶⁷¹ “Esta requisición es necesaria por dos cosas: primero para que conste al fiel que le está permitido transitar a otro matrimonio, pues no es lícito, salvo en el caso que no quiera cohabitar, pero no puede constarle al fiel que el infiel no quiere cohabitar sino cuando se lo pida, por tanto debe requerirle que cohabite, ya sea que el infiel al punto se aparte y se case con otro, ya sea que permanezca en viudez, ya sea que esté con otro, porque antes fue repudiada, entonces el fiel debe requerirle que habite con él, pues de otra manera pecaría al tomar a otra por esposa.”; “*Quae requisitio est necessaria propter duo. Primo, ut constet fideli, quod ei licet ad aliud matrimonium transire, nam non est licitum, nisi quando non uult cohabitare; sed non potest constare fideli, quod infidelis non uult cohabitare, nisi requisierit eum; ergo debet requirere ut cohabitet, siue infidelis statim discedat et alteri nubat, siue maneat inuiditate, siue sit cum alio quia fuit repudiata, debet fidelis requirere, ut cohabitet ei, alias peccat aliam ducendo;*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 189.

⁶⁷² [...] “*immo debet adhibere testes in tali requisitione, ut si post infidelis, paenitentia ducta conuertatur et uelit habere primum coniugem, possit fidelis prius conuersus, probare quomodo per eam stetit, quia noluit cohabitare ei.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 189. Fray Alonso refiere la autoridad de Glo. Super. c. Quanto. de Divotiis, super. parte. Qui. relinquitur.

“si el infiel quisiera cohabitar, aunque no quisiera convertirse, el fiel nunca podrá tomar a otra por esposa; por lo cual es necesaria la requisición sobre si quisiera cohabitar, a partir de lo cual el fiel podrá con seguridad transitar a otro matrimonio.”⁶⁷³

Llegados a este punto, fray Alonso se ocupa sobre el problema del matrimonio de los esclavos negros traídos desde Guinea, que abandonaron a sus esposas en su patria y que en estas tierras se convierten al cristianismo. La conversión no es causa suficiente para disolver el matrimonio, según lo que ha dicho hasta aquí, en cambio sí lo es el requerir la cohabitación en su nueva condición de fieles, y ser rechazados por el cónyuge infiel. Esta es la prescripción jurídicamente considerada, y por ello dice fray Alonso, con respecto a la imposibilidad de requerir debido a la enorme distancia que separa a los cónyuges de Guinea,

“Y no es excusa que estén a una distancia tan grande donde es imposible la requisición, la razón es por lo que dice Pablo «si el infiel no quisiera cohabitar», mientras conste, no está permitido transitar a segundos votos. Esto ha sido dicho de acuerdo a la opinión común, sin duda que cuando el infiel quisiera cohabitar sin afrenta, etc., no es lícito al fiel pasar a segundas nupcias.”⁶⁷⁴

No se disculpa la requisición porque la distancia sea tan grande que la haga imposible, por ello parecería que los esclavos negros prácticamente están impedidos para transitar a segundos votos matrimoniales una vez convertidos. Parece que fray Alonso está hablando aquí de la realidad jurídica del canon, es decir, jurídicamente hablando la norma no se transforma, permanece tal cual: “*cuando el infiel quisiera cohabitar sin afrenta, no es lícito pasar a segundas nupcias.*” Esto es así, por la intención de Cristo, y por ello no puede cambiarse.

Y sin embargo, se cambia... se permite la flexibilidad.

⁶⁷³ “*Volo dicere, quod si infidelis uelit cohabitare, etiam si nolit conuerti, numquam poterit fidelis aliam ducere; ob quod necessaria est requisitio, utrum uelit cohabitare, ad hoc quod fidelis secure possit ad alia uota transire.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 191.

⁶⁷⁴ “*Neque excusantur quia sunt in tanta distantia, ubi est impossibilis requisitio, Ratio est, quia Beatus Paulus dicit. Si infidelis noluerit cohabitare, ergo usque dum constet, non licet transire ad secunda uota.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 191.

En primer lugar la flexibilidad para contraer un nuevo matrimonio si el fiel se convirtiera y el infiel no quisiera hacerlo; no es necesario ya que el infiel no quiera cohabitar pacíficamente, basta con que no quiera convertirse. Esto dice, se puede considerar así de manera probable tomando en cuenta que la comunicación entre ellos esté interrumpida, es decir no es en un caso cualquiera, sino dadas estas condiciones.

“Pero teniendo en consideración que esté interrumpida la comunicación del fiel con el infiel, situación que no se dio en el tiempo en el que el Apóstol hablaba, de manera probable puede considerarse que si el fiel se convirtiera y el infiel no quisiera convertirse, el fiel podría al punto pasar a segundas nupcias. Y de esta manera la requisición sería necesaria en relación con esto, si es que quiere convertirse, y no en relación con esto, si quiere cohabitar.”⁶⁷⁵

Haciendo una interpretación de las palabras de San Pablo, la requisición se hace con respecto a que quiera convertirse y no a que quiera cohabitar. Él mismo dice que es un sentido que puede desprenderse del Apóstol cuando dice “si consiente en cohabitar”, entender esto como un “si consiente en convertirse”. No explica más. Pero si el infiel no quisiera convertirse y la comunicación parece interrumpida, ya por esto estaría el fiel sometido a la servidumbre si no pudiera contraer un nuevo matrimonio. Esta es la opinión de Vitoria, y fray Alonso la toma como muy razonable, es decir que baste con que el infiel no quiera convertirse para transitar a segundas nupcias. Esto “a menos” dice, que el Papa deba ser consultado, pues en el Concilio de Toledo se habría dicho que para aquél que se convierte, la comunicación con el infiel se *interrumpe*. Es decir, la conversión misma interrumpe la comunicación, parece entenderse. Pero ello fue dicho en el caso de los judíos, quizá porque en esa comunidad la exclusión del convertido era inmediata, es decir, obedecía a un contexto específico, el contexto español en el que quizá estuviera también inmerso Vitoria. Si en este caso fue posible entender

⁶⁷⁵ “*Sed habendo considerationem, quod sit interdicta communicatio fidelis cum infideli, quae non fuit tempore quo Apostolus loquebatur, probabiliter posse teneri, quod si fidelis conuertatur et infidelis nolit conuerti, possit fidelis statim transire ad secundas nuptias. Et sic requisitio sit necessaria ad hoc, si uult conuerti, et non quo ad hoc si uult cohabitare.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 193.

una ley y adaptarla a un contexto específico, ¿por qué no hacerlo en el caso de los africanos? Es lo que parece decir fray Alonso. En todo caso lo dicho en el Concilio de Toledo era válido sólo para los judíos, por ello quizá habría que consultar al Papa, pues tendría una jurisdicción local.

Para terminar el artículo, fray Alonso añade un párrafo en el que con claridad define las disposiciones más razonables en el caso de los etíopes.

*De manera probable puede decirse, sin duda parece que así debe ser afirmado en favor de la fe, que los etíopes, que son siervos de los cristianos y que vinieron de lugares tan remotos, una vez convertidos a la fe pueden tomar otras esposas, aunque hayan dejado las suyas en su patria, sin que por esto estuvieran obligados antes a abandonarlas porque esto es moralmente imposible. Y si se les diera la facultad continuamente cambiarían³²⁵ y se apartarían de la fe. Asimismo, puesto que existe la duda de si tuvieron esposas legítimas, y asimismo porque el infiel requerido no pudiera seguir al fiel ni cohabitar, por lo tanto pueden pasar a segundos votos matrimoniales. Sean dichas estas cosas de manera probable.^{*676}

Cómo último punto, se encuentra el caso en el que el matrimonio se disuelve por que el infiel quiere cohabitar pero no deja de cometer acciones que constituyen una injuria al Creador, cosa que el fiel no puede soportar, quien además no está obligado a la continencia por ello le es lícito contraer un nuevo matrimonio.

“El segundo caso en el cual se disuelve, es cuando el infiel que no quiere convertirse, quiere cohabitar con el fiel con ánimo grato, pero sin embargo no sin injuria al Creador, porque el fiel está obligado a no soportar la injuria al Creador y porque si el otro no pudiera evitarla, que se aparte del infiel. Pero como no está obligado a la continencia, que sería otra forma de estar sometido a la servidumbre,

⁶⁷⁶ “*Probabiliter dici potest, immo in fidei fauorem sic uidetur afferendum, quod A Ethyopes qui sunt serui christianorum, qui tam a remotis uenerunt, possunt iam ad fidem conuersi, ducere uxores alias, etiam si in patria sua reliquerit, sine hoc quod teneantur prius requirere, quia hoc est moraliter impossibile. Et si daretur eis facultas ad uomitum reuenterentur et a fide retrocederent. Item: Quia dubium est an legitimas habuerint uxores. Item: Quia requisitus infidelis non posset sequi fidelem, nec cohabitare, qua propter possunt ad secunda transire uota. Haec sint probabiliter dicta.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 193.

por ello puede tomar a otra como esposa, por lo cual se disuelve el matrimonio en tal caso, aún cuando el infiel quisiera cohabitar.”⁶⁷⁷

⁶⁷⁷ “*Secundus casus in quo soluitur est, quando infidelis qui non uult conuerti, uult cohabitare fidei grato animo, sed tamen non sine contumelia creatoris, quia tenetur fidelis non sustinere contumeliam creatoris, quod si alter non potuerit euitare, discedat ab infideli; nam non obligatur ad continendam, alioquin seruituti subiectus esset, ob quod potest aliam ducere, quia dissoluitur matrimonium in tali casu, etiam si infidelis uelit cohabitare.*” *Speculum Coniugiorum...*, segunda parte, art. 29, p. 195.

Conclusiones

Es claro que la filosofía de Alonso de la Vera Cruz y su reflexión sobre la ley natural en el marco de los matrimonios continúa la tradición de la filosofía clásica, es decir aquella que comienza con la filosofía griega en especial la estoica y aristotélica, es recibida por el Medioevo y sistematizada en la doctrina de la ley natural hecha por Tomás de Aquino. Al respecto, y después del análisis de los textos, es indiscutible que las fuentes principales de De la Vera Cruz son Tomás de Aquino y Aristóteles. Por tanto, podríamos decir que el agustino se ubica plenamente en la formación recibida en la Universidad de Salamanca, que recupera la filosofía del Aquinate como una manera de renovar el pensamiento desde el interior de la filosofía escolástica.

Al mismo tiempo la influencia de un cierto tipo de pensamiento nominalista es evidente. Los tiempos impulsaban esta renovación, y la Universidad de Salamanca había dado cabida a un nominalismo moderado como hemos tenido oportunidad de ver. El mismo Alonso Gutiérrez pide que sea un nominalista el que lo apadrine en su graduación de bachiller, Martínez Silíceo resulta ser ese padrino. La cercanía con la *Vía Nova* es patente, pero entendida ésta como la posibilidad de plantear una filosofía concreta que atendiera las necesidades urgentes de la sociedad y de los hombres de ese tiempo. Sin embargo un planteamiento que se interesa en la vida concreta de los hombres, no es la única aportación que pudo dar el nominalismo. En la misma línea, se adentra hasta dejar su impronta en la respuesta misma que se da al tema de la ley natural, sin que por ello deje de estar plenamente dentro de la síntesis filosófica que el Aquinate consigue y hereda al pensamiento escolástico. La negativa de fray Alonso para condenar las formas culturales indianas precolombinas es un rasgo de su posición que de ninguna manera es accesorio, sino fundamental. Le resulta clara la necesidad de la evangelización pues es la forma de administrar la salvación a los naturales, pero la

condena a la organización previa no existe en él. Al contrario, todas las formas encontradas en el Nuevo Mundo son *razonables*, responden a razones que encuentran su justificación en la ley natural misma o en la cultura en la que están inmersos, es decir, en la lógica interna de los pueblos en los que se desarrollaron estas formas de organización. Esta es la explicación que da a la diversidad, ninguna condena, ningún tipo de descalificación de la racionalidad de los pueblos.

El recurso a la ley natural como instancia para fundamentar la objetividad moral, hoy en día se ha vuelto problemático por muchos motivos. Uno de sus mayores dificultades se presenta, al no existir un espacio claro para ubicar el valor de la cultura al interior de la naturaleza humana, es decir el espacio para ubicar la diversidad inherente a cualquier discurso sobre la cultura. De aquí que el planteamiento de Alonso de la Vera Cruz resulte especialmente interesante y pertinente para profundizar en la relación entre diversidad cultural y naturaleza humana.

Evidentemente el planteamiento sobre la ley natural se basa a su vez, en el concepto de naturaleza humana, que tiene una pluralidad de significados. Frecuentemente la dificultad para comprender el discurso sobre la ley natural parte de de una confusión en cuanto a qué se entiende por naturaleza. Alonso de la Vera Cruz mantiene claridad en este punto, para él la naturaleza humana supera evidentemente el sólo aspecto biológico o espontáneo, pero también supera una concepción pasiva de la naturaleza humana.

Su concepto, inscrito en la tradición de la filosofía clásica, es eminentemente teleológico, pero al mismo tiempo y dentro de la explicación sobre la ley natural, enfatiza claramente el carácter dinámico de esta naturaleza humana, al contrastarlo con la naturaleza divina que es eterna e inmutable, una idea de la divinidad que corresponde a la que se sostenía en la filosofía griega. Alonso de la

Vera Cruz al enfatizar el carácter dinámico de la naturaleza humana al interior del discurso de la ley natural, da la posibilidad de ubicar dentro de esta naturaleza humana dinámica, la diversidad cultural. La falta del énfasis en el carácter dinámico de la naturaleza humana, ha hecho que la ley natural sea entendida siempre más en su carácter codicial (es decir como un código de normas) y menos como un ejercicio prudencial en el que la diversidad sí pueda tener cabida. Y es justamente es esto lo que Alonso de la Vera Cruz hace al tratar las distintas dificultades del matrimonio en Indias.

Alonso de la Vera Cruz en su discurso, se esfuerza por establecer y dar a conocer la razonabilidad de las soluciones que los indígenas se dieron en materia matrimonial. Estas soluciones son fruto de una actividad prudencial y son válidas en la luz natural de la razón. Por ello los matrimonios indígenas tienen una cierta validez intrínseca, incluso los polígamos.

Sin embargo, establece la distinción entre ley natural y ley divina, no son equivalentes. Al fraile agustino le interesa la salvación de los habitantes del Nuevo Mundo, por ello la ley natural no basta. Es necesario transitar al establecimiento de la ley divina, y en concreto, al establecimiento del matrimonio canónico. Pero en estricto sentido y hablando en un terreno racional, la institución matrimonial indígena es válida según el derecho natural, es por tanto razonable.

Alonso de la Vera Cruz reconoce que el énfasis no está tanto en los errores en la aplicación de los principios de ley natural, sino en el hecho de hay respuestas complejas a los distintos cuestionamientos de ley natural. La poligamia es de derecho natural en un sentido, pero en otro no. Se enfatiza nuevamente el aspecto prudencial de la razón práctica.

Tomás de Aquino no insistió en el carácter de código de ley natural, y menos de un código universal escrito. Esta no era la mentalidad de la Edad Media, sino la de un racionalismo ubicado en la modernidad, proclive a cuadrangular la vida. Alonso

de la Vera Cruz se enmarca en esta misma tradición, ni siquiera habla directamente de los diez mandamientos como una correspondencia a la ley natural. Lo que Alonso hace al aplicar esta doctrina a la realidad concreta es un ejercicio de razón práctica, abierto a la complejidad y a la diversidad de la actuación moral.

La ley natural para el agustino es una cuestión prudencial que se desarrolla en el ejercicio de la razón, con influencia de costumbres y donde un mismo hecho puede tener distintas valoraciones según el significado que se considere, como es el caso de la poligamia.

BIBLIOGRAFÍA

Textos de fray Alonso de la Vera Cruz.

Speculum coniugiorum aeditum per R.P.F. Illephonsum a Vera Cruce Instituti Haeremitarum Sancti augustini, Artium ac Sacrae Theologiae doctorem Cathedraeque Primariae in inclyta Mexicana Academia moderatorem. Excussum opus Mexici in aedibus Ioannis Pauli Brissensis A. D. 1556 Idibus Augustus. Accessit in fine compendium breve aliquorum privilegiorum, praecipue concessorum ministris Sancti Evangelij huius Noui Orbis.

Speculum coniugiorum ad modum R.P.F. Illephonsi a Vera Cruce Sacri Ordinis Eremitarum. S. Agust. bonarum artium, ac Sacrae Theologiae Magistri moderatoris quam cathedrae primariae in vniuersitate Mexicana in partibus Indiorum maris Oceani:olim ibi Prouincialis eiusdem ordinis, Nunc Prioris sancti Philippi apud Madritum Carpentanorum. Compluti. Ex officina Ioannis Graciani, Anno 1572. (En esta edición, así como en la de Milán en 1599, va incorporado un *Appendix ad Speculum coniugiorum*, con portada propia, que antes había sido impreso por separado.)

Recognitio Summularum, Reuerendi Patris Illephonsi a Vera Cruce Augustiniani Artium ac Sacrae Theologiae Doctoris apud Indorum inclytam Mexicum primarij in Academia Theologiae Moderatoris. Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, 1554.

Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis edita per Reuerendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum. Artium atque Sacrae Theologiae magistrum in Academmia Mexicana in Noua Hispania Cathedrae Primae in Teologia moderatorem. Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, Anno 1554.

Physica Speculatio aedita per R. P. F Alphonsum a Vera Cruce Augustinianae familiae provintialem, Artium & Sacrae Theologiae Doctorem atque Cathedrae Primae in Academia Mexicana in Nova Hispania moderatorem. Accedit compendium sphaerae Campani ad complementum tractatus de coelo. Excudebat Mexici Ioannes Paulus Brissensis, Anno Dominicae Incarnationis 1557.

The Writings of Alonso de la Vera Cruz, the original texts with english translation edited by Ernest J. Burrus, 5 vol., Roma - St. Louis Mo. – Tucson, Ariz., Jesuit Historical Institute, 1968-1976.

El parecer de los religiosos (respuesta a S. M. de las tres órdenes religiosas sobre la imposición de los diezmos a los indios). México, entre 1557 y 1560. (Publicado en: Burrus, vol. V, pp. 120-163)

De dominio infidelium et iusto bello. México, 1554-1555. (Publicado en: Burrus, vols. II y III)

De decimis. México, 1555-1557. (Publicado en: Burrus, vol. IV)

Observaciones de Veracruz al Testamento de Bartolomé de Las Casas. (Publicado en: García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. México, 1858-1866. 2 vols., vol. II, pp. CL-CLI, y en: Burrus, vol. V, pp. 339-340)

Memorial razonado sobre la validez de los matrimonios. México, 1º de noviembre de 1582. (Publicado en: Burrus, vol. V, pp. 54-61)

Sobre el dominio de los indios y la guerra justa, edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

Castro Corona, Sarai, y Garza Caligaris, Anna María, *Matrimonio y Poligamia en el "Speculum Coniugiorum" de Fray Alonso de la Veracruz,* Tesis en Letras Clásicas, México, UNAM, 1983.

Sobre los Diezmos, tr. de Rubén Pérez Azuela, intr. y ed. de Roberto Jaramillo Escutia, México, OALA, 1994.

Libro de los Elencos Sofísticos, Introducción, traducción y notas de M. Beuchot, (Biblioteca Philosophica Latina Mexicana, no.1), México, UNAM, 1989.

Antología sobre el hombre y la libertad, Introducción y compilación de M. Beuchot, (Anejos de Novahispania, no. 5), México, UNAM, 2002.

Espejo de los Cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz, Antología: La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana, trad. Carolina Ponce Hernández, ed. de Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez, México, Los libros de Homero, 2007, 209 pp.

De dominio infidelium et iusto bello, (Bibliotheca Humanistica Mexicana), texto bilingüe, México, UNAM, 2000.

Investigación filosófico-natural, Los Libros del Alma: libros I y II, introd., versión y notas de Oswaldo Robles, México, UNAM, 1942.

Tratado de los tópicos dialécticos, ed. de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1988.

Antología de fray Alonso de la Vera Cruz, ed. de Mauricio Beuchot, Morelia, Universidad Michoacana, 1988.

Fray Alonso de la Veracruz O. E. S. A. y la encomienda indiana en la historia eclesiástica novohispana (1522-1556), Edición crítica del texto *De dominio infidelium et iusto bello* y apéndice documental por José Antonio Almandoz Garmendia. (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, no. 33), Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1971.

Bibliografía fundamental.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y trad. María Araujo y Julián Marías, intr. y notas Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Aristóteles, *Física*, trad. de Marcelo Boeri y Alejandro Vigo, Biblos, Buenos Aires, 1993.

Aristóteles, *Política*, 2ª. ed., trad. Antonio Gómez Robledo, intr. y notas Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2000.

Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana, según texto de la nueva ed. rev. y aum. de la *Biblia de Jerusalén (1998)*, bajo la dirección de la *Escuela Bíblica de Jerusalén*, incorporando el estilo y léxico. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

Focher, Juan, O.F.M.; *Manual del Bautismo de adultos y del Matrimonio de los Bautizandos (Enchiridion Baptismi Adultorum et Matrimonii Baptizandorum, Tzintzuntzan 1544)*, Intr. de Fredo Arias de la Canal, trad. José Pascual Guzmán de Alba, Frente de Afirmación Hispanista, México, 1997.

Lutero, Martín, "Sermón acerca del estado matrimonial", en *Obras*, vers. castellana de Erich Sexauer, Paidós, Buenos Aires, 1974.

Lutero, Martín, “Cuestiones concernientes al matrimonio”, en *Obras*, vol. III, vers. castellana de Erich Sexauer, Paidós, Buenos Aires, 1974.

Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Colección Pequeños Grandes Ensayos, trad. de Adolfo Ruiz Díaz, present. de Carlos Llano, UNAM, México, 2004, pp. 13-14.

Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, Madrid, Gredos, 1984.

Sepúlveda, Juan Ginés de; *Del rito de las nupcias y de la dispensa*, en *Obras Completas*, ed. crítica y trad. de J. M. Rodríguez Peregrina, Intr. jurídica de J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, 1995.

Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista no. 9, Pamplona, EUNSA, 2000.

Tomás de Aquino, *Comentario a la física de Aristóteles*, trad. de Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2001.

Tomás de Aquino, *Comentario a la política de Aristóteles*, Col. de pensamiento medieval y renacentista no. 22, trad. de Ana Mallea, pról. y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2001.

Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, ed. bilingüe, Madrid, B. A. C., 1952-1953.

Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Madrid, BAC, 1990-1998.

Vitoria, Francisco de, *Relección Sobre el Matrimonio*, en *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. crítica, vers., introd. por Teófilo Urdanoz, BAC, Madrid, 1960.

Estudios sobre Alonso de la Vera Cruz.

Beuchot, Mauricio, y Navarro Bernabé, *Dos homenajes: Alonso de la Vera Cruz y Francisco Javier Clavijero*, México, UNAM, 1992.

Bolaño E Isla, Amancio, *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, no. 21), México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1947.

Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Vera Cruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

De la Torre Rangel, Jesús A., *Alonso de la Vera Cruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

Ennis, A., *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584): A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affaires of Early Mexico*, Louvain, 1957.

Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, México, Porrúa, 1984.

Redmond, Walter, y Beuchot, Mauricio, *Pensamiento y Realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, no. 26), México, UNAM, 1987.

Zavala, Silvio, *Fray Alonso de la Veracruz primer maestro de Derecho agrario en la incipiente Universidad de México (1553-1555)*, México, 1981.

Artículos.

Beuchot, Mauricio, O.P., "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair", *La Ciencia Tomista*, año LXVII, t.CIII, núm. 335, abril-junio de 1976.

Beuchot, Mauricio, "La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz" en *Varios, Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1986, pp. 11-24.

Beuchot, Mauricio, O.P., "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro", *Revista Anámnesis, Revista de Teología. Dominicos de México*, año IV, julio-diciembre de 1994.

Boeri, Marcelo D., "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia", en *Deus Mortalis*, nº 3, 2004, pp. 159-201.

Burrus, Ernest J., S.J., "Las Casas y de la Veracruz: su defensa de los indios americanos comparada", en *Estudios de Historia novohispana*, vol. II, México, 1968.

Gómez Robledo, A., "El problema de la Conquista en Alonso de la Veracruz", en *Historia mexicana*, vol. XXIII, 1974, pp. 379-407.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "«La familia» y las familias en el México colonial, en *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, vol. X, núm. 30, septiembre-diciembre, 1992, pp. 693-711.

Muñoz Delgado, V., "Alonso de la Vera Cruz ante la reforma humanista de la lógica", en *La Ciudad de Dios*, El Escorial, vol. CLXXXVII, 1974, pp. 455-473.

Pesch, Otto-Hermann.; *La Respuesta del concilio de Trento (1545-1563)*, *Selecciones de teología* vol.41, no.164 (Oct-Dic 2002), Barcelona.

Rhonheimer, Martin, *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 2006.

Salazar, R.; "El ser absoluto en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz", en *Libro Anual del ISEE*, 1 (1971), pp. 199-221.

Salazar, R.; “La persona humana como testigo del ser en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Libro Anual del ISEE*, 2(1973), pp. 257-274.

Traslosheros, J. E., “Espacio jurisdiccional, espacio espiritual y utopía en la Iglesia de la Nueva España del siglo XVII”, en *Libro Anual del ISEE*, Segunda época, no. 9, Noviembre de 2007, p. 29.

Vigo, Alejandro G., “Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico”, en A. García Marques-J. García Huidobro (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, 1994, p. 41-54.

Bibliografía Complementaria.

Acuña, René; *Relaciones geográficas del siglo XVI: vol. IX, Michoacán*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1987.

Alvira Rafael, *La noción de finalidad*, Eunsa, 1978, 199 pp.

Anchondo Pavón, Sandra, (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, col. Novohispanía, Los libros de Homero, México, 2007, 224 pp.

Aspe Armella, Virginia, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, pról. de Carmen Rovira, CONACULTA, México, 2002, 140pp.

Aznar Gil, Federico; *La Introducción del Matrimonio Cristiano en Indias: Aportación Canónica (s. XVI), Lección inaugural del curso académico 1985-1986*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1985, 92 pp.

Basalenque, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*, Intr. y notas de José Bravo Ugarte, Ed. Ius, 1963.

Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1996.

Bernárdez Cantón, Alberto, *Compendio de derecho matrimonial canónico*, 9ª ed., Tecnos, 1998. Madrid. 299 p.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski; *Historia del Nuevo Mundo, II: los mestizajes (1550-1640)*; trad. de María Antonia Neira Bigorra. México: FCE, 1999.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía Social de los Pensadores Novohispanos*, México, IMDOSOC, 1989.

Beuchot, Mauricio, O.P., *Derechos humanos, Historia y filosofía*, Biblioteca de Ética, Filosofía, Derecho y Política, 70.

Beuchot, Mauricio, O.P., *Derechos humanos, iuspostivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, DGPA, 1995.

Brundage, James; *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, FCE, México, 2000.

Burgos, Juan Manuel, *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2007, 168 pp.

Carreño, A. Ma., *La Real y Pontificia Universidad de México (1536-1865)*, México, 1961.

Colección de Mendoza o Códice Mendocino: documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Ed. de José Ignacio Echegaray, pref. de Ernesto de la Torre Villar, San Ángel, México, 1979.

Concha, Sergio R., *La teología del matrimonio en Ioannes Maior. El propósito del acto matrimonial*, Pontificia Universitas Lateranensis-Academia Alfonsiana, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1970.

Coontz, Stephanie, *Historia del matrimonio: cómo el amor conquistó el matrimonio*, trad. de Alcira Bixio, Ed. Gedisa, Barcelona, 2006, 535 pp.

Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas, Descubiertos y anotados por L. Hanke, compilador A. Millares Carlo, 1ª reimp., México, 1977.

Cuevas Cancino, Francisco, *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural. Doctrina de Suárez sobre lo permanente y lo variable en el derecho natural: sus precedentes en la escuela española y su influencia en el pensamiento jurídico moderno*, Real Academia de Ciencias morales y políticas, 1952, Madrid, 290 pp.

De Acosta, Joseph, *Historia natural y moral de las Indias, Vida religiosa y civil de los indios*, UNAM, México, 1978.

De Mendieta, Fray Jerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, Editorial Porrúa, México, 1971.

Duby, G.; *El caballero, la mujer y el cura, El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1999, 243 pp.

Durán J. G., *Monumenta Catechetica hispanoamericana: Siglos XVI-XVII*, Publs. de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Buenos Aires, 1984, 600 pp.

Eguiara y Eguren, Juan José de; Bibliotheca Mexicana, (1ª ed. México, 1755), UNAM, México, 1986.

Ética y diversidad cultural, compilador León Olive, 2ª. ed., México, FCE – UNAM, 2004.

Fuchs, Eric, *Deseo y Ternura, Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, 266 pp.

Gallegos y Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

García Barberena, Tomás, dir.; *El vínculo matrimonial: ¿Divorcio o indisolubilidad?*; Madrid: BAC, 1978.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI, catalogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, nueva edición por A. Millares Carlo, México, 1954.

Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, vers. castellana de María Barberán y Florentino Trapero, Taurus Humanidades, Madrid, 1993, 575 pp.

Gerbi, A., "Diversidad de criterios en la colonización española. El P. Vitoria y Carlos V", *La Ciencia Tomista*, publicación bimestral de los dominicos españoles, año 29, núms. 173-174. t. 57, 1938.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y vida privada en el México Colonial, Temas y problemas*, Homenaje a Jean Pierre Berthe, 20 de mayo de 1997, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

González, Ana Marta, Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino, Pamplona, EUNSA, 1998, 552 pp.

González, Ana Marta, Claves de ley natural, Madrid, Rialp, 2006, 166 pp.

Grabmann, M., *Historia de la Teología Católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, trad. P. David Gutiérrez, Agustino, pról. por el autor y el traductor, Madrid. Espasa Calpe, 1940.

Grijalva, Juan de; *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Juan Ruiz impresor, (1ª ed., México, 1624), 3ª. ed., Ed. Porrúa, México, 1985.

Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, pról. de Francisco Tomás y Valiente, trad. de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid, 1996, 256 pp.

Guerra López, Rodrigo, *Afirmar a la persona por sí misma, la dignidad como fundamento de los derechos de la persona*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2003.

Gutiérrez, C.J., *Españoles en Trento*; pról. Joaquín Pérez Villanueva, Industrias Gráficas Diario, Valladolid, 1951, 1061 p.

Historia de la vida cotidiana en México: vol. I “Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España”, Pablo Escalante Gonzalbo coord., El Colegio de México-FCE, México, 2004.

Iglesia Católica. Papas, *Enchiridion Familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia, siglos I al XX*, Editado por Augusto Sarmiento, Javier Escrivá Ivars; con la colab. de Jesús Ferrer, Universidad de Navarra, Instituto de Ciencias para la Familia: Istituto Giovanna Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Madrid-Roma, Rialp, 1992.

Jáuregui, Jesús, “Las relaciones de parentesco” en *Nueva Antropología: Los estudios de parentesco en México*, op.cit., p. 182.

Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*; vers. de Daniel Ruiz Bueno, EUNSA, Pamplona, 1972. 4t. en 5v.

Levi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*, México, UNAM, 1985.

Lisska, Anthony J., *Aquinas's theory of natural law: An analytic Reconstruction*, Clarendon Press Oxford, 1996, 320 pp.

Lortz, Joseph, *Historia de la Reforma*, Madrid, Taurus, 1963.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía, El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan" 1521-1580*, México, FCE, INAH, 2005.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, tomo 1: 1539-1600, (1ª ed. Impreso en casa del autor, Santiago de Chile, 1912); edición facsimilar, UNAM, México, 1989.

Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed. corr. y aum., Universidad Iberoamericana, México, 171 p.

Michel, Andrée, *Sociología de la familia y del matrimonio*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

Místicos franciscanos españoles, vol. 2: Fray Miguel de Medina, Intr. de Juan Bautista Gomis, Madrid, BAC, 1948-1949.

Molina Meliá, Antonio, *Los matrimonios que nunca existieron*, IMDOSOC, México, 2002.

Mostaza Rodríguez, Antonio, *La competencia en la Iglesia y el Estado sobre el matrimonio hasta el Concilio de Trento*; Roma, Pontificia Università Gregoriana, 357 p.

Navarrete, N., O.S.A., *Historia de la Provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 2 tomos, México, 1978.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999.

Paniker, Raimundo, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1951, 446 pp.

Ponce Hernández, Carolina, coord., *Innovación y tradición en fray Alonso de la Vera Cruz*, col. Jornadas, FFyL-UNAM, México, 2007, 313 pp.

Ramírez González, Clara Inés, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas*, México, UNAM-Centro de Estudios sobre la Universidad, 2001.

Ramos, D., A. García, et al., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, dirección de Luciano Pereña, vol. XXV, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, CSIC, 1984.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de A. Garibay K., México, FCE, 1999.

Richard, C., O.P., *Los Sacrosantos Concilios generales y particulares desde el primero celebrado por los apóstoles en Jerusalén hasta el Tridentino*, 11 tomos, Madrid, 1793-1796.

Rípodaz Ardanaz, Daisy, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977, 454 pp.

Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1950.

Rodríguez Cruz, A. M., O. P., *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, 1977.

Rovira Gaspar, Maria del Carmen, *Francisco de Vitoria, España y América*, Porrúa-Cámara de Diputados, México, 2004.

Ruiz Zavala, Alipio; *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 volúmenes, Porrúa, México, 1984.

Saranyana, Josep-Ignasi, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 28.

Tapia, Maria Nieves, y otros, *La unidad de los pueblos*, Ciudad Nueva Editorial, Buenos Aires, 1992.

Vigna, Carmelo y Zanardo, Susy, comp., *La regola d'oro come ética universale*, Vita e pensiero, Milán, 2005.

