



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**MATRIMONIO, FAMILIA Y DIVORCIO.
ACTUALIDAD DE LOS PRINCIPIOS
DEL DERECHO MATRIMONIAL Y FAMILIAR,
SEGÚN EL *SPECULUM CONIUGIORUM*
DE
FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTOR EN LETRAS

PRESENTA

MTRO. LUCIANO ANGELO BARP FONTANA

ASESOR: DR. ANTONIO ROBERTO HEREDIA CORREA

MÉXICO D. F. 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO.....	I
INTRODUCCIÓN.....	VII
1. ELECCIÓN ENTRE LAS EDICIONES DEL <i>SPECULUM CONIUGIORUM</i>	VII
2. CONEXIÓN ENTRE LAS TRES PARTES DEL <i>SPECULUM CONIUGIORUM</i>	IX
3. LINEAMENTOS METODOLÓGICOS. CRITERIOS DE ANOTACIONES Y SIGLAS.....	XII
4. DATOS BIOGRÁFICOS DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ.....	XV
5. ESCRITOS IMPRESOS DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ.....	XX
6. NOCIONES PREVIAS A LA LECTURA DE LA SEGUNDA Y TERCERA PARTE DEL <i>SPECULUM CONIUGIORUM</i>	XXVIII
6. 1. TAMBIÉN ENTRE LOS INFIELES HABÍA UN MATRIMONIO VERDADERO.....	XXXII
6. 2. ENTRE LOS INFIELES DEL NUEVO MUNDO HABÍA UN MATRIMONIO VERDADERO.....	XXXIV
6. 3. MATRIMONIO Y FAMILIA SON VALORES ENRAIZADOS EN LA ESENCIA MÁS PROFUNDA DEL SER HUMANO.....	XXXVIII
6. 4. LA LEY NATURAL MORAL.....	XLIII
6. 5. PRIMER PRINCIPIO DE LA LEY NATURAL MORAL Y SUS PRECEPTOS.....	LIV
6. 6. EL REPUDIO.....	LX
6. 7. POLIGAMIA Y CONCUBINATO.....	LXX
6. 8. LOS GRADOS PROHIBIDOS DE CONSANGUINIDAD Y AFINIDAD.....	LXXVIII
6. 9. EL PRIVILEGIO PAULINO.....	LXXXVI
6. 10. TEXTOS CLAVE ACERCA DE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO.....	XCV
6. 11. EL DIVORCIO.....	CII
6. 12. EPÍLOGO: MATRIMONIO E INDISOLUBILIDAD.....	CXIII
7. ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	CXIX
8. LEGISLACIÓN CIVIL Y ECLESIAÍSTICA CITADA EN EL <i>SPECULUM CONIUGIORUM</i>	CXCVII
9. BIBLIOGRAFÍA.....	CCV
TEXTOS BILINGÜES DE LOS 36 ARTÍCULOS DE LA SEGUNDA PARTE DEL <i>SPECULUM CONIUGIORUM</i>	
ARTÍCULO 1.....	1
Si entre los infieles hay un verdadero matrimonio.	

ARTÍCULO 2.....	6
Si entre los infieles del Nuevo Mundo hay matrimonio.	
ARTÍCULO 3.....	12
Si había matrimonio cuando en el modo de contraer según sus costumbres no se expresaba el consentimiento.	
ARTÍCULO 4.....	20
Si alguien tomó a muchas esposas, si acaso hay matrimonio con todas o con una solamente.	
ARTÍCULO 5.....	23
Acerca del libelo del repudio entre los indios del mar Océano y, en primer lugar, acerca del repudio de los michoacanos.	
ARTÍCULO 6.....	25
Acerca de la indisolubilidad del matrimonio; si es de derecho natural.	
ARTÍCULO 7.....	36
¿Por qué la indisolubilidad no existe en todas las gentes?	
ARTÍCULO 8.....	41
Quién puede dispensar en el derecho natural.	
ARTÍCULO 9.....	47
Si el repudio estuvo alguna vez en uso.	
ARTÍCULO 10.....	49
Si pecaban los judíos que repudiaban.	
ARTÍCULO 11.....	55
Si entre los hebreos se disolvía el matrimonio mediante el repudio.	
ARTÍCULO 12.....	58
Si entre los gentiles existió el repudio.	
ARTÍCULO 13.....	66
Si entre los gentiles se disolvía el matrimonio mediante el repudio.	
ARTÍCULO 14.....	72
Acerca de la pluralidad de esposas. Si acaso se opone al matrimonio de tal manera que contraer con muchas es contra el derecho natural.	
ARTÍCULO 15.....	77
Si se requirió la dispensa para la pluralidad de esposas.	
ARTÍCULO 16.....	84
Si fue lícito tener a muchas esposas en el tiempo de la ley escrita.	
ARTÍCULO 17.....	86
Si a los gentiles les fue lícito tener a muchas esposas.	
ARTÍCULO 18.....	96
Si acaso hay matrimonio con muchas.	
ARTÍCULO 19.....	102
Si es lícito tener concubina.	

ARTÍCULO 20.....	107
Qué es una concubina según la ley humana civil.	
ARTÍCULO 21.....	113
Si se debe estar del lado de la sentencia del Pontífice, más que del lado de la sentencia de los Doctores.	
ARTÍCULO 22.....	120
De los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad.	
ARTÍCULO 23.....	128
Si la ley antigua obligaba a lo gentiles así como a los hebreos.	
ARTÍCULO 24.....	131
Si ahora obliga aquella ley del Levítico 18.	
ARTÍCULO 25.....	133
Si los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural.	
ARTÍCULO 26.....	145
Si los grados que ahora están prohibidos por la Iglesia, tienen fuerza por el derecho divino.	
ARTÍCULO 27.....	148
Si el Papa dispensa en todo grado de afinidad y de consanguinidad.	
ARTÍCULO 28.....	160
Si entre los infieles es indisoluble el matrimonio rato.	
ARTÍCULO 29.....	171
En cuáles casos se disuelve el matrimonio de los infieles.	
ARTÍCULO 30.....	174
¿Qué se entiende por contumelia del Creador?	
ARTÍCULO 31.....	179
¿Qué ocurre cuando el infiel induce al fiel al pecado mortal?	
ARTÍCULO 32.....	182
Si el fiel tiene la obligación de cohabitar, si el infiel quiere cohabitar.	
ARTÍCULO 33.....	188
Si en los tres casos del Apóstol Pablo se disuelve de inmediato el matrimonio.	
ARTÍCULO 34.....	193
Si al infiel es lícito, después de la conversión del otro, pasar a un segundo matrimonio.	
ARTÍCULO 35.....	195
Si el matrimonio de los infieles es un sacramento.	
ARTÍCULO 36.....	198
Si, tan pronto como los infieles se convierten, el matrimonio es estrictamente un sacramento.	

TEXTOS BILINGÜES DE LOS 20 ARTÍCULOS DE LA TERCERA PARTE DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

ARTÍCULO 1.....	200
Acerca de las causas del divorcio.	
ARTÍCULO 2.....	209
Si el varón tiene la obligación de despedir mediante el divorcio a la esposa fornicaria, de manera que está obligado a ello, aunque ella no quiera.	
ARTÍCULO 3.....	213
Si la mujer puede acusar al marido de adulterio.	
ARTÍCULO 4.....	216
Del divorcio en cuanto a las penas de la ley, es decir, de la sentencia capital.	
ARTÍCULO 5.....	219
Si se requiere la sentencia de la Iglesia para el divorcio.	
ARTÍCULO 6.....	224
Si, hecho el divorcio, el inocente puede reconciliarse con el culpable.	
ARTÍCULO 7.....	228
Si, después del divorcio, puede el varón tomar a otra, y la mujer puede casarse con otro.	
ARTÍCULO 8.....	235
Cuál modo se debe seguir en la causa matrimonial.	
ARTÍCULO 9.....	246
Si es necesaria la sentencia del juez para el divorcio, cuando entre algunos cónyuges no puede subsistir el matrimonio a causa de un impedimento.	
ARTÍCULO 10.....	251
Qué deben observar los jueces eclesiásticos en el divorcio.	
ARTÍCULO 11.....	260
Si es lícito a los religiosos tratar para el divorcio.	
ARTÍCULO 12.....	272
Si la sola cohabitación sin el consentimiento hace un matrimonio, cuando cesa el impedimento que hubo.	
ARTÍCULO 13.....	279
Qué se debe hacer en el matrimonio, cuando uno de los cónyuges niega el consentimiento.	
ARTÍCULO 14.....	284
Qué se debe aconsejar, cuando el otro dice que no consintió.	
ARTÍCULO 15.....	287
De los actos de los cónyuges en cuanto al modo del coito.	
ARTÍCULO 16.....	293
De los actos de los cónyuges a causa del placer o por otra causa.	

ARTÍCULO 17.....	299
Si por la circunstancia de lugar y de tiempo, el acto de los cónyuges puede ser un pecado.	
ARTÍCULO 18.....	303
En la duda (acerca del verdadero cónyuge), así como es lícito rendir el débito, si acaso es también lícito pedirlo.	
ARTÍCULO 19.....	317
Si aquel que promete falsamente a una mujer, está obligado a tomarla como esposa.	
ARTÍCULO 20.....	322
Si el padre puede lícitamente desheredar al hijo o a la hija, cuando contrajeron sin la voluntad de él.	
PERORACIÓN.....	328

PRÓLOGO

El *Speculum coniugiorum* (Espejo de Matrimonios) de Fray Alonso de la Vera Cruz todavía no tenía una traducción al español, misma que pedían cada año los participantes en los Encuentros Nacionales de los Investigadores del Pensamiento Novohispano.

Mis experiencias en Filosofía, en Teología, en Sagrada Escritura, en Derecho Canónico y en Lenguas Clásicas me facilitaron el trabajo de transcripción, de traducción, de notas y de interpretación de la primera de las tres partes del *Speculum coniugiorum*, que presenté como tesis para titularme como Maestro en Letras Clásicas (3 abril de 2006).¹ La tesis ha sido editada en la imprenta Juan Pablos, S.A.² Es gratificante la respuesta a la primera edición (2009) de la obra titulada: «*Fray Alonso de la Vera Cruz, Speculum coniugiorum (Espejo de Matrimonios); Matrimonio y Familia; Introducción, Transcripción, Traducción y Notas (primera de las tres partes)*». Repetimos nuestro agradecimiento a las dos instancias editoras: Universidad la Salle y Universidad Nacional Autónoma de México (Dirección General del Personal Académico y Facultad de Filosofía y Letras).

Agradezco el apoyo constante que me han brindado los investigadores del Colegio de Letras Clásicas de la UNAM: el Doctor Roberto Heredia Correa, el Doctor Julio Pimentel Álvarez, el Doctor Carlos Zesati Estrada, la Doctora Carolina Ponce Hernández y la Doctora Alejandra Valdés García.

¹ Título de la Tesis: «*Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Vera Cruz. Transcripción, traducción, comentarios y notas (Primera de las tres partes)».

² La imprenta Juan Pablos, S.A., actualmente ubicada en Coyoacán, es heredera de aquella imprenta que en el año 1556 editó el *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Vera Cruz (*Excussum opus Mexici in aedibus Ioannis Pauli Brissensis, A.D. 1556, idibus Augusti*).

Ha sido un privilegio colaborar en la traducción del *Speculum coniugiorum*, que puede facilitar el contacto con el pensamiento de Alonso de la Vera Cruz y que puede esclarecer los múltiples problemas de la vida matrimonial, familiar y social de nuestros días, consolidando los fundamentos de la Declaración de los Derechos Humanos. En efecto, el valor del *Speculum coniugiorum* consiste precisamente en su cosmovisión centrada en el hombre imagen de Dios,³ quien es el Principio único y unificador de la universalidad de la naturaleza humana, en la cual se fundamenta la igualdad de todos los humanos, en la diversidad personal de cada individuo.

En tal contexto, una declaración de los derechos humanos no será una realidad abstracta, sino un proceso dinámico-histórico de una humanización concebida como una liberación de cada hombre y de todos los hombres, sin concesiones a posturas totalitarias que devalúen el valor del individuo, o a posturas liberales que no respetan la igualdad de todos los grupos humanos.

En efecto, cada persona goza de los mismos derechos humanos, no por un beneficio concedido por una cierta clase social o por el Estado, sino por la prerrogativa propia de ser persona.⁴

³ Etimológicamente, *imago* deriva de *imitago*: términos latinos que indican imitación. En el concepto de imagen se encuentra la idea de relación entre modelo y modelado. Somos imágenes de Dios, dado que él y el ser humano tienen en común, aunque análogamente, la vida espiritual, es decir, la vida intelectual y volitiva.

⁴ La “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, proclamada por la Organización de las Naciones Unidas en el 1948, desglosa claramente los derechos fundamentales de la persona entendida como individuo y como miembro de la sociedad civil. Se afirma, antes que todo, la igualdad de todos los seres humanos “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (2). Luego se proclaman como inalienables, entre otros, los siguientes derechos: “derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona (3); “derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica (6); “derecho, sin distinción alguna, a igual protección de la ley” (7); “derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado” (13); “derecho a una nacionalidad” (15); “derecho a la libertad de opinión y de expresión” (19); “derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (18). En cuanto a la

Alonso de la Vera Cruz insiste en que el término *Persona* significa un sujeto de naturaleza intelectual. La misma palabra latina *persona* (*per-sonare*, verbo acústico de sintonía) nos indica su esencia que consiste en la capacidad de sintonizarnos (*per-sonar*) con otra persona humana y con la persona divina, gracias al poder espiritual, es decir, a la capacidad intelectual y a la capacidad de querer reflexivamente.

Asimismo, a partir de la idea de persona Fray Alonso explica el concepto de *Familia*, que es el sitio “donde se habla”, así que la familia es el lugar natural de la comunicación. En efecto, en la familia se enseñan y se aprenden los valores fundamentales de toda convivencia matrimonial, familiar y social. Éstos son: la comunicación, la cohabitación, la obligación, la obediencia y la sumisión, que vigorizan la realidad del matrimonio y de la familia misma.

Familia y comunicación. Es indebido limitar la idea de comunicación a una oferta de información, exclusivamente. Comunicación es la acción que tiende a formar la unidad del conjunto integrado por individuos de la misma naturaleza humana. En la familia, la comunicación es el proceso que tiende a formar y conservar la unidad entre dos modos de existir en el mundo, es decir, como marido o mujer, ambos idénticos como personas humanas y, a su vez, complementarios en sus diferencias sexuales. Por tanto, la familia no puede ser una institución basada sobre la esclavitud y sobre la negación del otro.

familia, se afirma “el derecho a casarse y fundar una familia” (16). Se reconoce la familia como el elemento natural y fundamental de la sociedad. Se hace una especial mención para la defensa de la maternidad y de la infancia. Se afirma el papel primario de los padres en la educación de los hijos. En el ámbito social se proclama los derechos a la seguridad social para satisfacer las necesidades económicas, sociales y culturales, indispensables al libre desarrollo de su personalidad: “derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas” (20); “derecho al trabajo” (23); “derecho al descanso y al disfrute del tiempo libre” (24); “derecho a la alimentación, al vestido, a la vivienda, a la asistencia médica y a los servicios sociales necesarios” (25); “derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad” (27).

Familia y cohabitación. Así como *morada* connota la idea de *mores* (costumbres), *cohabitación* connota la idea de hábitos (*co-habita-ción*, acción de formar hábitos comunes). Ahora bien, los hábitos entitativos de la persona humana son la inteligencia y la voluntad. Los hábitos operativos son las virtudes intelectuales y volitivas, siendo la prudencia la protovirtud. Consecuentemente, *cohabitar* no dice solamente compartir la casa, la cama y la mesa: *cohabitación* es la operación mediante la cual la persona aprende a formarse hábitos intelectuales y prácticos, para promover la unidad del conjunto.

Familia y obligación. *Obligación* es la acción para que una persona aprenda a permanecer ligada, es decir, a permanecer unida con la otra persona (*obligare*, verbo de unificación). El niño y el otro cónyuge son quienes reclaman por su misma naturaleza la obligación de la unión exclusiva y perenne de los padres.

Familia y obediencia. *Obediencia* (*ob-audire*, verbo acústico) es el proceso que consiste en sintonizarse con el otro hasta llegar a pensar y querer libremente lo mismo. Así que el obediente, con su creatividad, hace que el otro tenga constantemente la mirada puesta sobre el bien, es decir, sobre la realización de quienes integran la comunidad. Además, el obediente influye para que el otro no caiga en la irresponsabilidad y en la tiranía. Entonces, la obediencia es la sublimación del ser humano y no es su denigración. En efecto, el obediente es el artífice de un proceso unificador.

Familia y sumisión. No se debe confundir la sumisión con el binomio opresor-oprimido. La sumisión es un proceso para que una persona aprenda a ser y a permanecer como fundamento (*sub*) de la misión del otro. El sumiso no

es el oprimido, sino es la base de la realización de la misión del otro mediante el consejo que consiste en pensar con el otro y no en pensar por el otro.⁵

Ahora bien, sorprendido por la riqueza de la obra alonsina que he descubierto traduciendo la primera parte del “Espejo de matrimonios” y motivado por el Dr. Roberto Heredia, he elegido la segunda y tercera parte del mismo *Speculum coniugiorum* como tema de mi disertación doctoral, cuyo título es:

Matrimonio, Familia y Divorcio. Actualidad de los principios del derecho matrimonial y familiar, según el *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Vera Cruz.

Añadimos nuestra transcripción y traducción del latín al español de la segunda y tercera de las tres partes del *Speculum coniugiorum* (edición 1572).

Aquí es oportuno describir el término Espejo (*Speculum*) como género literario. Por ello voy a redactar un “pequeño espejo” (in italiano: specchietto = pequeño espejo = esquema-resumen):

Noción de “Espejo”. Espejo es una superficie lisa y bruñida o de cristal azogado en que se reflejan los objetos que tenga delante (Diccionario de la lengua española, de la Real Academia Española, Vigésima segunda edición).

La palabra castellana “Espejo” corresponde al término latino *Speculum*. Asimismo, *Spécula* es el observatorio. (Ej. La “Specola Vaticana” es un famoso observatorio astronómico). El término latino *Speculum* deriva del verbo (*specio*,

⁵ Cf. Barp Fontana, Luciano, *El hombre, imagen de Dios*. Reflexiones Universitarias (n. 70). Ed. Universidad La Salle, A.C., México, 2007.

spectum, spicere), que significa mirar. De éste deriva, a su vez, el verbo (*speculor, speculatus sum, speculari*) que significa observar, examinar, explorar, mirar. La etimología nos aclara la definición de Espejo como el instrumento en el cual se reflejan los objetos que tiene delante.

Análogamente, el término “Espejo” (*Speculum*) como género literario significa una composición en la cual el lector puede encontrar la imagen fiel de la materia que está buscando.

El primero en escribir un *Speculum* fue el clérigo inglés Alcuino de York (730-804). Su obra se titula: *Liber de virtutibus et vitiis*.

Del siglo XIII es el *Speculum maius* del dominico francés Vicente de Beauvais. Tal obra está formada por tres partes: *Speculum naturale* (Espejo natural); *Speculum doctrinale* (Espejo doctrinal) y *Speculum historiale* (Espejo histórico). De ese mismo período es el *Speculum humanae salvationis*, escrito por un autor aún no identificado. Es un compendio de ética consultado durante casi 300 años para la defensa de los derechos de la persona humana.

Ahora bien, Fray Alonso usa el término *Speculum* para significar que en su “Espejo de matrimonios” se puede encontrar reflejada como en un espejo la verdadera realidad del matrimonio y de la familia en diversas culturas. Asimismo, el lector podrá pasar con agilidad del plano teórico al plano práctico para dar solución a las problemáticas familiares y sociales de su tiempo.

INTRODUCCIÓN

Este estudio introductorio tiene los siguientes momentos:

1. Procederé a la elección entre las múltiples ediciones del *Speculum coniugiorum*.
2. Notaré la conexión entre las tres partes del *Speculum coniugiorum*.
3. Presentaré los lineamientos metodológicos a los cuales me he comprometido para cumplir con mis objetivos de traductor e intérprete para la divulgación del pensamiento antropológico-cristiano alonsino. Apuntaré los criterios para el uso de las anotaciones de las siglas.
4. Daré los principales rasgos bibliográficos de Alonso de la Vera Cruz.
5. Enumeraré los escritos impresos de Alonso de la Vera Cruz.
6. Presentaré el estudio de las nociones previas a la lectura de los 36 artículos de la segunda parte y de los 20 artículos de la tercera, de los cuales anexamos la transcripción y la traducción.
7. Actualizaré un índice onomástico de los autores que Fray Alonso de la Vera Cruz cita en su *Speculum coniugiorum*. Presentaré la legislación civil y eclesiástica citada por Fray Alonso.

1. ELECCIÓN ENTRE LAS EDICIONES DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

Para nuestro trabajo de transcripción y de traducción seguimos usando la edición complutense del 1572, que es la adaptación de la edición mexicana del 1556 a las disposiciones del Concilio Tridentino (1545-1563).

Por cierto, Fray Alonso termina la edición del 1572 con un abundante apéndice:

«... donde se proponen todas las cosas que han sido cambiadas en el sacrosanto Concilio Tridentino, para que nadie ignore aquellas cosas que se deben ahora observar en la Iglesia Católica acerca del matrimonio como sacramento y como contrato».⁶

En mi traducción he procurado apegarme lo más posible al texto original, respetando el estilo escolástico y las posturas filosóficas, jurídicas, teológicas y bíblicas que Fray Alonso expresa en su *Speculum coniugiorum* que es una obra maestra de derecho matrimonial y familiar.

Mi trabajo de traductor ha sido relativamente fácil, ya que Alonso de la Vera Cruz redacta su obra con la sobriedad de un escritor que huye de toda verbosidad y que expone su pensamiento con simplicidad, evitando las poses intelectuales. En el aspecto literario, el *Speculum coniugiorum* presenta una estructura simple y unitaria. Las frases son abstractas y objetivas. Son esquemáticas y exactas, tal como exige la investigación universitaria. Por ello, su estilo es un instrumento adecuado y eficaz para un análisis rápido del texto y para obtener una buena comprensión del mismo.

De todas maneras, la intención de mi tarea sólo consiste en exponer reverencialmente el texto del *Speculum coniugiorum* y favorecer la divulgación de las ideas fundamentales que constituyen el pensamiento transformador típico de Alonso de la Vera Cruz.

⁶ *Speculum coniugiorum*, palabras introductorias del *Appendix* que se añade en la edición del 1572: «...ubi omnia que in Sacrosanto Concilio Tridentino sunt variata proponuntur, ut nullus ignorare valeat, quae de novo ab Ecclesia catholica, circa matrimonium, et in quantum sacramentum, et in quantum contractus servari debent».

2. CONEXIÓN ENTRE LAS TRES PARTES DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

Citamos un párrafo en el cual Fray Alonso indica el temario de la primera de las tres partes del *Speculum coniugiorum*:

«Así termina la primera parte en la cual se trató del matrimonio en general y de sus impedimentos, relativamente a los fieles. Quiera Dios que estas cosas hayan sido escritas para el provecho y la utilidad de los fieles para que Dios sea glorificado en sí en todas las cosas» (Párrafo final del último artículo de la primera parte del *Speculum coniugiorum*).⁷

⁷ PRIMERA PARTE del *Speculum coniugiorum*: Art. 1: Si hay matrimonio y qué es. 2: Del consentimiento requerido para el matrimonio. 3: Si es necesario que el consentimiento sea expresado con palabras. 4: Si este consentimiento, expresado mediante palabras de futuro, haga un matrimonio rato. 5: Si es suficiente el consentimiento de uno, si el otro no contradice. 6: Si (ignorándolo los hijos) es suficiente el consentimiento de los padres para el matrimonio. 7: Si es suficiente el consentimiento del que gobierna. 8: Si para el matrimonio es suficiente el consentimiento coacto. 9: Si alguien, con aquel miedo que ocurre en un hombre constante, prometió matrimonio; si, después, mediante la cópula que siguió, se haga un matrimonio de presente. Ocurre frecuentemente aquí este caso. 10: Del matrimonio clandestino. 11: Si también entre los infieles es verdadero esto, que el uso del matrimonio clandestino es pecado mortal. 12: Las bendiciones de las nupcias. 13: Si las segundas nupcias han de ser bendecidas. 14: Del tiempo de los días de fiestas, en los cuales han sido prohibidas las nupcias. 15: Del voto simple, si impide. 16: Los esponsales. 17: Acerca de las palabras, mediante las cuales se contraen los esponsales. 18: El contrato bajo condición imposible. 19: Las condiciones adjuntas. 20: Si los esponsales de futuro pasan a ser matrimonio de presente, mediante la consumación de la cópula, o bien mediante el traslado en la casa, o bien mediante algo análogo. 21: Se pregunta en cuántos modos pueden ser disueltos los esponsales. 22: El impedimento del catecismo. 23: El impedimento del incesto. 24: El impedimento de uxoricidio. 25: El impedimento del raptó. 26: El impedimento del parentesco espiritual, por levantar al niño de la sacra fuente. 27: El impedimento del presbitericidio. 28: Los impedimentos que impiden contraer y los que dirimen lo contraído. 29: El impedimento de la condición servil. 30: Si puede un esclavo contraer matrimonio, contra la voluntad de su señor. Y si, contrayendo con la voluntad del mismo, llega a ser libre. 31: El voto solemne. 32: La disparidad de culto. 33: El impedimento del crimen. 34: El impedimento del crimen por adulterio. 35: Acerca del mismo impedimento del crimen, cuando se duda si existe un legítimo esposo. 36: Cuando de hecho alguien se casa con la adúltera. 37: El impedimento del orden. 38: La impotencia. 39: El matrimonio de los impúberes. 40: El impedimento del maleficio. 41: La furia y la demencia. 42: Del impedimento del vínculo. 43: La consanguinidad. 44: La prohibición de los grados de consanguinidad, causada por el derecho positivo. 45: El cómputo de los grados. 46: Si el Sumo Pontífice puede dispensar en todos los grados de consanguinidad. 47: El impedimento de la afinidad. 48: En el cual se declara con qué derecho hayan sido prohibidos los grados de afinidad. 49: La dispensa en los grados de afinidad. 50: Si en el tiempo de la infidelidad se contrae la afinidad. 51: El impedimento de la pública honestidad. 52: Si este impedimento nazca de los esponsales de cualquier manera contraídos. 53: Si nazca la pública honestidad, cuando los padres hablan por los hijos. 54: Si nace la pública honestidad mediante esponsales condicionados. 55: El parentesco espiritual. 56: Entre quiénes se origina este impedimento, es decir, el parentesco espiritual. 57: Cómo surge la compaternidad. 58: Cómo se contrae la fraternidad. 59: Del último

En seguida citamos un párrafo en el cual Fray Alonso indica el temario de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*:

«Después de la primera parte en la cual hemos disputado acerca del matrimonio y de todos sus impedimentos en particular relativamente a los fieles que están sujetos a las leyes de la Iglesia, en la segunda parte resta disertar acerca del mismo matrimonio en cuanto a los infieles únicamente» (Palabras introductorias; segunda parte del *Speculum coniugiorum*).

«Ahora bien, nosotros proponemos dos cuestiones importantes: la primera acerca del libelo de repudio, la segunda acerca de la pluralidad de esposas. Y en primer lugar diremos lo que estuvo en uso acerca de ambas cosas entre los infieles del Nuevo Mundo. Después diremos lo que se debe sostener en lo general acerca de ambas cuestiones. Y a las dos cuestiones añadiremos una tercera: si acaso, por el hecho de que los habitantes del Nuevo Mundo contraían en grados prohibidos por la ley divina, hay también una razón para que su matrimonio no tenga valor. Y así, resolviendo estas tres cuestiones, aclararemos casi toda la materia de la segunda parte» (Palabras conclusivas del art. 4 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*).

Finalmente citamos un párrafo en el cual Fray Alonso indica el temario de la tercera y última parte del “Espejo de matrimonios”:

impedimento que se denomina parentesco legal; qué es la adopción. 60: El impedimento del parentesco legal.

«Terminado el tratado del matrimonio en sí, de todos sus impedimentos y de él, relativamente a los infieles, por último falta tratar del divorcio: cómo a veces se disuelve en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación. Y finalmente trataremos de cómo hay que proceder para celebrar el divorcio. Por tanto, para hablar del divorcio es necesario notar que el divorcio se considera de un modo según las leyes civiles y de otro modo, según las leyes eclesiásticas. En efecto, según las leyes civiles significa la separación del matrimonio en cuanto al vínculo, como aparece en el Digesto, *De diuortijs, l. Diuortium*.⁸ De allí que se denomina divorcio por la diversidad de las mentes. En efecto, los dos no son de una sola mente para decidir de permanecer juntos. En cambio, según los estatutos de la Iglesia, divorcio se toma como la separación de los cónyuges en cuanto al lecho, permaneciendo íntegro el vínculo del matrimonio. Sin embargo, tomando divorcio en ambos derechos trataremos de cuándo se hace la separación de los cónyuges en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación; asimismo trataremos del divorcio en cuanto que se hace la separación del matrimonio, cuando fue contraído entre personas ilegítimas, o fue nulo por algún impedimento. Diremos qué modalidad hay que seguir en el divorcio de tal matrimonio que no era verdadero, aunque pareciera que fue verdadero» (Palabras introductorias a la tercera parte del *Speculum coniugiorum*).

⁸ D.24.2.2.

3. LINEAMENTOS METODOLÓGICOS. CRITERIOS DE ANOTACIONES Y SIGLAS

Para cumplir con mis objetivos de traductor, intérprete y difusor del pensamiento alonsino, me he comprometido a los siguientes lineamientos metodológicos:

1. Presentación precisa de la transcripción del texto latino y de su traducción al español de acuerdo con las notas antropológicas, teológicas, bíblicas, de derecho natural, de derecho positivo (civil y canónico) y de derecho consuetudinario que nosotros exponemos en el apartado sexto denominado: «Notas previas a la lectura de la segunda y tercera parte del *Speculum coniugiorum*».
2. Respeto y coherencia con el método que distingue a Fray Alonso de la Vera Cruz en la composición de su obra. El método alonsino es diametralmente opuesto al método racionalístico. El racionalista, con su parámetro egoístico y solipsístico, tiende a negar a los hombres de otra cultura y esto puede equivaler a no reconocer otro hombre fuera de sí mismo. En cambio, seguiremos el camino típico de la obra de Alonso de la Vera Cruz, que consiste en un método histórico-hermenéutico que se basa en el respeto del otro, le da la palabra y acepta aprender del otro precisamente por su diversidad.
3. El carácter enciclopédico de este manual universitario es el producto de las investigaciones que Fray Alonso realiza sobre los escritos de los filósofos, teólogos, juristas e historiadores de distintas épocas. Por ello consideramos que

puede ser útil el índice onomástico actualizado, en el cual presentamos los rasgos biográficos de los autores que Fray Alonso cita en su obra.

5. Añado aquí tres aclaraciones acerca de las notas que encontramos en todo los artículos del “Espejo de matrimonios”:

a) En los 116 artículos de la edición de 1572 del *Speculum coniugiorum* se encuentran algunos párrafos precedidos por un asterisco (*) que señala algunos textos de corte tridentino que Fray Alonso añadió a la edición del 1556.

b) Aunque en el apartado octavo del estudio introductorio de la presente tesis presentamos la legislación civil y eclesiástica que fundamenta el “Espejo de Matrimonios”; sin embargo, con los siguientes seis ejemplos quiero explicar la estructura de las notas jurídicas:⁹

- Codex Iustiniani, lib. 5. tit. 17. lex 8 Consensu (lib. significa *liber*, tit., *titulus*).
Cita: C.5.17.8.
- Digestum, lib. 24. tit. 2. lex 2 Divortium (Digestum significa Digestum Iustiniani seu Pandectae; lib. significa *liber*, tit., *titulus*).
Cita: D.24.2.2.
- Novellae Iustiniani, nov. 117 Vt liceat, cap. 10 Quia vero (nov. significa *novella*; cap., *caput*).
Cita: N.117.10.

⁹ Datos tomados de: Javier Ochoa, Luis Diez, *Indices Titulorum Corporis Iuris Civilis*, Commentarium pro Religiosis, Institutum Iuridicum Claretianum, Roma 1965; Javier Ochoa, Luis Diez, *Indices Canonum, Titulorum et Capitulum Corporis Iuris Canonici*, Commentarium pro Religiosis, Institutum Iuridicum Claretianum, Roma 1964.

- Decreti pars prima, dist. 34. canon 4 Is qui (Parte primera del Decreto de Graciano; dist. significa *distinctio*).
Cita: D.34 c.4.
- Decreti pars secunda, causa 32. quaestio 4. canon 7 Obijciuntur (Parte segunda del Decreto de Graciano).
Cita: C.32 q.4 c.7.
- Decretales, lib. 4. tit. 19. cap. 8 Gaudemus (Decretales de Gregorio IX; lib. significa *liber*; tit., *titulus*; cap., *capitulum*. *Liber decretalium eXtra Decretum Gratiani vagantium* significa que circula “fuera del Decreto de Graciano”). Los 5 libros de las Decretales se citan con X de eXtra.
Cita: X. 4.19.8.

c) añadimos las siglas de los libros de la Biblia

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis Gn
Éxodo Ex
Levítico Lv
Números Nm
Deuteronomio Dt
Josué Jos
Jueces Je
Rut Rt
Samuel 1S, 2S
Reyes 1 R, 2R
Crónicas 1 Cro, 2 Cro
Esdras Esd
Nehemías Ne
Tobías Tb
Judit Jdt
Ester Est
Macabeos 1 M, 2 M
Job Jb
Salmos Sal
Proverbios Pr
Eclesiastés (Qohélet) Qo
Cantar Ct
Sabiduría Sb
Eclesiástico (Sirácida) Si
Isaías Is

Jeremías Jr
Lamentaciones Lm
Baruc Ba
Ezequiel Ez
Daniel Dn
Oseas Os
Joel Jl
Amós Am
Abdías Ab
Jonás Jon
Miqueas Mi
Nahúm Na
Habacuc Ha
Sofonías So
Ageo Ag
Zacarías Za
Malaquías Ml

NUEVO TESTAMENTO

Mateo Mt
Marcos Mc
Lucas Lc
Juan Jn
Hechos de los Apóstoles Hch
Romanos Rm
Corintios 1 Co, 2 Co

Gálatas Ga
Efesios Ef
Filipenses F1p
Colosenses Col
Tesalonicenses 1Ts,2Ts
Timoteo 1 Tm, 2 Tm
Tito Tt
Filemón Flm
Hebreos Hb
Epístola de Santiago St
Epístolas de Pedro 1 P, 2 P
Epístolas de Juan. 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn
Epístola de Judas Judas
Apocalipsis Ap
10

10

http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/biblia_indice.htm

4. DATOS BIOGRÁFICOS DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

Alonso de la Vera Cruz nació hacia 1507 en Caspueñas, diócesis de Toledo. Sus padres fueron Francisco y Leonor Gutiérrez.

Llevó a cabo sus estudios de latín, retórica y humanidades en la Universidad de Alcalá de Henares; luego se trasladó a la Universidad de Salamanca donde estudió filosofía y teología. Fue discípulo de Fray Francisco de Vitoria (Burgos o Vitoria, 1483/1486 - Salamanca, 1546).¹¹

Después de su graduación académica y de su ordenación sacerdotal (1531), se dedicó a la enseñanza de la filosofía en la misma universidad. En 1535 se encontró con el agustino Fray Francisco de la Cruz. Este misionero había regresado de la Nueva España en búsqueda de evangelizadores especializados. Sin duda, llevaba en mente la fundación de algunos centros de estudios teológicos y filosóficos en tierras americanas. Alonso Gutiérrez aceptó la invitación y formó parte de la segunda expedición agustina para la Nueva España.

El 22 de julio de 1536 el grupo desembarcó en Veracruz. En seguida pidió ser admitido en la Orden Agustina y, terminado el año de noviciado en la ciudad de México, inició la vida religiosa con el nombre de Fray Alonso de la Vera Cruz (*a vera Cruce*). Luego de haber hecho la profesión religiosa fue nombrado Maestro de novicios. Desempeñó ese cargo hasta 1540.

En ese mismo año fue llamado para incorporarse a la planta docente de la casa de estudios superiores que los agustinos habían abierto en Tiripetío, Michoacán. A dicha escuela, Fray Alonso donó los libros que había traído de

¹¹ Ver índice onomástico.

España, para formar así la primera biblioteca de que se tiene noticia en el Nuevo Mundo.

En Michoacán, Fray Alonso empezó a enseñar no sólo a sus hermanos agustinos, sino también a los nativos. Entre los alumnos indígenas destaca el hijo del último rey tarasco, Caltzontzin: el joven don Antonio de Huitziméngari Mendoza y Caltzontzin. De él aprendió Fray Alonso la lengua purépecha, para instruir a la gente en el camino del Evangelio.

Durante trece años Fray Alonso trabajó en Michoacán. Fue nombrado varias veces Provincial y, con el apoyo de Vasco de Quiroga, fundó centros de estudio y de enseñanza en Cuitzeo, Yuriria, Cupandaro, Charo y Guayangareo. También enseñó en Tacámbaro y Atotonilco, donde los agustinos habían abierto sus seminarios para la formación de los jóvenes religiosos.

En 1553, el príncipe Felipe le ofrece el gobierno de la diócesis de Nicaragua, pero Fray Alonso no acepta. Como prueba del cariño y aprecio que tenía por la provincia tarasca, citamos la carta que Fray Jerónimo Seripando, superior general de la Orden, escribe al Capítulo Provincial, pidiendo que Fray Alonso no fuese removido de Michoacán:

«Roma, 30 de enero de 1550. Al Provincial de España. Fray Alonso de la Vera Cruz, quien habita en la Provincia de la India, que llaman Michoacán, quien domina aquella lengua y puede servir aquí al Señor, predicando, lo que no podría hacer en otras provincias, pide que no sea removido de aquí mandándolo a otras provincias».¹²

¹² «1550, 30 ianuar. Romae, Provinciali Hispaniae. Fr. Alphonsus de Vera Cruce, qui in Provincia Indiae, quam Mechoacam vocant, inhabitat, cum linguam illam calleat, possitque ibi Domino concionando

Sin embargo, tres años más tarde, Fray Alonso fue llamado a formar parte del claustro de profesores de la nueva Universidad de México.

En la primera junta celebrada el 21 de julio de 1553, “se ordenó: Lo primero: hubieron por incorporado de Maestro en Santa Teología al MRP Fray Alonso de la Vera Cruz, y se declaró ser el más antiguo en dicha facultad”.¹³

He aquí la evaluación escrita por el rector Francisco Cervantes de Salazar:

«El más eminente Maestro en Artes y en Teología que haya en esta tierra, y catedrático *de prima* de esta divina y sagrada facultad; sujeto de mucha y varia erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y admirable doctrina». ¹⁴

Luego se hizo evidente que los años de experiencia como misionero daban fruto en las aulas universitarias, al tratar las cuestiones indígenas que en ese momento requerían atención.

Para el año inaugural de la Universidad, escogió las cartas de San Pablo para el curso de Sagrada Escritura; para el curso de Teología eligió el tema de la legitimidad del derecho de posesión y de gobierno en el Nuevo Mundo.

De este modo, retomaba el asunto que su maestro Francisco de Vitoria había tratado en las *Relectiones de indis* un año después de que Alonso había salido rumbo al Nuevo Mundo. En seguida puso por escrito sus ideas en el *De*

inservire, quod in alijs provinciis agere non posset, petit ut inde non moveatur, in alijs provinciis mittendus» (Carta inédita, citada por Méndez Arceo, Sergio, La Real y Pontificia Universidad de México; antecedente, tramitación y despacho de las cédulas reales de erección, México, Consejo de Humanidades, 1952, p. 37).

¹³ Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, t. II. Ed. Patria, México, 1966, p. 312.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 315-316.

dominio infidelium et iusto bello, que es un manuscrito de 81 hojas que fue leído en la Universidad de México entre 1553 y 1555.

En 1555 escribió el *De decimis*: los indios no debían ser obligados a pagar el diezmo, debido a que eran pobres. Además, demostró que el pago del diezmo no es de derecho divino, sino de derecho positivo eclesiástico y civil. Los obispos se opusieron y la obra quedó inédita; fue publicada sólo hasta nuestros días.

Asimismo, Fray Alonso vio la necesidad de ofrecer a los estudiantes algunos libros de texto que los guiaran en su aprendizaje. Existían manuales para las clases, pero él quiso utilizar aquellos que él mismo había preparado. Así, mandó a la imprenta el curso de artes que había leído en Tiripetío y le puso el título de *Recognitio summularum* (1554); éste es un tratado de lógica que presenta el funcionamiento del intelecto humano. Publicó también ese mismo año la *Dialectica resolutio*: un tratado de metodología que describe el camino del intelecto humano en todo proceso de investigación. Su tercera obra filosófica la denominó *Physica speculatio* (1557): un tratado de cosmología, física, astronomía, meteorología, biología, botánica y psicología.

En 1556 publicó la primera edición del *Speculum coniugiorum* que consta de 113 artículos. La primera parte trata del matrimonio en general; la segunda parte aborda el matrimonio de los indígenas; y la tercera, del divorcio.

Sin embargo, en 1560, el arzobispo de México, Alonso de Montúfar,¹⁵ escribió al rey Felipe II para que prohibiera la impresión de los libros de Fray Alonso.

El 14 de agosto de 1561, el rey despachó una cédula requiriendo la presencia de Fray Alonso. Permaneció en España hasta 1573, influyendo positivamente en las soluciones de los problemas de la vida eclesiástica y civil relativos al Nuevo Mundo. Además, aprovechó para revisar y reimprimir sus libros.

Cuando ya se preparaba para regresar a la Nueva España, el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, lo propuso para la sede episcopal de Michoacán y, después, para el obispado de Puebla. Fray Alonso prefirió el apostolado de la docencia universitaria.

En 1573 regresó a la Nueva España acompañado de 17 nuevos misioneros para México y Filipinas. En la Ciudad de México fundó el Colegio de San Pablo en 1573. Cuando acabó su quinto periodo como Provincial de la Orden en 1581, se dedicó exclusivamente a la investigación académica y a la enseñanza.

Dos años antes de su muerte cayó enfermo. Cuando se agravó, recibió los santos sacramentos. El médico le dijo: "Alegría, Padre, esta noche cenará en el cielo". Fray Alonso contestó: "Y allí no habrá noche". Murió en el año 1584, en el mes de julio.

¹⁵ Ver índice onomástico.

5. ESCRITOS IMPRESOS DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ ¹⁶

1. *Recognitio summularum* Reverendi Patris Illdephonsi a Vera Cruce Augustiniani Artium ac Sacrae Theologiae Doctoris apud Indorum inclytam Mexicum primarij in Academia Theologiae Moderatoris. Mexici, excudebat Ioannes Paulus Brissensis (1554).

Otras ediciones:

Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.

Salamanca, Dominicus a Portonariis, 1569.

Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573.

2. *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis* aedita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum. Artium atque Sacrae Theologiae magistrum in Achademia Mexicana in Nova Hispania Cathedrae Primae in Theologia moderatorem. Mexici, excudebat Ioannes Paulus Brissensis. Anno 1554.

Otras ediciones:

Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.

Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569.

Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573.

Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945 (facsimil de la edición de 1554).

3. *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.

¹⁶ Datos tomados de las obras de Bolaño e Isla, de Cerezo de Diego, de García Icalbalceta, y de E. Burrus (The writings of Alonso de la Vera Cruz), que citamos en nuestra bibliografía.

Excussum opus Mexici in aedibus Ioannis Pauli Brissensis A.D. 1556 Idibus Augusti. Accessit in fine compendium breve aliquorum privilegiorum, praecipue concessorum ministris Sancti Evangelij huius Noui orbis.

Otras ediciones:

Salamanca, Andreas a Portonariis, 1562.

Alcalá de Henares, Ioannes Gracianus, 1572. Contiene un apéndice de las legislaciones que el Concilio Tridentino (1545-1563) había decretado acerca del matrimonio.

Milán, Pacificus Pontius, 1599.

4. *Phisica speculatio* aedita per R.P. Alphonsum a Vera Cruce Augustinianae familiae provintialem, Artium & Sacrae Theologiae Doctorem atque Cathedrae Primae in Academia Mexicana in Nova Hispania moderatorem. Accessit compendium sphaerae Campani ad complementum tractatus de coelo. Excudebat Mexici Ioannes Paulus Brissensis. Anno Dominicae Incarnationis 1557.

Otras ediciones:

Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.

Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569.

Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573.

5. (*Constitutiones Ordinis S. Augustini*) frater Alphonsus a Vera Cruce Ordinis Haeremitarum Sancti Augustini magister sacrae paginae prouintialis huius Nouae Hispaniae indignus, venerabilibus prioribus localibus eiusdem

- prouintiae, et patribus eiusdem ordinis et voti, salutem in Domino sempiternam. Mexici, Ioannes Paulus Brissensis, 1559.
6. *Confirmatio et nova concessio privilegiorum omnium ordinum mendicantium.* Cum certis declarationibus, decretis et inhibitionibus. S.D.N.D. Pii Papae V. Motu proprio. Sevilla, Ioannes Gutierrez, 1568.
 7. *Bulla confirmationis et novae concessionis privilegiorum omnium ordinum Mendicantium.* Cum certis declarationibus decretis et inhibitionibus. S.D.N.D. Pii Papae V, Motu proprio, Mexici, apud Antonium de Spinosa, Anno 1568.
 8. *Tabula privilegiorum, quae sanctissimus Papa Pius Quintus concessit fratribus mendicantibus:* in bulla confirmationis & nouae concessionis privilegiorum, ordinum mendicantium. Anno 1567. Mexici, in aedibus Antonij de Spinosa, 1568.
 9. *Conciones sacrae* Illustrissimi et Reverendissimi D.D. Thomae a Villanova, et Ordinis Eremitarum divi Augustini, Archiepiscopi Valentini et in sacra Theologia magistri. Alcalá, Ioannes a Lequerica, 1572.
 10. *Constitutiones Religiosissimi Collegii Divi Pauli Apostoli ex Ordine Sancti Patris nostri Augustini* (Incluidas por Fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la orden de N.P.S. Augustín en las provincias de la Nueva España...*, Edad IV, capítulo XXXIII, México, Ioan. Ruyz, 1624).
 11. *Avisos que el P. Maestro Veracruz daba a los estudiantes de Teología.* (Incluidos por Fray Juan de Grijalva en su *Crónica*, Edad III, capítulo XXXIII).
 12. *Fórmula de la profesión religiosa y firma autógrafa de fray Alonso de la vera* +, en México a 20 de junio de 1537 (Publicado en Vela, Santiago, *Ensayo de*

- una biblioteca Iberoamericana de la orden de San Agustín*. Madrid, 1913-1931, 8 vols., vol. 5, documento I).
13. *Carta de los agustinos de México al Emperador*, México, 15 de diciembre de 1537 (Publicado en Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México, 1914).
 14. *Respuesta de los agustinos al cuestionario del visitador Tello de Sandoval* (Publicado en Burrus, E., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*. Roma-St. Louis, Mi. - Tucson, Ariz., 1968-1976, 5 vols., vol. V, pp. 102-113).
 15. *Carta al príncipe Felipe*. México, 30 de julio de 1548 (Publicada en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 102-103).
 16. *Carta al príncipe Maximiliano*. Nueva España, 1 de octubre de 1549 (Publicada en *Cartas de Indias*. Madrid, 1877, pp. 88-89, y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 104-107).
 17. *Parecer de la Orden de San Agustín*. México, 1 de junio de 1550 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 114-119).
 18. *Carta al príncipe Felipe*. México, 20 de marzo de 1553 (Publicada en Bolaño e Isla, A., *Contribución al estudio biobibliográfico de Alonso de la Vera Cruz*. México, 1947, pp. 119-120, y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 16-19).
 19. *Carta a Juan de Sámano, Secretario del Consejo de Indias*. México, 20 de marzo de 1553 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 18-21).
 20. *De dominio infidelium et iusto bello*. México, 1554-1555 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vols. II y III).
 21. *De decimis*. México, 1555-1557 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. IV).

22. *Certificaciones del cobro de los honorarios de cátedra de la Universidad*. México, 1555-1557 (Publicado en Bolaño e Isla, *op. cit.*, pp. 124-125).
23. *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, *op. cit.*, vol. V, pp. 120-163).
24. *Quaestio V* del tratado *Declaratio Clementinae. Religiosi. De privilegiis*. México, entre 1557 y 1560 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. IV).
25. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas de la Nueva España*. México, 30 de enero de 1558 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 164-165).
26. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas*. México, 1 de mayo de 1559 (Publicado en *Cartas de Indias*, pp. 141-143, y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 108-113).
27. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas*. México, 7 de marzo de 1560 (Publicado en *Cartas de Indias*, pp. 144-146, y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 114-119).
28. *Memoria para el señor contador Hortuño de Ibarra, de las cosas que a de tractar con su Majestad y Real Consejo de Yndias, y en Roma con su Sanctidad*. México, ca. 7 de marzo de 1560 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 166-175).
29. *Carta al Consejo de Indias de los provinciales de las órdenes religiosas*. México, 12 de marzo de 1560 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 174-177).

30. *Carta a Felipe II de los principales de las órdenes religiosas*. México, 26 de julio de 1561 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 177-189).
31. *Passio domini nostri Iesu Christi* (tres sermones en castellano para el lunes, martes y miércoles de Semana Santa). Sin lugar ni fecha conocidos (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-75).
32. *Observaciones de Veracruz al testamento de Bartolomé de las Casas*. (Publicado en García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*. México, 1858-1866, 2 vols., vol. II, pp. 150-151, y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 339-340).
33. *Testificación de Veracruz de la lectura que se hizo ante el Consejo de Indias de la petición que dio el obispo de Chiapas de Bartolomé de las Casas*. c. 1565 (Publicado en García Icazbalceta, *op. cit.*, vol. II, pp. 509-514, y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, p. 340).
34. *Los avisos que se dieron al señor Marqués de Falces cuando yva a Nueva España*. Madrid, 1566 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 20-37).
35. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*. Tiripitío, 20 de febrero de 1574 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 36-39).
36. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*. Tiripitío, 1 de marzo de 1574 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 38-41).
37. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*. México, 15 de marzo de 1575 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 40-43).
38. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*. México, 31 de mayo de 1575 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 42-47).

39. *Carta a Felipe II*. México, 15 de octubre de 1577 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 46-49).
40. *Carta circular a los religiosos de la provincia*. México ca. 15 de octubre de 1577 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 50-53).
41. *Poder notarial en favor de Simón de Portonarijs*. México, 11 de julio de 1581 (Publicado en Bolaño e Isla, *op. cit.*, pp. 137-138).
42. *Memorial razonado sobre la validez de los matrimonios*. México, 1 de noviembre de 1582 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 54-61).
43. *Carta a Felipe II*. México, 20 de diciembre de 1582 (Publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 60-63).
44. *Respuesta de el Padre maestro Vera Cruz al señor obispo de Manila con expresión de singulares privilegios*. México, 12 de febrero de 1583 (Publicado en Vela, Santiago, *op. cit.*, vol. VIII, p. 172, y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 62-103).

En seguida añadimos el listado de algunos escritos perdidos:

45. *Vtrum cessante ratione legis, cesset et obligatio eius*. Salamanca, ca. 1534 (Fray Alonso lo menciona en el *De decimis*, parágr. 373 de la edición de Burrus).
46. *Resolutio Theologica in quator libros sententiarum*. Antes de 1562 (Fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
47. *Relectio de libris canonicis, super illud Pauli (II ad Tim., 3, 16): Omnis scriptura divinitus inspirata est ad docendum, etc.* México, 1554 o 1555 (Fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).

48. *Super epistulam D. Pauli ad Romanos (1,5)*. México, 1554 o 1555 (Fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
49. *Quaestio de comissario faciente testamentum pro defuncto ab intestato*. Después de 1562.
50. *Contra Catherinum in obsequium Cardinalis Caietani*. Antes de 1562 (Fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
51. *Contra iudiciariam astrologiam*. Antes de 1562 (Fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
52. *Respuesta al Sr. D. Juan de Salcedo, canónigo de México sobre si los provinciales de Indias pueden dispensar la edad de sus frailes para ser ordenados presbíteros*. Tiripitío, 6 de abril de 1574 (García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, p. 149).
53. *Sobre la historia de la provincia y de los agustinos de México* (García Icazbalceta, *op. cit.*).

6. NOCIONES PREVIAS A LA LECTURA DEL LA PARTE SEGUNDA Y TERCERA DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

A lo largo del *Speculum coniugiorum*, Fray Alonso de la Vera Cruz explica la realidad del matrimonio y de la familia. El contacto constante con su obra me permite sintetizar su pensamiento acerca de la esencia del contrato matrimonial, de su institución, de sus especies y de su finalidad.

El matrimonio es el contrato que manifiesta la legítima unión de un varón y de una mujer, quienes dan y aceptan mutuamente el derecho perpetuo y exclusivo sobre su cuerpo en orden a la generación de la prole.

El matrimonio, como contrato ya celebrado, es el vínculo que consiste en una unión permanente, perpetua y exclusiva de un varón con una mujer, para engendrar y educar a la prole.

En suma, el matrimonio es la unión marital de un varón y de una mujer para una comunidad recíproca de vida y de afecto.¹⁷

La finalidad primaria del matrimonio es la procreación y la educación de la prole. Asimismo, es la ayuda recíproca y la realización de la vida afectiva entre los cónyuges.

Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad.¹⁸

¹⁷ Para profundizar directamente el tema de la esencia del matrimonio, proponemos la lectura del artículo 1 de la primera parte del *Speculum coniugiorum*: Si hay matrimonio y qué es.

¹⁸ Proponemos la lectura del artículo 6 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*: Acerca de la indisolubilidad del matrimonio; si es de derecho natural.

Por derecho natural primario, a la unidad se opone la poliandria simultánea. Por derecho natural secundario y por derecho divino positivo, a la unidad se opone la poliginia.¹⁹

Por derecho natural y por derecho positivo divino, a la indisolubilidad se opone el divorcio perfecto, es decir, la ruptura del vínculo. A la indisolubilidad no se opone el divorcio imperfecto, es decir, la interrupción de la vida común y de la cohabitación.²⁰

Institución del matrimonio. Dios, desde la creación del hombre, constituyó el matrimonio como vínculo natural, sagrado y santo. Jesucristo elevó el contrato matrimonial entre bautizados a la dignidad de sacramento propiamente dicho, que da la gracia para santificar la unión legítima de los cónyuges y para engendrar y educar integralmente a la prole.²¹

Especies de matrimonio. Por razón de su validez, el matrimonio es verdadero cuando en sí mismo u objetivamente es válido y está reconocido como tal. Es putativo, cuando en sí mismo u objetivamente es inválido, pero fue contraído de buena fe, al menos por una de las partes, y todavía no está reconocido como inválido. Es presunto, cuando en el derecho se considera como existente en la realidad, por razón de algún hecho que se ha verificado. Es atentado, cuando, siendo en sí mismo u objetivamente inválido, al menos uno de

¹⁹ Proponemos la lectura del artículo 14 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*: Acerca de la pluralidad de esposas. Si acaso se opone al matrimonio de tal manera que contraer con muchas es contra el derecho natural.

²⁰ Proponemos la lectura del artículo 1 de la tercera parte del *Speculum coniugiorum*: Acerca de las causas del divorcio.

²¹ Proponemos la lectura del artículo 1 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*: Si entre los infieles hay un verdadero matrimonio

los contrayentes ha procedido con conocimiento cierto de algún impedimento dirimente.²²

Por razón de su integridad, legítimo es el matrimonio válido entre los no bautizados. Rato y no consumado es el matrimonio válido de los bautizados, cuando no ha sido aún consumado por el acto conyugal. Rato y consumado es el matrimonio válido de los bautizados, cuando entre ellos ha ocurrido el acto conyugal por el cual los cónyuges se hacen una misma carne. Nota: una vez celebrado el matrimonio, si los cónyuges han cohabitado, se presume la consumación, mientras no se pruebe lo contrario.

Por razón del modo de celebrarlo, el matrimonio es público u oculto, según que antes de su celebración se realicen públicamente las proclamas, o bien, que se celebre en secreto, omitidas las proclamas. El matrimonio es canónico o civil, según que se guarden las prescripciones de uno u otro de los dos derechos. El matrimonio es morganático, si se efectúa entre personas de condición desigual, pactando que el cónyuge de inferior condición y los hijos que nazcan no han de participar de los títulos y de los bienes del otro cónyuge.²³

Corolarios: Todo matrimonio, inclusive de los infieles, tiene el favor del derecho; por tanto, en caso de duda, hay que considerarlo como válido, mientras

²² *Speculum coniugiorum*, I parte, art. 28: «Los impedimentos que impiden el matrimonio a contraerse y que dirimen lo contraído son doce. Primero: Error de persona. Y de esto véase: *Theologi*, d. 30. Segundo: Condición de esclavitud (d. 36). Tercero: Voto solemne (d. 38). Cuarto: Parentesco carnal (d. 40). Quinto: Parentesco legal (d. 42). Sexto: Crimen (d. 35). Séptimo: Disparidad de culto (d. 39). Octavo: Violencia o miedo (d. 38). Noveno: Orden sagrado (d. 37). Décimo: Vínculo (d. 33). Décimo primero: Honestidad de pública justicia (d. 41). Décimo segundo: Si es afín (*ibidem*). Si tal vez no puede copular (d. 34)».

²³ El adjetivo *morganático* deriva del gótico *morgian* (restringir). Se lo ha llamado también "matrimonio de la mano izquierda". En efecto, el esposo le da a la mujer la mano izquierda durante la ceremonia nupcial.

no se pruebe lo contrario.²⁴ Todo matrimonio de los fieles se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico.

Ahora bien, respetando la concepción alonsino-cristiana de la esencia del matrimonio, presentaremos once puntos importantes que nos permitirán pasar con agilidad del plano histórico al plano teórico, facilitando la aplicación de los principios del *Speculum coniugiorum* a las problemáticas familiares y sociales de nuestros días:

1. También entre los infieles había un matrimonio verdadero.
2. Entre los infieles del Nuevo Mundo había un matrimonio verdadero.
3. Matrimonio y familia son valores enraizados en la esencia más profunda del ser humano.
4. La ley natural moral.
5. Primer principio de la ley natural moral y sus preceptos.
6. El repudio.
7. La poligamia.
8. Los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad.
9. El privilegio paulino.
10. Textos bíblicos clave acerca de la indisolubilidad del matrimonio.
11. El divorcio.
12. Epílogo. Matrimonio e indisolubilidad.

²⁴ Proponemos la lectura del artículo 2 de la segunda parte: Si entre los infieles del Nuevo Mundo hay matrimonio.

6. 1. TAMBIÉN ENTRE LOS INFIELES HABÍA UN MATRIMONIO VERDADERO.

Fray Alonso cita, entre otros, a Alessandro Alessandri (1461-1532) y a Juan Bohemio (1296-1346),²⁵ cuyas obras describen las costumbres matrimoniales de las sociedades hasta entonces conocidas:

«Entre los cimbrós ésta era la expresión del consentimiento que, después de que los parientes habían hablado del matrimonio, el novio se cortaba las uñas y las mandaba a la casa de la novia; y, de la misma manera, la novia. Los teutones se rapaban la cabeza recíprocamente, el novio y la novia, como consentimiento del matrimonio. Entre los armenios se usaba que el novio rasgase la oreja derecha de la novia; y la novia, la izquierda del novio. Los elamitas contraían cuando el novio hería con una espada el dedo cordial de la novia y lamía la sangre, y así la novia. Los numidios contraían cuando el novio y la novia mutuamente se embadurnaban con lodo. Los macedonios contraían cuando ambos cónyuges degustaban el pan cortado con la espada. Los panonios se unían con una nueva imposición de nombres. Los gálatas contraían cuando el marido y la fémina bebían en la misma copa. Los tracios contraían cuando se marcaba la frente de los novios con un fierro candente. Los tarentinos no se consideraban como cónyuges, a menos que el novio comiera aquello que la novia le presentaba, y así la novia. Los escitas contraían cuando los novios se tocaban recíprocamente en el pie, en las piernas, en las manos y en la cabeza»...«Y así, en cuanto a los indígenas del Nuevo

²⁵ Ver índice onomástico.

Mundo, no nos sorprendamos de que tuvieran signos determinados (y apenas palabras) puesto que hubo una gran variedad de modos de contraer en varias naciones. Por cierto, entre algunos de la provincia michoacana, que son de otro idioma, había la costumbre de que se tocasen recíprocamente en la cabeza, sin otro consentimiento exterior»...«En la provincia de Nicaragua el matrimonio era celebrado mediante esto, que un sacerdote de los ídolos tomaba a ambos novios por el dedo menor de la mano y los introducía en un lugar donde se había encendido el fuego; cuando el fuego se había consumido, los novios ya eran cónyuges».²⁶

Aunque el consentimiento y la unión fuesen clandestinos, había un verdadero matrimonio:

«Y, entre algunos, era habitual unirse sin las ceremonias acostumbradas, puesto que no se llevaban como marido y esposa, sino como concubenarios, ya que después (cuando querían) se unían mediante tales ceremonias. A partir de esto, consta claramente que entre ellos hubo un verdadero matrimonio. De otra manera, ¿en qué consistiría la diferencia entre cónyuges y concubinas, para que llamaran concubina a aquella a la cual se habían unido temerariamente y sin solemnidad, y llamaran esposa a aquella a la cual se habían unido con ceremonias? En cambio, si ocurría que un joven, cegado por el amor, se unía con una muchacha, ignorándolo sus padres, después, con el pasar del tiempo, el joven se

²⁶ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 3: Si había matrimonio cuando en el modo de contraer según sus costumbres no se expresaba el consentimiento.

presentaba ante los padres de la muchacha, pidiéndoles perdón por el error cometido, porque había tomado a la hija sin el consentimiento de ellos, y les decía que deseaba tomarla de nuevo como esposa, y se unían solemnemente».²⁷

Ahora bien, entre aquellos infieles había un verdadero matrimonio, ya que se verifica su esencia que consiste en el consentimiento de los contrayentes, es decir, en la voluntad de entregarse mutua y definitivamente con el fin de vivir una alianza de amor fecundo educando a sus hijos.

6. 2. ENTRE LOS HABITANTES DEL NUEVO MUNDO HABÍA UN MATRIMONIO VERDADERO.

Fray Alonso relata la praxis matrimonial de la tradición prehispánica que él conoció durante los años de experiencia como misionero y como educador en tierras americanas:

«... así se hacía, que los padres del joven, o bien los parientes (si no se encontraban los padres), cuando ya habían decidido dar una esposa al joven, consultaban a los astrólogos o adivinos y les pedían que vieran, a través de algunos signos y sortilegios, si tal joven cohabitaría bien con tal muchacha que quieren darle como esposa; si iban a vivir pacíficamente en la unidad; si iban a amarse para siempre; si iban a procrear hijos. Ahora bien, si se predecía un éxito feliz, los padres del joven mandaban a algunas matronas a la casa de la muchacha a pedirla para tal joven. Los padres de la muchacha solían excusarse con algunas evasivas, o porque su hija no era de edad núbil, o por algún

²⁷ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 3.

otro motivo; y decían a las matronas que comunicaran a los padres del joven que era algo muy grato que hubiesen querido fijarse en su hija, sin embargo, su hija aún no podría servir a su marido ni gobernar la casa. Las matronas regresaban después de algunos días para saber por cuál razón no querían entregarla; y decían que el joven era hijo de notables; y que los padres tenían riquezas y predios».²⁸

Este mismo texto continúa con un párrafo de sustancial importancia en defensa de la libertad necesaria en el matrimonio:

«Los padres de la muchacha respondían que irían a platicar el asunto con todos los parientes y sobre todo con la muchacha misma y, si ella quisiera, la entregarían a aquel joven».²⁹

Después de poner el consentimiento como elemento necesario de todo matrimonio, el texto sigue subrayando el aspecto comunitario y cuasi-sacramental del matrimonio mismo:

«Se reunían los parientes de la muchacha. Si decidían desposarla, enviaban matronas a la casa del joven para comunicar que ya se había convenido que la muchacha se uniese al joven. Los padres del joven lo llamaban y le comunicaban que querían entregarle tal muchacha como esposa. Lo exhortaban para que fuese un buen marido y padre de familia, y para que cohabitase felizmente, él mismo y la muchacha; y para que se amasen. Los padres hacían saber esto mismo a la muchacha. Asimismo, la exhortaban para que sirviera a su marido (“de

²⁸ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 2: Si entre los infieles del Nuevo Mundo hay matrimonio.

²⁹ *Ibidem*.

lo contrario él te dejará y tomará a otra y no permanecerán unidos”). Realizadas estas cosas, fijaban el día de las nupcias. Con las ceremonias rituales llevaban a la muchacha en hombros a la casa del novio, donde se sentaban juntos sobre un estrado preparado delante del fuego, y allí mismo dos mujeres adivinas los enlazaban con una tela de lino. El novio daba a la novia una túnica, y ella daba al novio un vestido que usan los varones. Y, puesto el alimento frente a ellos, el novio comía por mano de la novia, y la novia por mano del novio. Y se quedaban durante cuatro días enteros; y allí ardía el fuego delante de ellos mismos; y allí dormían durante aquellos cuatro días. Para evacuar las cosas superfluas de la naturaleza, no iban lejos, porque, si ocurría que el novio (o la novia) salía en aquellos días, decían que esto era signo de que no se querían mutuamente, o algo parecido. Durante aquellos cuatro días, los padres y todos los parientes bebían espléndidamente hasta la ebriedad, sin embargo, los novios ayunaban, rogando a sus dioses para que la unión fuese feliz y tuviese un buen éxito. Transcurridos los cuatro días, las mujeres adivinas llevaban al novio y a la novia a un lecho adornado y preparado. Éste era el modo de unirse entre los notables». ³⁰

Conclusión:

«Nadie duda que tal modo de unirse haga un matrimonio, puesto que tan solícitamente procuraban saber si se identificarían bien entre sí, considerando que, mediante tal unión, debían permanecer

³⁰ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 3.

perpetuamente asociados; y que de ninguna manera les sería lícito separarse. Generalmente se usaba ese mismo modo entre la gente humilde, excepto que no todos podían observar todas las ceremonias, por su pobreza».³¹

De allí consta que entre los habitantes del Nuevo Mundo había un matrimonio verdadero. En efecto, hay matrimonio por el libre y pleno consentimiento expresado por los esposos.

Con el debido respeto por el papel que ejercen las familias en algunas culturas, guiando la decisión de los hijos, es necesario evitar toda presión que tienda a impedir la elección libre de una persona concreta como cónyuge.

No es posible convertirse en verdaderos esposos sin “dejar padre y madre”. Esto no significa negar los vínculos que nos atan con ellos por nacimiento. Se trata de establecer las condiciones necesarias para que la pareja tenga la autonomía que le permita crecer y organizar su propia vida.

³¹ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 3.

6. 3. MATRIMONIO Y FAMILIA SON VALORES ENRAIZADOS EN LA ESENCIA MÁS PROFUNDA DEL SER HUMANO

En su estructura natural, el matrimonio es la unión íntima de vida entre un varón y una mujer. Matrimonio y familia no son una construcción sociológica casual, fruto de particulares situaciones históricas y económicas. Matrimonio y familia son valores que están enraizados en la esencia más profunda del ser humano. El matrimonio no es la imposición de una forma externa, sino una exigencia intrínseca del pacto del amor conyugal. El matrimonio es una institución natural que se puede considerar como patrimonio de la humanidad.

En seguida presentamos los fundamentos de la declaración de los derechos universales del matrimonio y de la familia, que aparecen constantemente en el *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Vera Cruz. Para ello, me permito parafrasear los primeros tres artículos de la segunda parte del “Espejo de matrimonios”:

“Cuando Dios creó todas las cosas, dijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gen 1, 26).³² Con un poco de tierra hizo el ser humano,³³ pero no tenía vida: tenía ojos, pero no veía; oídos, pero no oía; boca, pero no hablaba. Entonces el Señor sopló el espíritu de vida³⁴

³² Todos los seres humanos somos *imágenes de Dios*, dado que solamente él y nosotros tenemos en común, aunque análogamente, la vida intelectual y el poder de autodeterminación.

³³ La palabra *humano* implica el término latino *humus*, que significa “tierra fértil”.

³⁴ El término espíritu indica el poder inmaterial de la inteligencia y del querer reflexivo. Se atribuye al ser humano y al ser divino. Ser espiritual equivale a ser personal, así que hablamos análogamente de persona divina y de persona humana. Persona humana significa una criatura de naturaleza intelectual, es decir, espiritual. La misma palabra “persona” (*per-sonare*, verbo acústico de sintonía) nos indica su esencia que consiste en la capacidad de sintonizarse (*per-sonar*) con otra persona humana y con la persona divina, gracias al poder espiritual, que consiste en la capacidad intelectual y en la capacidad de autodeterminación.

y creó un hombre vivo. Era el primer hombre, a quien Dios le puso el nombre de Adán, que significa *hecho de la tierra*.

Dios trajo delante de Adán las aves y todos los animales que él ya había creado. El hombre observó cada uno de estos vivientes y les puso nombre de acuerdo con las características de cada especie. Con esto se está señalando la superioridad del ser humano sobre las bestias, ya que solamente el hombre es *imagen de Dios*. Ahora bien, mientras procedía al reconocimiento del mundo animal, Adán pudo darse cuenta de que, entre todas las criaturas, él era el único que estaba desprovisto de pareja apropiada. Adán superó la soledad en el momento en que saludó con alegría y gratitud a la mujer que Dios acababa de crear: *Este ser es hueso de mis huesos y carne de mi carne; será llamada varona, ya que ha sido sacada del marido*. Su nombre es Eva, que significa *la madre de todos los vivientes*. La mujer no es producida por el hombre, sino por Dios mismo. En efecto, Dios manda a Adán *un profundo sopor* y, mientras él dormía, le sacó una costilla. De esta misma costilla que le había quitado a Adán, Dios formó a la mujer y luego se la presentó. Aquel sueño significa la suspensión momentánea del poder cognoscitivo, volitivo y práctico del hombre, para indicar que la mujer no es un producto del marido, sino de Dios mismo. Por cierto, marido y mujer valemos lo mismo, ya que somos de la misma constitución humana. Dios tomó una costilla de Adán, de muy cerca de su corazón, para significar que la mujer es una compañera de

la misma naturaleza que el marido, ya que ambos son dotados de la capacidad recíproca de comunicarse afectiva y espiritualmente.³⁵ Así fue como, desde el inicio, Dios estableció y aprobó la unión conyugal para que se llevaran a cabo tres propósitos comunes a toda la humanidad”.³⁶

La paráfrasis continúa describiendo la finalidad del matrimonio que es la procreación y la educación de la prole. Asimismo, es la ayuda recíproca y la realización de la vida afectiva entre los cónyuges:

“En primer lugar, el matrimonio sirve para superar la soledad: *No es bueno que el hombre esté solo*. En efecto, por su íntima naturaleza, el hombre es un ser social y no puede existir sin relacionarse integralmente con los demás.

En segundo lugar, el matrimonio fue planeado para darle al varón un complemento idóneo: *Le haré una ayuda idónea*.³⁷

Finalmente, el matrimonio fue establecido para que hubiera procreación: *Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra*. Por cierto, un hogar animado por una vinculación amorosa y estable entre esposo y esposa garantiza la educación y el desarrollo integral de la prole”.³⁸

Amor y ayuda mutua, procreación y educación de los hijos: éstos son los fines del matrimonio. En efecto, cuando un varón y una mujer se enamoran, descubren la belleza del amor conyugal que los dispone a unirse

³⁵ Compañero es “quien comparte el pan”. Compartir la mesa implica una integración afectiva y espiritual.

³⁶ Paráfrasis del art. 1 y ss de la II parte del *Speculum coniugiorum*,

³⁷ Ayuda (*ad - iuvare*) significa todo aquello que nos recrea, que nos hace como nuevos, que nos hace jóvenes.

³⁸ Sigue la paráfrasis del art. 1 y ss de la II parte del *Speculum coniugiorum*.

matrimonialmente y a procrear un nuevo ser humano. A través de la figura del padre y de la madre, el niño va adquiriendo su identidad personal y sexual como varón o como mujer.

Procreando nuevas vidas y educando a los hijos, los cónyuges garantizan el futuro de la humanidad. En la procreación, los cónyuges encuentran una de las más plenas realizaciones de su ser personal en una dimensión fundamentalmente social que es la familia.³⁹

A partir de la concepción humanista alonsina se confirma su visión clásica de la familia, que expresamos con las siguientes seis afirmaciones:

1. La familia está fundada sobre el matrimonio concebido como el complemento entre un hombre y una mujer, mediante un vínculo libremente contraído y abierto a la transmisión de la vida.

2. La familia es una sociedad natural anterior al Estado y a cualquier otra comunidad, y posee unos derechos propios que son inalienables.

3. La familia, más que una unidad jurídica, social y económica, constituye una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad.

4. La familia es el lugar donde se encuentran diferentes generaciones que se ayudan mutuamente a crecer en sabiduría y a armonizar los derechos individuales con las exigencias de la vida social.

³⁹ Para profundizar directamente el tema de la familia según el pensamiento alonsino, proponemos la lectura de los artículos 1, 2, 3, 4, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 y 22 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*. Asimismo, la lectura de los artículos 12, 19 y 20 de la tercera parte.

5. La familia es la institución primera y fundamental, causa y efecto de la estructura social. Es como el segundo útero en el cual se termina de gestar la identidad de un ser humano.

6. La familia es el soporte vital de la sociedad: en ella nace el ciudadano. El mismo derecho romano expresó tal realidad, considerando la familia como *principium urbis* (Cicerón, *De officiis*, cap. 1, 17, 54).

La experiencia de diferentes culturas durante todos los tiempos ha mostrado la necesidad que tiene la sociedad de reconocer y de defender la institución del matrimonio y de la familia.⁴⁰

Consciente de que el bien de la persona, de la sociedad y de la Iglesia misma depende de la familia, Fray Alonso enfocó su misión educativa en la promoción de los valores del matrimonio según el plan de Dios intrínseco a la naturaleza humana.

Ahora bien, después de haber revisado la noción de matrimonio y de familia, pasamos a exponer la idea de ley que es sustancial para la lectura del *Speculum coniugiorum* y que Fray Alonso desarrolla a lo largo de todo el tratado.

⁴⁰ Hemos dicho que el ser humano es un ser conyugal por su misma naturaleza; sin embargo, consta que hay personas que eligen ser célibes. Aclaremos. Es correcto decir que la persona humana está estructurada naturalmente para poder contraer el matrimonio. Esto significa que el matrimonio es un derecho natural para todos; sin embargo, corresponde a cada persona la decisión libre de ejercer ese derecho fundamental. Ahora bien, permanecer célibe puede tener varios motivos, algunos de ellos muy dignos; así que este estado de vida celibatario puede llegar a ser una generosa voluntad de entrega total a favor de la comunidad entera.

6. 4. LA LEY NATURAL MORAL

Fray Alonso trata el tema de la ley natural aceptando la teoría de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien habla de la ley natural moral en la primera de la segunda parte de la Suma Teológica, desde la cuestión 90 hasta la cuestión 106,⁴¹ donde la naturaleza humana aparece siempre como el elemento fundamental de la doctrina de la *lex naturalis* y del *ius gentium*.

6. 4. 1. La doctrina de la ley natural moral supone el hecho moral

El hecho moral nos consta por la experiencia. En efecto, todos los pueblos en todos los tiempos reconocen una categoría de actos que tienen las siguientes características:

1. Son actos morales, esto es, realizados por el hombre a partir de su inteligencia y de su querer reflexivo.

2. Estos actos morales son buenos o malos. Moralmente buenos son aquellos que son idóneos para la realización de la naturaleza humana según el modelo original de ser humano que se encuentra en la mente de su Hacedor. Moralmente malos son aquellos que no son idóneos. Por ejemplo, todo hombre sabe que respetar la vida, la fama y los bienes del prójimo son obras buenas y que los actos opuestos son cosas malas.

3. Estos actos morales revisten un carácter de obligación. En efecto, el hombre sabe que matar, robar, etc. son cosas prohibidas. Inclusive, si las hace a pesar de esta prohibición, advierte que su conciencia desaprueba tal conducta

⁴¹ Para profundizar el tema de la ley natural moral según el pensamiento alonsino, proponemos la lectura de cuatro artículos de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*: Art.6: Acerca de la indisolubilidad del matrimonio; si es de derecho natural. Art.7: ¿Por qué la indisolubilidad no existe en todas las gentes? Art.14: Acerca de la pluralidad de esposas. Si acaso se opone al matrimonio de tal manera que contraer con muchas es contra el derecho natural. Art. 25: Si los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural.

causándole remordimiento. En cambio, cuando respeta la vida y los bienes del prójimo, su conciencia aprueba su conducta, causándole satisfacción. Estas tres propiedades definen el hecho moral.⁴²

6. 4. 2. Del hecho moral a las teorías de la ley natural moral

Los pensadores griegos y latinos fueron los precursores de la doctrina de la ley natural.

Heráclito de Éfeso (535-470 a.C) habla de una sabiduría superior que impregna todo el Universo: «Todas las leyes humanas se nutren de una, la divina» (fragmento 114).

Arquitas de Tarento (400-365 a.C) habla de leyes no escritas, promulgadas por los dioses para fundamentar las leyes de los hombres. Su violación es causa de desgracias y de castigos.

Sófocles (496-406 a.C), en la tragedia *Antígona*, sostiene la existencia de unas leyes no escritas e inmortales que están por encima de las leyes dadas por los hombres.

Aristóteles (384-322 a.C) concibe la ley natural como una norma común a todos los hombres, que es conforme con la naturaleza. Se funda en principios universales y no deriva de ninguna convención. Sus principios pueden entrar en colisión con las leyes particulares propias de cada pueblo. En tales ocasiones es justo seguir la ley natural universal (Cf. *Retórica*, 7 - 10).

El estoicismo griego (siglo IV a.C) enseña que todas las substancias individuales del cosmos están ordenadas por el Logos, que es un principio activo

⁴² Cf. Cicerón, *De legibus*, 1, c. 10; *De finibus bonorum et malorum*, lib. 5, c. 22; S. Tomás, *Contra gentes*, lib. 3, c. 129; *S. Theol.*, 2. 2. q. 23. a. 7.

llamado de diversos modos: Dios, alma o destino. En este contexto, el hombre debe vivir conforme a la virtud. Ahora bien, dado que las pasiones son movimientos irracionales, el sabio debe erradicarlas para vivir una vida racional.

Marco Tulio Cicerón (106-46 a.C) divulga entre los latinos las doctrinas del estoicismo griego. Trata de la ley natural en su libro *De re publica* (c. 3):

«Existe una ley conforme a la naturaleza, común a todos los hombres, razonable, eterna, que nos prescribe la virtud y nos prohíbe la injusticia. Requiere el cumplimiento de sus mandatos, y aparta del mal mediante sus prohibiciones. (...) Universal, inflexible, siempre la misma, abraza a todas las naciones y a todos los siglos».

La Patrística y la Escolástica fundamentan la teoría de la ley natural en los principios de la antropología del hombre imagen de Dios. En efecto, ambas corrientes sostienen que nosotros somos criaturas compuestas de un cuerpo animado por un alma espiritual y tendemos hacia la felicidad, que consiste en nuestra realización personal y que podemos alcanzar ajustando y reajustando nuestras acciones al modelo original de ser humano que se encuentra en la mente del Hacedor.

San Ireneo de Lyon (130-202) sostiene que los paganos no conocieron la Ley de Moisés, pero todos tienen en sus corazones una ley natural que suple a la ley mosaica.

San Agustín (354-430) dice: “Ley eterna es la razón y la voluntad divina que manda observar el orden natural, y prohíbe perturbarlo” (*Contra Fausto*, 22,

27). Sostiene que la ley natural se encuentra en el corazón humano y que no es otra cosa que la ley divina entregada al hombre.

San Isidoro de Sevilla (560-636) afirma que la ley natural es universal y, como muestra, cita las leyes acerca del matrimonio y de la procreación. Su obra influye en Graciano, autor del *Decretum* (1140) que es el manual de Derecho canónico de la Edad Media.⁴³

6. 4. 3. La ley en general

Aclaremos las cinco partes que integran la definición clásica de ley: «*Ordenamiento de la razón, promulgado para el bien común, por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*»:⁴⁴ (I) Ordenamiento. En efecto, la ley es una norma de obrar obligatoria y no un simple consejo. (II) Racional. Fruto de la razón y no del capricho. (III) Para el bien común. La ley mira al bien de toda la comunidad y no se limita al bien de algunos o de uno. (IV) Tal ordenamiento es dado por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. En efecto, establecer normas obligatorias para el bien común pertenece a la comunidad mediante sus representantes. (V) Promulgado. De lo contrario, sería imposible llegar al cumplimiento de la ley.

En general, ley significa armonía, equilibrio, organización, realización y orden. Por cierto, el orden supone un ordenador sapiente.

⁴³ La filosofía novo hispana ha heredado la doctrina tomista de la ley natural mediante los escritos del maestro fundador de la Universidad de México (1551), Fray Alonso de la Vera Cruz, alumno de Francisco de Vitoria, precursor de la idea de unas Naciones Unidas.

Los filósofos españoles del siglo XVI dan una grande importancia a la racionalidad como fuente del derecho natural, fundamentado en la universalidad de la naturaleza humana creada por un Principio único y unificador.

⁴⁴ S. Tomás, *S. Theol.*, 1. 2. q. 90. a. 4.

Según el derecho clásico, hablamos de ley eterna, ley natural, ley natural moral y ley positiva; sin embargo, en todos los casos hay que concebir la ley como un mandato.⁴⁵

6. 4. 4. Ley eterna, ley natural, ley natural moral, ley positiva y ley divino-positiva.

Ley eterna. Es el plan que se encuentra en la mente del único Hacedor en la cual preexisten los modelos de todas las criaturas del cosmos (la palabra griega cosmos significa hermosura, orden y negación del caos).

«Siendo Dios la causa de todas las cosas, debe preexistir en su inteligencia la idea de cada uno de sus efectos. Se sigue que en la mente divina debe necesariamente preexistir el plan del ordenamiento de las cosas hacia sus propias finalidades».⁴⁶

Ahora bien, nosotros no podemos conocer la ley eterna tal como existe en la inteligencia divina. La conocemos en cuanto que fue impresa por el Creador en nuestra razón en forma de principios universales que regulan la conducta humana. Además, la conocemos mediante nuestra inteligencia que estudia el universo y descubre sus leyes cósmicas.

Ley natural. Es la misma ley eterna participada en todas las criaturas según la naturaleza de cada una de ellas.⁴⁷ Con la creación,⁴⁸ Dios las sitúa en la

⁴⁵ El término *mandar* significa dar la mano (en latín: *manus dare*). Es una palabra cargada de seguridad, de integración, de unificación y de negación de la soledad.

⁴⁶ S. Tomás, *S. Theol.*, 1. q. 22. a.1.

⁴⁷ El término *naturaleza* significa el sujeto considerado como principio de las operaciones que brotan necesariamente del sujeto mismo. Hablamos así de naturaleza vegetal, animal, humana, angelical y divina, según las operaciones que brotan de la planta, del animal irracional, del hombre, del ángel o de Dios.

⁴⁸ Crear es una operación exclusivamente divina, que consiste en participar totalmente su propio existir a otro. Sin él, no seríamos. En efecto, somos contingentes y esto significa que existimos solamente porque estamos “en contacto” con el Otro. Todo lo que somos y todo lo que tenemos lo hemos recibido de otro.

jerarquía del ser.⁴⁹ Además, con su Providencia,⁵⁰ Dios las guía para que puedan alcanzar su propia realización de acuerdo con el plan establecido en la creación.

Los minerales, los vegetales y los animales irracionales (y el hombre en su dimensión corpórea) cumplen mecánica e irracionalmente el orden y la armonía de la ley eterna con las leyes físico-químicas⁵¹ y biológicas.⁵² Este plan se denomina Ley natural.

Ley natural moral. Es la misma ley eterna participada en la criatura racional dotada de inteligencia y voluntad.⁵³

Por cierto, en nuestra dimensión corpórea, nosotros los humanos cumplimos mecánica e irracionalmente la ley eterna según las leyes físico-

⁴⁹ El adjetivo griego *τερος* significa lo sagrado. Jerarquizar indica ordenar según lo sagrado.

⁵⁰ Que Dios creador sea providente es un pensamiento común de las grandes religiones y de muchas corrientes filosóficas. Por ejemplo, la filosofía de los estoicos admite un *Logos* providente (*προνοια*).

⁵¹ Ley natural físico-química es la descripción del impulso o de la inclinación de la naturaleza determinada intrínsecamente a obrar de un modo constante y uniforme.

⁵² *Vida vegetativa.* Por la nutrición, el viviente asimila la materia ajena y la convierte en propia. Por el crecimiento, el viviente aumenta cuantitativamente hasta alcanzar una dimensión media dentro de su especie. Por la reproducción, el viviente genera un viviente de su misma naturaleza.

Vida sensitivo-cognoscitiva. Vista, oído, olfato, gusto y tacto son órganos estimulados por las cualidades sensibles del cosmos. Se producen sensaciones visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles para una comunicación corpórea con los demás.

Vida pasional-sensitiva. Amor sensible y odio. Deseo y aversión. Alegría y tristeza. Esperanza y desesperanza. Audacia y miedo. Y finalmente la ira. Estas pasiones son fuerzas instintivas maravillosas, propias de los animales irracionales y de los humanos.

⁵³ El hombre es un espíritu con un cuerpo. Además de ser el sujeto de las operaciones vegetativas y sensitivas propias de todo viviente corpóreo, es el sujeto de las dos operaciones espirituales, es decir, de la vida intelectual y del querer reflexivo. Inteligencia y voluntad son vigorizadas a su vez por sus respectivas virtudes. Las virtudes intelectuales (ciencia, inteligencia, sabiduría, arte o técnica) vigorizan el entendimiento. La ciencia nos habilita para dar las razones de aquello que afirmamos. La inteligencia nos habilita para aclarar aquello que estamos investigando. *La sabiduría* nos habilita para profundizar lo conocido y lo demostrado. *El arte* nos habilita para aplicar la razón en los problemas prácticos y técnicos. Las virtudes *morales* (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) vigorizan la voluntad. *La prudencia* dispone la razón práctica para discernir nuestro verdadero bien y los medios adecuados para alcanzarlo. *La justicia* dispone la voluntad para dar a Dios y al prójimo lo que les es debido. *La fortaleza* asegura la firmeza y la constancia en la práctica del bien. *La templanza* modera la atracción hacia los bienes de la sensibilidad y procura el equilibrio en el uso de los bienes materiales. Las virtudes morales se llaman *cardinales*. Tal adjetivo deriva del sustantivo latino *cardo-cardinis*, que significa el gozne sobre el cual se apoya y gira una puerta. Se denominan cardinales, ya que sobre ellas se apoyan las demás virtudes y, como puntos cardinales, orientan la moralización del hombre.

químicas y biológicas.

Además, cumplimos moralmente la ley eterna mediante nuestra inteligencia y nuestra voluntad.

La inteligencia humana es una facultad espiritual e inorgánica que desmaterializa las imágenes sensibles materiales para elaborar ideas inmateriales acerca de la realidad.

Ahora bien, por su inteligencia el hombre puede conocerse a sí mismo, al mundo y a lo trascendente. Por su inteligencia puede planear su vida personal.

La voluntad humana es una facultad espiritual e inorgánica que tiende hacia un objetivo que la inteligencia le presenta como bueno para nuestra realización personal que alcanzaremos ajustándonos y reajustándonos al paradigma original de ser humano, que existe en la mente de nuestro Hacedor.⁵⁴

Ahora bien, por medio de la voluntad (la cual es buena cuando está bien iluminada por la inteligencia) el hombre es capaz de un proceso de deliberación y de elección para construir su propia historia personal.

De esta manera, el Hacedor nos ha constituido criaturas creadoras de nuestra propia historia personal. «Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su personal albedrío» (Eclesiástico 15,14). Este plan se denomina Ley natural moral.

⁵⁴ El acto voluntario se desarrolla en cuatro etapas: (I) El conocimiento reflexivo de algún objetivo concebido como conveniente para nuestra realización personal. (II) La deliberación, que consiste en un examen acerca de las opciones que la inteligencia propone a la voluntad. (III) La elección, que consiste en optar libremente por una de las alternativas propuestas (Libre es quien sabe lo que quiere hacer). (IV) La fruición, que consiste en el gozo del bien elegido.

En el siguiente texto del *Speculum coniugiorum*, Fray Alonso, definiendo la noción de consentimiento, describe los rasgos del hombre imagen de Dios, del cual participamos la vida del entender y del querer reflexivo:

«El consentimiento conlleva la aplicación del sentido hacia algo. Pero es propio del sentido, que sea cognoscitivo de los objetos presentes. Y de aquí se derivó este nombre: consentimiento. En efecto, el consentimiento es la aplicación del sentido hacia alguna realidad, según aquello que es inherente en ella, como tomando de ella una cierta experiencia, en cuanto que en ella se complace. Y esto ocurre cuando, conocido y deseado el objetivo, deliberamos acerca de los medios y, mediante el consejo, se juzga que este o aquel medio es conveniente. Y se consiente a aquel medio. Así que el consentimiento es algo como la sentencia final del intelecto y de la voluntad. Y esto no puede existir en los irracionales, ya que no tienen el dominio de sus actos y no pueden aplicar la voluntad a lo que hubiesen querido. Esto solamente corresponde al hombre, ya que, propuesto el objetivo, él consulta o delibera acerca de los medios, los juzga y aplica el consentimiento».⁵⁵

Ley positiva. Es la participación de la ley natural moral en la sociedad civil. Se llama positiva, ya que está “puesta” por el legislador humano. Las leyes positivas son justas cuando se ajustan con los principios universales de la ley natural.

Ley positiva divina. En la lectura del *Speculum coniugiorum* encontramos frecuentemente la denominación “ley positiva divina”. Ésta es la ley “puesta” por

⁵⁵ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 6.

Dios para los hombres. Está integrada por los dos conjuntos que componen la Biblia: La Ley antigua (antiguo testamento), resumida en los preceptos del Decálogo. La Ley nueva o ley evangélica (nuevo testamento), resumida en el “mandamiento nuevo” de Jesús: “*Ámense los unos a los otros como yo los he amado*” (Juan 15,12).

El sentido de la ley positiva divina consiste en guiar a los hombres hacia su realización integral. Ha sido necesaria su promulgación para compensar las limitaciones de la razón humana en la interpretación de la ley natural.

6. 4. 5. Descripción de ley natural moral según Fray Alonso de la Vera Cruz.

En el artículo sexto de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*, Fray Alonso describe la ley natural de la siguiente manera:

«Ley natural [moral] es un cierto conocimiento puesto por la naturaleza en el ser humano, por el cual es dirigido para actuar en sus propias acciones, sea que le competan por la naturaleza del género, en cuanto que es animal, como comer y engendrar, sea en cuanto que es hombre, como razonar, leer o algo similar. De lo cual consta que siendo la ley natural aquella por la cual el ser humano es dirigido para conseguir su finalidad por medio de una operación que corresponde a dicha finalidad, todo aquello que hace que la operación no corresponda al fin, al cual la naturaleza tiende, será contra el derecho natural».⁵⁶

Como se ve, la finalidad de la ley natural moral es el bien común que consiste en el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir su propia realización.

⁵⁶ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 6.

Ahora bien, la experiencia nos dice que por naturaleza todos tendemos a nuestro bien individual; sin embargo, consta que nosotros no tendemos espontáneamente al bien de los demás. Para que nuestra voluntad pueda inclinarse a dar a los demás aquello que les es debido, la constitución humana está dotada del hábito de la justicia que nos dispone a considerar al próximo como a otro yo, cuidando de su existencia y de lo necesario para una vida humanamente digna.

6. 4. 7. La ley natural moral es universal por su fundamento y por su promulgación

La ley natural moral es universal, ya que se fundamenta en la naturaleza humana que es esencialmente la misma en cualquier hombre y se extiende a todos los hombres de todos los tiempos.

La ley natural moral es universal, ya que todos los hombres son criaturas del único Creador; sin embargo, ella no obliga a todos ni en todo, sino solamente en la medida en que el hombre llega al conocimiento de los preceptos morales.⁵⁷

6. 4. 8. La ley natural moral es inmutable

La ley natural moral es inmutable intrínsecamente porque prohíbe o manda acciones que son malas o buenas en cuanto que son contrarias o conformes a la naturaleza humana inmutable. Es inmutable extrínsecamente, porque el Creador no puede querer que una naturaleza obre en contra de sus leyes (*a fortiori*, la ley natural no podrá ser abrogada por una voluntad humana).

⁵⁷ Cf. S. Tomás, *S. Theol.*, 1. 2. q. 94. a. 6 y q. 100. a. 3.

Por los mismos motivos, tampoco podrá haber suspensión o dispensa en sentido estricto. Sin embargo, en los preceptos segundos de la ley natural, es decir, en aquellos que pueden ser moralmente definidos solamente teniendo en cuenta las circunstancias particulares, puede haber una dispensa aparente, es decir, una interpretación a favor de la persona (επικεια).

Ahora bien, es importante notar que se falsearía el concepto de ley natural moral, si de su inmutabilidad se concluyera la inmutabilidad absoluta de todas las reglas de moralidad. En efecto, las circunstancias concretas sociales e individuales obligan a buscar constantemente nuevas soluciones de acuerdo con los principios inmutables de la ley natural moral.

6. 5. PRIMER PRINCIPIO DE LA LEY NATURAL MORAL Y SUS PRECEPTOS

En lo íntimo de nuestra constitución humana experimentamos una vida de vinculación entre los valores universales de la ley natural moral y nuestra conciencia moral individual.⁵⁸

La conciencia moral es aquel juicio que nos determina íntimamente a actuar bajo el aspecto del bien y del mal moral.⁵⁹ La conciencia moral está vinculada a la ley natural moral, ya que nuestra razón nos da a conocer los principios de la ley natural; sin embargo, no los crea. Por cierto, la conciencia moral no juzga la ley. Juzga los actos humanos en función de la ley natural moral.

6. 5.1. Primer principio de la ley natural moral

La conciencia moral nos obliga o desobliga, nos aprueba, nos excusa o nos reprende, de acuerdo con el principio fundamental de la ley natural: “*Se debe hacer el bien; se debe evitar el mal*”.

Este principio primero de la ley natural moral (así como su equivalente: “*no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a tí*”) es evidente por sí mismo y no puede ser ignorado inculpablemente por el hombre que ha llegado al uso normal de la razón. Fray Alonso lo describe de la siguiente manera:

⁵⁸ La conciencia moral no es la ciencia moral. Asimismo, la conciencia moral no es la conciencia psicológica (ésta consiste en la reflexión del alma sobre sí misma y sobre sus actos).

⁵⁹ Moralmente bueno es aquello que es idóneo para la realización de la naturaleza humana según el modelo original de ser humano, que se encuentra en la mente de su Hacedor. Moralmente malo, aquello que no es idóneo para ello.

«La naturaleza tiende al bien de cualquier ente. Ahora bien, si alguien hace el mal a otro, quita totalmente este fin al cual la naturaleza tiende. Por tanto, que “*a nadie debe hacerse el mal*” es de los primeros principios del derecho natural. En efecto, tales primeros principios de la ley natural son evidentes para todos, sin demostración alguna, y cualquiera los aprueba de inmediato, al oírlos. Así como lo es: “*todo bien debe ser conseguido y todo mal debe ser evitado*”. Por tanto, dado que la naturaleza tiende en primer lugar al fin, prohíbe en primer lugar aquello que quita totalmente aquel fin». ⁶⁰

6. 5. 2. Primeros preceptos de la ley natural moral

Los preceptos primeros de la ley natural no son evidentes por sí mismos; sin embargo, se deducen inmediata y fácilmente a partir del primer principio de la ley natural moral. Estos primeros preceptos coinciden casi totalmente con el decálogo bíblico y se deducen del primer principio con un razonamiento sencillo.

Es el caso del respeto para la vida propia y de los demás. Además, es el caso de la unión de macho y hembra, y de la educación de los hijos. Estos preceptos no pueden ser ignorados inculpablemente por el hombre que ha llegado al uso normal de la razón. A propósito citamos el *Speculum coniugiorum*:

«Según el orden de las inclinaciones naturales, existe el orden de los preceptos de la ley natural. En efecto, en primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza, en la cual él coincide con todas las substancias, en cuanto que toda sustancia tiende hacia la conservación de sí misma. Y, según ésta inclinación, pertenecen a la ley

⁶⁰ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 6.

natural aquellas cosas mediante las cuales se conserva la vida del hombre, mientras que se impide lo contrario. Y así, querer conservarse a sí mismo y evitar lo contrario es algo igual en todos». «También existe en el hombre la inclinación según la naturaleza, en la cual él coincide con los demás animales. Y son de la ley natural en el primer modo aquellas cosas que la naturaleza enseña a todo animal, como es la unión de macho y hembra, y la educación de los hijos, y cosas similares. Del mismo modo, estas cosas son las mismas en todos». «Además, existe en el hombre la inclinación hacia lo bueno según la naturaleza de la razón; y en esta difiere de los otros animales. Y, según esto, está inclinado a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Por ello, evitar la ignorancia, no ofender a los demás con quienes deben convivir, y cosas similares, son lo mismo en todos. He aquí cómo estas cosas, que son de los primeros preceptos de la ley natural, se encuentran en todas las naciones; y no se ha encontrado alguna nación tan bárbara en la cual no exista el querer conservarse; y no exista la unión de varón y mujer; y la tendencia hacia el conocimiento de Dios y hacia el vivir pacíficamente».⁶¹

6. 5. 3. Preceptos segundos de la ley natural moral

Se falsearía el concepto de ley natural moral si de la inmutabilidad de los primeros preceptos se concluyera la inmutabilidad absoluta de todas las reglas de moralidad. En efecto, las circunstancias concretas sociales e individuales obligan constantemente a buscar nuevas soluciones de acuerdo con el principio inmutable de la ley natural moral.

⁶¹ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 7.

«En cuanto a los segundos preceptos que son deducidos como conclusiones de los primeros principios, la ley natural es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba mediante la experiencia. En efecto, vemos que algo que en algunas naciones se considera como un bien naturalmente conocido por la luz natural a partir de los primeros principios, en otras naciones aquello mismo no se considera como un bien». ⁶²

En seguida Fray Alonso describe algunos preceptos segundos en los cuales la ley natural moral es mutable y puede no ser la misma en todas las naciones. Es el caso de la pluralidad de esposas y del repudio:

«Que el marido y la mujer se comuniquen en las obras para atesorar por los hijos se considera como un bien, porque se deduce a partir de cosas evidentes por sí mismas. Sin embargo, existen naciones bárbaras (como nos consta) que no consideran aquello como un bien, ya que no lo buscan como un bien. Asimismo, algunas naciones evitan como un mal la pluralidad de esposas. En efecto, no hay paz en la familia, ya que se pelean entre sí. Y esto se deduce mediante las cosas conocidas por la luz natural. Sin embargo, vemos que no fue así en estas naciones del Nuevo Mundo que admiten la pluralidad de esposas. Asimismo, repudiar a la esposa se considera como un mal, porque es necesaria la labor de la mujer para la procreación de la prole. Sin embargo, entre los indígenas del Nuevo Mundo se pensaba que repudiar es un bien. Luego

⁶² *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 7.

se sigue que estas cosas naturales de los segundos preceptos no son las mismas en todos». ⁶³

Y se confirma.

«Estos segundos preceptos del derecho natural no son evidentes por sí mismos, sino que son evidentes por otra cosa, es decir, por la derivación de los primeros principios. Entonces, serán solamente conocidos por quienes no ignoran la derivación o la relación con los primeros principios. Ahora bien, son muchas las gentes que ignoran esta derivación. Luego ignorarán también muchas conclusiones. En efecto, se juzga de diversa manera acerca de aquellas cosas que no han sido naturalmente determinadas. En efecto, acerca de tales conclusiones ocurre que no todos piensen lo mismo; sino que lo que a algunos parece correcto, a otros no parece. De tal condición son aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo». ⁶⁴

Ahora bien, los segundos preceptos de la ley natural moral (llamados antiguamente *ius gentium*) no son evidentes por sí mismos y se derivan de los anteriores con notable dificultad. Por ejemplo, "la monogamia", "la indisolubilidad del matrimonio".

En sus preceptos segundos la ley natural moral es mutable y particular, así que es prudente acudir al consejo de los sabios y de los especialistas que podrán ayudarnos a interpretar los imperativos particulares a la luz de los primeros preceptos inmutables y universales de la ley natural.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 7.

6. 5. 4. Obligación y sanción moral

*La obligación.*⁶⁵ El deber (la obligación moral) es la vinculación entre el juicio práctico de la conciencia y los principios objetivos universales de la ley natural moral. Esta vinculación consiste en una realidad objetiva interior que influye sobre nuestra voluntad, sin violentarla, imponiéndose a ella como la expresión de un imperativo categórico.

Ahora bien, si la voluntad humana se sustrae al dictamen de la conciencia, se provoca en nosotros una perturbación del orden de la razón y una violación del derecho ajeno. El dictamen de la conciencia goza de autoridad verdadera, en cuanto que es la aplicación personal del modelo universal e inmutable de naturaleza humana que se encuentra en la mente de su Hacedor. A este paradigma nos vamos conformando para alcanzar nuestra propia realización.⁶⁶

*La sanción.*⁶⁷ Al legislador sabio y prudente corresponde promover la observancia de la ley que él mismo promulga. El deber cumplido por el hombre debe ser evaluado por el autor de la ley natural. Para ello, él asigna un mérito al cumplimiento de la ley o un demérito a su violación.

Si no existiese una sanción, daría lo mismo cumplir la ley o violarla, y no habría diferencia entre el bien y el mal. Al sintonizarnos con el deber moral, nos sintonizamos con el plan del autor de nuestra naturaleza, para que sigamos ajustándonos y reajustándonos al modelo original de ser humano para alcanzar

⁶⁵ Cf. S. Tomás, *De veritate*, q. 17. n. 3.

⁶⁶ Si el sentido del deber fuese solamente una forma subjetiva de nuestra razón humana (individual o colectiva), no podría tener el vigor obligatorio que experimentamos, y se iría diversificando según las diversas veleidades de los individuos y perdería las características de la universalidad y de la inmutabilidad, que son esenciales para la comunicación humana.

⁶⁷ Cf. S. Tomás, *S. Theol.*, 1. 2. q. 87. art. 1-5.

nuestra realización. En el instante de la muerte corporal, el juicio final consistirá en una comparación de nuestro perfil personal definitivo (adquirido a través de errores corregidos) con aquel perfil original de naturaleza humana que se encuentra en la mente del Hacedor.

6. 6. EL REPUDIO.

El sustantivo neutro *αποστασιον* deriva del verbo griego *αφιστημι* que significa: “separar, abandonar, repudiar”. El sustantivo *βιβλιον αποστασιου* indica el libelo de repudio.

El participio pasado pasivo *απολελυμην* se atribuye a la esposa repudiada. Este participio *απολελυμην* deriva del verbo *απολυω* que significa, disolver.

El término latino *repudium* está compuesto de dos raíces: 1. *Re*, que significa repetición, alejamiento; 2. *Pud=Pad*, de donde *pes- pedis*= pié, que indica empujar hacia atrás. Repudiar significa: arrojar, apartar de sí.

Fray Alonso trata del repudio en los artículos 5-13 de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*. Asimismo, en los artículos 1-12 de la tercera parte.

6. 6. 1. El libelo de repudio entre los indios del mar Océano y, en primer lugar, entre los michoacanos.

Durante trece años, Fray Alonso fue docente fundador de varias casas de estudios superiores que los agustinos habían abierto en Michoacán. Asimismo, trabajó como misionero entre los tarascos. Dotado de tales experiencias, en el artículo 5 de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*, describe el modo de repudiar entre los michoacanos prehispánicos; asimismo, aprovecha para seguir

sosteniendo que hay verdadero matrimonio entre los infieles, puesto que se unían con la intención de perseverar perpetuamente, y el repudio no se concedía fácilmente:

«[Acerca del repudio en la provincia michoacana], como supe por los sacerdotes de los ídolos, tan pronto como dos cónyuges no estaban en armonía entre sí, avisaban al sacerdote mayor de los ídolos, quien en la lengua de ellos era llamado *Peta muti*. El sacerdote amonestaba a los cónyuges para que estuviesen en armonía entre sí, y se amasen recíprocamente. Y reprendía a quien era culpable. Y cesaba la querrela. Si por segunda vez perduraban en el odio, el sacerdote los amonestaba de nuevo diciendo: *¿No queréis desistir del odio? Ya no será posible convivir en armonía entre vosotros. Separaos uno de otro*. Y así se repudiaban mutuamente. El marido tomaba a otra; y la mujer, a otro marido. Después de la sentencia, a nadie era lícito repudiar a la segunda que había tomado en segundo lugar. Pero, si la sorprendía en adulterio, avisaba al sacerdote, y la adúltera era matada. Y si el marido se unía con otras mujeres, los padres de la esposa quitaban a la hija de la potestad del marido y, presentada la causa ante el sacerdote, el marido que primeramente había repudiado era puesto en la cárcel pública. Si después del primer repudio no estaban en armonía entre sí, no les era permitido celebrar el repudio, sino que permanecían juntos, contra su voluntad, en la cárcel pública. Éstas son las cosas que los sacerdotes de los ídolos dijeron. Por tanto, si son verdaderas las cosas dichas por ellos, se prueba

que hay verdadero matrimonio entre los infieles, puesto que se unían con la intención de perseverar perpetuamente, y el repudio no se concedía fácilmente. Sin embargo, no creo que todo esto sea verdadero, ya que consta lo contrario, dado que por experiencia hemos visto que casi la mayoría ha repudiado a las primeras esposas; inclusive por su decisión, sin alguna sentencia o juicio de los sacerdotes».⁶⁸

El mismo texto continúa describiendo las causas del repudio entre los mismos michoacanos, quienes muy frecuentemente se separaban sin sentencia alguna de las autoridades locales:

«E, interrogados en cuanto a la causa por la cual repudiaron, el marido dice: *La dejé, porque no me quería; o bien, porque no cocinaba ni preparaba el alimento; o bien, porque no tejía el vestido.* De la misma manera la mujer repudiaba al marido. Ellas suelen señalar como causa el hecho de que su marido las reprendía demasiado; o bien, las golpeaba; o bien, algo parecido. A partir de ello, considero como probable que entre los habitantes de la provincia michoacana, por lo menos entre el pueblo, estaba en uso el repudio sin juicio o sentencia alguna de los sacerdotes, sino solamente por su decisión. Y tal vez lo que aquellos sacerdotes dijeron era verdadero en la ciudad que era la capital de la provincia, en la cual residía aquel que mandaba a todos. Sin embargo, creería yo que cuando ellos se unían matrimonialmente, se unían con la buena intención

⁶⁸ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 5: Acerca del libelo del repudio entre los indios del mar Océano y, en primer lugar, acerca del repudio de los michoacanos.

de permanecer juntos, aunque después ocurriera lo contrario. Éstas son las cosas acerca del repudio entre los michoacanos». ⁶⁹

6. 6. 2. El repudio entre los mexicanos.

Fray Alonso describe la praxis del repudio que ocurrió en las gentes que él atendía como misionero:

«Entre los mexicanos el repudio ocurría mediante la sentencia de jueces designados para ello. O bien (como relatan otros y lo creo más verdadero) esto solamente se hacía porque, si algunos estaban en conflicto entre sí en su matrimonio, eran denunciados a algunos jueces y éstos mismos los amonestaban. Y si no querían calmarse, después de haber sido amonestados una y otra vez, los cónyuges eran separados sin que ellos mismos se opusiesen entre sí. Relatan también que a causa del repudio se originaban guerras y conflictos entre los padres y los consanguíneos. Y afirman que en la provincia mexicana, que es bastante grande, se daba sentencia de divorcio solamente en la ciudad metropolitana mexicana, o en Texcoco, o en otra ciudad que se llama Tlacopan. Éstas están situadas cerca de la ciudad de México. Y en estos lugares estaban designados por el príncipe algunos señores para que juzgasen en las causas matrimoniales. Y si se trataba de adulterio, la pena era de muerte. Si entre los cónyuges nacía un pleito por otra razón, los jueces los pacificaban. Y si se quejaban por segunda vez, daban la sentencia de divorcio. Decían

⁶⁹ Ibidem.

que esto estaba en uso. Sin embargo, otros dicen que se separaban sin sentencia, sin que los jueces objetasen. Algunos se separaban recíprocamente, en privado, sin sentencia o admonición del juez. Dicen que éste fue el modo de repudiar».⁷⁰

Como explica Fray Alonso tratando de la ley natural, la indisolubilidad del matrimonio pertenece a los segundos preceptos de la ley natural, que no son evidentes por sí mismos y que se derivan con notable dificultad como conclusiones de los primeros. Los preceptos segundos pueden ser ignorados inculpablemente por muchos, así que es necesario el consejo de los sabios y de los especialistas que pueden orientar nuestra conciencia antes de tomar decisiones.

6. 6. 3. El repudio entre los hebreos.

Nuestra cultura no puede ignorar las tradiciones bíblicas que hemos heredado en el curso de la historia.

Ahora bien, entre los hebreos del periodo vetero-testamentario, la unión monogámica era indisoluble. Se consideraba que el hombre y la mujer se complementan mutuamente y que cada uno enriquece al otro con sus propias aportaciones. El aborto, el infanticidio o cualquier otro medio destinado a controlar la natalidad se consideraban como abominaciones paganas. La mujer estéril era menospreciada, ya que la finalidad primordial del matrimonio era la

⁷⁰ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 5.

procreación. En las épocas en que la población debía multiplicarse para subsistir, se practicó la poligamia.⁷¹

Entre los hebreos existió una atención especial para los cuñados, es decir, si varios hermanos vivían juntos y uno de ellos moría sin tener hijos, la esposa del difunto tenía la obligación de no casarse fuera de la familia, con un extraño; su cuñado se casaría con ella, cumpliendo “su deber legal de cuñado” (*Deuteronomio 25,5-6*).⁷²

Entre los hebreos se consideró lícito que el hombre repudiara a su mujer. En muchas ocasiones las causas del repudio estaban sujetas al capricho del marido. El procedimiento para tal efecto era sencillo y consistía en entregar a la esposa el libelo de repudio.

Para captar el justo sentido de tal libelo es conveniente ubicarlo en las costumbres domésticas y sociales del pueblo de Israel. Por cierto, los derechos y la dignidad de la persona se encontraban bien protegidos en la sociedad israelita.⁷³ Moisés repite a los israelitas que la prosperidad, la justicia y las

⁷¹ Cf. *Speculum coniugiorum*, II, parte, art. 16: Si fue lícito tener a muchas esposas en el tiempo de la ley escrita; art. 17: Si a los gentiles les fue lícito tener a muchas esposas.

⁷² Es la ley del levirato; el término latino *levir* significa cuñado.

⁷³ En la sociedad israelita el tráfico de esclavos y la captura de hombres estaba prohibido (Dt 24,7): No entregarás al esclavo que acuda a ti huyendo de su dueño. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que él elija, en la ciudad que más le agrada; y no lo molestarás (Dt 23, 15-16). No se le podía negar la ayuda a quien la necesitaba, aunque no la pidiese. Se permitía a cualquiera que entrara en la viña del otro para comer todo lo que quisiera. Si pasaba por un campo de trigo podía comer cuánto quisiera. De este modo su necesidad inmediata quedaba satisfecha (Dt 23, 24-25). Los que poseían más bienes materiales no tenían derecho a explotar a los pobres y a los necesitados. Además, no podían cobrar interés por préstamos hechos a otros israelitas (Dt 23, 19-20). El molino o la piedra de molino no podían utilizarse como garantía de pago de una deuda porque eran indispensables para preparar el alimento diario (Dt 24, 6). Cuando llegaba el tiempo de la cosecha el dueño recibía instrucciones de dejar las gavillas en el campo para que los pobres y los necesitados pudieran recoger las sobras (Dt 24, 19-21). De este modo los inmigrantes, los huérfanos y las viudas podían recoger algo de comida para su sustento. “Págale su jornal ese mismo día, antes que se ponga el sol, porque él está necesitado, y su vida depende de su jornal. Así no invocará al Señor contra ti, y tú no te harás responsable de un pecado” (Dt 24,15). Constantemente se les recordaba que habían sido libertados de Egipto (Dt 24, 18, 20). Esto los hacía reflexionar al momento de pensar maltratar a un semejante.

bendiciones son para quienes cumplen la ley de Dios y respetan a sus semejantes.

En los capítulos 22, 23 y 24 del *Deuteronomio* encontramos las normas de vida doméstica mediante las cuales los israelitas aseguraban la paz del hogar:

a) *Deuteronomio* 24,5. Medidas de protección.

«Si un hombre acaba de casarse, no saldrá a combatir ni se le impondrá ninguna otra obligación. Quedará libre por un año del servicio militar para ocuparse de su casa y contentar a la mujer que tomó por esposa».

b) *Deuteronomio* 22,13-21. Las acusaciones contra una joven esposa.

«Si un hombre se casa con una mujer y se une a ella, pero después le toma aversión, la acusa falsamente y la difama diciendo: "Yo me casé con esta mujer, y cuando me uní a ella comprobé que no era virgen", entonces el padre y la madre de la joven tomarán las pruebas de su virginidad, y las exhibirán ante los ancianos, a la puerta de la ciudad. El padre de la joven dirá a los ancianos: "Yo entregué mi hija a este hombre para que fuera su esposa, pero él le ha tomado aversión y ahora la acusa falsamente declarando que no encontró en ella las señales de la virginidad. Sin embargo, aquí están las pruebas de que mi hija era realmente virgen". Y en seguida extenderán la sábana nupcial ante los ancianos de la ciudad. Entonces éstos tomarán al hombre y lo castigarán por haber difamado a una virgen israelita, condenándolo, además, a pagar cien monedas de plata, que entregarán al padre de la joven. Ella

seguirá siendo su mujer, y el hombre no podrá repudiarla nunca más. Sin embargo, si la acusación resulta verdadera y no aparecen las pruebas de la virginidad de la joven, la sacarán a la puerta de la casa de su padre, y la gente de esa ciudad la matará a pedradas, por haber cometido una acción infame».

c) *Deuteronomio 22, 22*. El adulterio.

«Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que estaba acostado con la mujer, y también ella. Así harás desaparecer el mal de entre ustedes».

d) *Deuteronomio 22, 23- 29*. La violación.

«Si una joven virgen está prometida a un hombre, y otro hombre la encuentra en la ciudad y se acuesta con ella, se hará salir a los dos por la puerta de esa ciudad y los matarán a pedradas: a la joven por no haber pedido auxilio, a pesar de que estaba en la ciudad; y al hombre por haber violado a la mujer de su prójimo. Así harás desaparecer el mal de entre ustedes».

«Pero si es en el campo donde el hombre encuentra a la joven comprometida y se acuesta con ella por la fuerza, sólo morirá el hombre que se acostó con ella».

«A la joven, no le harás nada, porque no ha cometido un pecado que merezca la muerte (...). Dado que el encuentro se produjo en el campo, tal vez la joven pidió auxilio, pero no había nadie que la socorriera».

«Si un hombre encuentra a una joven virgen no prometida, la toma por la fuerza y se acuesta con ella, y son sorprendidos, el hombre que se acostó con ella deberá pagar al padre de la joven cincuenta monedas de plata. Ella será su mujer, porque él la violó, y no podrá repudiarla nunca».

e) *Deuteronomio* 23, 1. El incesto.

«Nadie tomará a la mujer de su padre, ni profanará su lecho».

6. 6. 4. El libelo de repudio entre los hebreos.

Deuteronomio 24,1-4.

«Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no encuentra gracia a sus ojos, porque descubre en ella *algo que le desagrada*, le escribe un libelo de repudio, se lo pondrá un su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y marcharse de la 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, puesto que ella se ha hecho impura. Pues esto sería abominable a los ojos del Señor, y tú no puedes manchar con un pecado la tierra que el Señor, tu Dios, te da en herencia».

Nota. La frase “*algo que le desagrada*” ha causado muchas discusiones. Se cuestiona si se refiere al adulterio, o se refiere a cosas de poca importancia, como por ejemplo, dejar quemar la comida. No se sabe con exactitud cuáles eran los motivos para repudiar a una mujer. Lo que consta con certeza es que

esta disposición de dar el libelo de repudio a la mujer fue establecida por la dureza del corazón de los hombres. Así lo confirmó Jesús en el Nuevo Testamento: *Por la “dureza de vuestro corazón”, Moisés os permitió repudiar a vuestras esposas: pero al principio no fue así* (Mateo 19, 8).

Significado de la expresión “*dureza de corazón*”: A pesar del plan de Dios para el matrimonio en el cual un hombre y una mujer se unen para toda la vida, un esposo podía deshacerse de su esposa no cubriendo las necesidades básicas, haciéndola pasar hambre, o incluso asesinandola. Podría negarle el alimento, la ropa y los derechos conyugales (*Éxodo 21,10*). La esposa podía ser expulsada por el esposo y luego acusada de adulterio, si se casaba con otro. Ante tales posibilidades, Moisés ordenó un libelo de divorcio, que el esposo debía darle a su esposa repudiada. Este documento la protegía en contra de un juicio por adulterio.

De hecho, los libelos de repudio se podían dar sin que hubiera un pecado de adulterio. En efecto, en el caso de adulterio, el hombre no tenía necesidad de dar el libelo de repudio a la mujer. Ésta debía ser entregada al juez para ser condenada. En el *Levítico 20, 20* se dice: *Si un hombre cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera serán muertos* (Cf. *Éxodo 20, 14; Levítico 18, 20; Deuteronomio 5,18*).

Ahora bien, ¿por qué permitió Dios dar el libelo de repudio?

Fue por su misericordia hacia las esposas. Dios, al ver el sufrimiento de estas mujeres, decidió que, en lugar de que estuvieran sufriendo, era mejor que quedaran en libertad.

6. 7. POLIGAMIA Y CONCUBINATO

La poligamia. Es el régimen familiar en que el varón tiene una pluralidad de esposas. Etimológicamente es una palabra griega compuesta del prefijo *πολυς* (mucho) y del sustantivo *γαμος*, que significa matrimonio o boda. En este sentido, el sustantivo poligamia puede referirse tanto al varón que tiene a varias esposas como a la mujer que tiene a varios maridos. En el primer caso la denominación correcta sería poliginia, y en el segundo, poliandria. Esta nomenclatura es la que actualmente utilizan sociólogos y antropólogos. Sin embargo, dado que la poliandria está poco extendida, usualmente se ha venido tomando poligamia por poliginia.

La poligamia suele adoptar la forma de una monogamia múltiple. En la mayor parte de los casos se forman hogares separados, y el marido atiende por turno a sus esposas. Sin embargo, hay casos en que todos conviven bajo un mismo techo. En estos casos, lo normal es que la esposa primera ocupe cierta posición de favor y mande sobre las demás.

En las sociedades en que está permitido el matrimonio polígamo, no ocurre que todo varón casado tenga más de una consorte. La realidad es

distinta; en efecto, en casi todas las sociedades polígamas la monogamia es superior estadísticamente y es la forma prevalente de matrimonio.

Desde el punto de vista del derecho natural, la poligamia no es directamente contraria al fin primario del matrimonio, puesto que no impide la procreación y la educación de los hijos, sin embargo, impide el fin secundario, dado que se opone al amor exclusivo entre los esposos y a la dignidad de la mujer que fácilmente adquiere una condición de esclava. Además, se produce la inevitable preferencia del varón por una de ellas con los consiguientes litigios y perjuicios que tal situación acarrea a la necesaria armonía familiar.

Fray Alonso trata de la poligamia en la segunda parte del *Speculum coniugiorum* (Art. 4: Si alguien tomó a muchas esposas, si acaso hay matrimonio con todas o con una solamente. Art. 14: Acerca de la pluralidad de esposas. Si acaso se opone al matrimonio de tal manera que contraer con muchas es contra el derecho natural. Art.15: Si se requirió la dispensa para la pluralidad de esposas. Art.16: Si fue lícito tener a muchas esposas en el tiempo de la ley escrita. Art. 17: Si a los gentiles les fue lícito tener a muchas esposas. Art. 18: Si acaso hay matrimonio con muchas).

En seguida expondremos las tesis del *Speculum coniugiorum* acerca de la poligamia.

6. 7. 1. La poligamia simultánea se opone a los segundos preceptos del derecho natural.

Los segundos preceptos de la ley natural moral no son evidentes por sí mismos y se derivan de los anteriores con notable dificultad de los principios

evidentes de por sí (es el caso de la monogamia). Tales preceptos pueden ser ignorados inculpablemente por muchos.

Fray Alonso parte de la finalidad del matrimonio y muestra que la poligamia simultánea se opone a los segundos preceptos del derecho natural:

«Se oponen al derecho natural, en el segundo modo, aquellas cosas que quitan el fin secundario al cual tiende la naturaleza, o que hacen difícil conseguirlo. Ahora bien, este es el caso de la pluralidad de esposas, ya que se quita el fin secundario del matrimonio (que es la comunicación de las obras). En efecto, la comunicación de las obras presupone amor y paz en la familia. Ahora bien, no hay paz donde hay muchas esposas de un único varón, ya que (como dice Aristóteles) el alfarero odia al alfarero. Luego se sigue que no habrá comunicación de las obras donde hay muchas mujeres, o si la comunicación hubiera, no ocurriría igualmente bien, como si solamente fuese una de uno. Por cierto (según el testimonio de la experiencia) consta que difícilmente hay paz en una familia donde hay muchas mujeres (...). En efecto, aquéllas suelen tener entre sí un cierto celo pernicioso, muy ofensivo. Entre los habitantes del Nuevo Mundo hemos visto con nuestros ojos, cómo las mujeres apenas querían unirse con un varón que tenía a otra esposa, a causa del odio, de las disputas y de las discordias».⁷⁴

Fray Alonso confirma que la poligamia simultánea se opone a los segundos preceptos del derecho natural:

⁷⁴ *Speculum coniugiorum*, II parte, art.14.

«Asimismo, a causa de la pluralidad de esposas no hay paz en la familia, por el hecho de que un único varón no puede satisfacer a muchas simultáneamente en la entrega del débito; no solamente en el débito conyugal, sino ni siquiera en el débito congruente. Y de allí, inevitablemente existe el odio y no el amor. Por tales causas afirmamos que la pluralidad de esposas se opone a la ley natural en el segundo modo. En efecto, el fin secundario intentado por la naturaleza en el matrimonio (es decir, la comunicación de las obras) no puede realizarse debidamente donde muchas mujeres comparten la misma función».⁷⁵

6. 7. 2. La poligamia simultánea no se opone a los preceptos primarios del derecho natural.

Fray Alonso parte de la finalidad del matrimonio y muestra que la poligamia simultánea no se opone a los preceptos primarios del derecho natural:

«Se opone al derecho natural, en el primer modo, aquello por lo cual se suprime el fin principal que la naturaleza intenta. Ahora bien, el fin principal es la generación, la procreación y la educación de la prole. Ahora bien, esto no se impide a causa de la pluralidad de esposas, inclusive se realiza mejor tal fin donde hay pluralidad de esposas. En efecto, un único varón basta para fecundar a muchas mujeres y muchas mujeres pueden mejor que una sola en cuanto a la educación de los hijos. Por tanto, dado que mediante la pluralidad de esposas no se impide el fin principal del matrimonio, sino que se realiza mejor, se sigue que tener a muchas esposas no se opondrá a los primeros principios del derecho natural. En

⁷⁵ *Speculum coniugiorum*, II parte, art.14.

efecto, si ocurre que entre muchas una es estéril, si no hubiese otra que concibiera, no habría procreación de la prole».⁷⁶

La distinción entre preceptos primarios y secundarios es la clave de solución para seguir afirmando la universalidad de la ley natural:

«En la segunda parte, hablando del matrimonio Juan Gersón dice que tener a muchas esposas no se opone al derecho natural. Y así se relata de aquel riquísimo rey en la provincia del Perú, quien engendró a doscientos hijos. En efecto, eran tantas las reinas y las concubinas, que de ellas no era cierto el número. Asimismo, en la Nueva España se narra del señor de Texcoco que rebasaría las sesenta. Cosas semejantes se dicen de otros».⁷⁷

Por cierto, en sus preceptos segundos la ley natural moral es mutable y particular; los sabios y los prudentes nos pueden ayudar a interpretar los imperativos particulares a la luz de los primeros principios inmutables y universales de la ley natural:

6. 7. 3. En la ley evangélica, la poligamia simultánea está absolutamente prohibida.

La ley natural acerca de unidad del matrimonio fue promulgada como ley divino-positiva por Dios en la creación: (“Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne”, Gen. 2,24). Asimismo, fue restaurada por Jesucristo en su plenitud original: (“Por lo tanto, yo

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ *Speculum coniugiorum*, II parte, art.14.

les digo: El que se divorcia de su mujer, a no ser en caso de fornicación, y se casa con otra, comete adulterio”, Mateo 19, 9).

Además, el Concilio de Trento en la Sesión XXIV del 11 de noviembre 1563 (Can. 2) dice: Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatema.

Solamente la muerte de uno de los cónyuges rompe el vínculo conyugal, que es indisoluble en vida de ambos cónyuges. Luego el sobreviviente puede contraer otra vez matrimonio cuando le plazca, es decir, en tal caso la poliandria o poliginia sucesiva es lícita y libre.

El concubinato. Es la cohabitación de un hombre y una mujer sin la ratificación del matrimonio. El concubinato era una práctica socialmente admitida en muchas culturas de la antigüedad, incluida la hebrea; sin embargo, a las concubinas se les negaba por regla general aquella protección a la que tenía derecho la esposa legal.

En el derecho romano, el matrimonio se definía explícitamente como monógamo; sin embargo, se toleraba el concubinato, pero la consideración social de la concubina era inferior a la de la esposa legal. Aun así, se le reconocían ciertos derechos, como el deber del padre de mantener a sus hijos y su probable legitimidad en caso de celebrarse el matrimonio entre ambos.

El *Speculum coniugiorum* trata del concubinato en la segunda parte (Art. 19: Si es lícito tener concubina. Art. 20: Qué es una concubina según la ley humana civil).

«El término concubina se toma en dos modos. En un primer modo por aquella que es aceptada sin afecto marital, sino sólo para satisfacer la libido; y se le dice propiamente concubina por el concúbito. A éstas nunca se les llama cónyuges, sino solamente concubinas. En un segundo modo se toma por aquella que es aceptada en matrimonio con el consentimiento expresado de ambos; sin embargo, en el caso de aquella no se observan todas las solemnidades legales habituales. Hay un ejemplo en las leyes civiles (*In Authenticis, Vt liceat matrimonium, et auiae, § Quia vero*),⁷⁸ donde está establecido que, para que el matrimonio se considere legítimo, y la prole sea legítima, es necesario que concurran todas estas cosas, es decir, que esté constituida la dote y que se haga el pacto dotal, que se hagan los trámites frente a los jueces, que se cumplan los ritos. Concurriendo estas cosas, la mujer era considerada como esposa y así se le llamaba. Sin embargo, faltando estas cosas, aunque se tomara con afecto marital y con el consentimiento expresado, se le llamaba concubina, ya que no se habían observado todas las ceremonias».⁷⁹

En seguida Fray Alonso relata algunas costumbres particulares entre los antiguos mexicanos:

«Entre los mexicanos era usual que se tomara a una con aquellas solemnidades acostumbradas entre ellos y que después se tomara a otra con afecto marital, pero, sin aquellas solemnidades. Ésta no era recibida para gobernar en la casa, sino para servir a la otra que fue recibida con

⁷⁸ N. 117. 10.

⁷⁹ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 19.

las solemnidades. Y aquella no era llamada con el mismo nombre como la primera, sino que la primera tenía el nombre de esposa, y la segunda, aunque fuera elegida con afecto marital, se le daba otro nombre. Así, según el derecho, era llamada concubina aquella que, aunque hubiese sido recibida con afecto marital; sin embargo, no con todas las solemnidades prescritas».⁸⁰

En el mismo artículo Fray Alonso afirma que el concubinato se opone a la ley natural moral por los segundos preceptos y que está prohibido por la ley evangélica y por la ley eclesiástica:

«Tomando el término concubina propiamente en el primer modo (como la mujer unida sin afecto marital), en ningún tiempo fue lícito tener concubina, ni a tal concubina se le llama esposa. Se prueba a partir de las cosas dichas antes. En efecto, tener concubina se opone directamente al derecho natural, al bien de la prole, como hemos probado. Por tanto, de ninguna manera fue lícito. Tampoco es lícito ahora. En efecto, es algo intrínsecamente malo, y de ninguna manera puede llegar a ser bueno»... «Tomando el término concubina en sentido amplio en el segundo modo (como la mujer recibida con afecto marital, pero sin aquellas solemnidades con las cuales son recibidas otras esposas) fue lícito tenerla en todo tiempo (en otro tiempo). Allí la llamamos concubina, cuando es inferior al varón en origen o en riquezas»...«En efecto, sólo falta cierta solemnidad por la cual son llamadas concubinas»...«En la ley nueva, aunque alguien pueda tener lícitamente a una concubina que sea verdadera esposa, sin embargo, no puede

⁸⁰ Ibidem.

tener, junto con ella, a otra esposa, como en tiempo pasado. En efecto, ahora sólo puede ser una sola de uno solo, como antes se dijo y más adelante vamos a decir. Y por cierto, en el Concilio Toledano primero, claramente se dice: Aquel que no tiene esposa y por esposa tiene a una concubina, no sea excluido de la comunión, sin embargo, que se límite a la unión con una sola mujer (o esposa, o concubina)». ⁸¹

6. 8. LOS GRADOS PROHIBIDOS DE CONSANGUINIDAD Y AFINIDAD.

Consanguinidad es el vínculo de sangre común que une a diversas personas que descienden del mismo tronco próximo por generación. ⁸² La consanguinidad se computa por líneas y grados.

Tronco es la persona de la cual toman origen los consanguíneos por generación.

Línea es la serie de personas consanguíneas que tienen origen del mismo tronco. Línea *recta* es la que une a diversas personas que proceden unas de otras; es la que une consanguíneos ascendientes o descendientes (madre-hijo, padre-hija...). Línea *oblicua o transversal* es la que une a consanguíneos que no son ascendientes o descendientes (hermanos, primos...).

Grado es la distancia entre el tronco común y los consanguíneos de una misma línea. En línea recta hay tantos grados cuantas son las generaciones o personas, descontado el tronco. En línea transversal hay tantos grados cuantas personas hay en ambas líneas, descontado el tronco.

⁸¹ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 19.

⁸² En este apartado trataremos solamente del parentesco natural o de consanguinidad. Recordamos que el parentesco puede ser: (I) natural o de consanguinidad; (II) político o de afinidad; (III) espiritual (padrinos de bautizo o y confirmación); (III) legal (adopción).

Afinidad es el vínculo que surge del matrimonio válido, incluso no consumado, y se da entre el varón y los consanguíneos de la mujer, e igualmente entre la mujer y los consanguíneos del varón.

Incesto es el acto venéreo completo tenido fuera del legítimo matrimonio entre personas consanguíneas, afines, emparentados espiritual o legalmente, dentro de los grados que constituyen impedimento para las nupcias.

En la segunda parte del *Speculum coniugiorum* Fray Alonso trata de la consanguinidad y de la afinidad (Art.22: De los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad. Art.23: Si la ley antigua obligaba a lo gentiles así como a los hebreos. Art.24: Si ahora obliga aquella ley del Levítico 18. Art. 25: Si los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural. Art.26: Si los grados que ahora están prohibidos por la Iglesia, tienen fuerza por el derecho divino. Art.27: Si el Papa dispensa en todo grado de afinidad y de consanguinidad).

6. 8. 1. La consanguinidad en la línea recta.

En la línea recta de consanguinidad es nulo el matrimonio entre todos los ascendientes y descendientes. Este impedimento es ciertamente de derecho natural, al menos en el primer grado (entre padres e hijos) y muy probablemente en todos los demás grados. Por tanto, no puede haber dispensa jamás. Entre las razones que justifican el impedimento dirimente de consanguinidad se señala la reverencia y el honor debido a los padres que quedaría como profanado por el acto carnal.⁸³

Estos impedimentos responden a la necesidad de tutelar el carácter propio de las relaciones naturales de familiaridad entre parientes que suelen

⁸³ Cf. *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

implicar una convivencia más o menos estrecha, tratando de impedir que se degraden y que desemboquen fácilmente en relaciones de tipo sentimental o sexual, alentadas con la esperanza de un futuro matrimonio.

Asimismo se suelen aducir razones de apertura social de la familia, las cuales tienen su peso, aunque de por sí no justificarían una limitación del derecho al matrimonio.

6. 8. 2. La unión entre consanguíneos en línea recta se opone al derecho natural por los primeros principios de la ley natural.

Fray Alonso muestra que la unión entre consanguíneos en línea recta (entre padres e hijos) se opone al derecho natural por los primeros principios de la ley natural:

«Los infieles unidos en los grados de consanguinidad en la línea recta de los descendientes, hasta un determinado grado, no contraen matrimonio y, una vez convertidos a la fe, deben ser separados».⁸⁴

Se prueba.

«Los infieles unidos en los grados prohibidos por el derecho natural no contraen verdaderamente. Ahora bien, tal grado de consanguinidad entre ascendientes y descendientes en línea recta, está prohibido por el derecho natural. Por tanto, no contraen verdaderamente. La premisa mayor es clara, ya que se denomina matrimonio la legítima unión entre varón y mujer (no de cualquier varón con cualquier mujer). Sin embargo, debe ser aquella unión que no se oponga a la naturaleza. Por tanto se sigue que, cuando ocurre una unión que se opone a la naturaleza, no hay matrimonio, dado

⁸⁴ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

que en su esencia el matrimonio implica la unión de un varón determinado con una mujer determinada». ⁸⁵

Se prueba que la unión entre ascendientes y descendientes hasta un determinado grado se opone al derecho natural.

«Se dice que se opone al derecho natural aquello que se opone a la recta razón puesta por la naturaleza en el hombre. Ahora bien, la unión de padre e hija, o bien, de hijo y madre, se opone a la recta razón por el hecho de que por naturaleza los hijos deben honor y sujeción a los padres; y entre padre e hija no puede existir aquella igualdad que existe entre varón y mujer. Ahora bien, es necesario que exista esta igualdad, ya que son consortes. Por tanto, tal unión se opone a la naturaleza. Y no habría obediencia alguna si el hijo se casase con la madre, ya que la madre debería obedecer al hijo. Y esto repugna. Luego se sigue que tal unión entre consanguíneos en línea recta se opone al derecho natural». ⁸⁶

Asimismo, basándose sobre la observación directa, Fray Alonso confirma que la unión entre consanguíneos en línea recta se opone al derecho natural.

«Y como argumento tenemos que entre los habitantes del Nuevo Mundo no se ha encontrado unión alguna entre padres e hijos, mientras que no hay límites en cuanto a las otras uniones. En verdad, vemos que ellos no aborrecen los concúbitos entre hermanos y demás consanguíneos, sin embargo, hasta ahora jamás he oído que el hijo se haya unido con su

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

madre, no solamente en matrimonio, sino tampoco en algún otro concúbite incestuoso. Y tampoco que el padre se haya unido con la hija».⁸⁷

Sin embargo, Fray Alonso presenta un hecho según el cual parecería que la unión entre consanguíneos en línea recta (entre padres e hijos) no se oponga al derecho natural:

«... en contra de esta afirmación se puede objetar que Semiramis, reina de los asirios, dictó una ley para que las mujeres pudiesen unirse en matrimonio con sus propios hijos. A partir de allí parece que tal unión no se opone a la ley natural, puesto que aquellas cosas que son de la ley natural son las mismas en todos. Y así parece que los infieles gentiles que usan tal ley, si se uniesen, no deberían ser separados después de la conversión».⁸⁸

A la objeción Fray Alonso responde que tal ley es inicua y que de ninguna manera puede hacerse tal unión y que, si se hace, no tiene valor.

«En efecto, ninguna ley puede hacer que aquello llegue a ser justo. Ni siquiera debería ser llamada ley, como enseña Aristóteles (5. *Ethica*), quien dice que una ley en contra del derecho natural carece de razón y así no es una ley. En efecto, de la esencia de la ley es que sea promulgada según la recta razón. Ahora bien, de ninguna manera la recta razón dicta que la madre (a la cual el hijo debe obedecer) obedezca al hijo que ella tomó como marido, más bien, repugna a la recta razón. Luego, se sigue que ésta

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

no debe ser llamada ley. A partir de allí se sigue también que no contraen verdaderamente aquellos que están unido según tal ley».⁸⁹

6. 8. 3. El primer grado de consaguinidad en la línea transversal.

Fray Alonso muestra que la unión entre consanguíneos en línea transversal (entre hermanos) no se opone al derecho natural por los primeros principios de la ley natural:

«Los infieles unidos en el primer grado de consaguinidad en la línea transversal, como ocurre entre dos verdaderos hermanos, de ninguna manera deberían ser separados si se convirtiesen a la fe, si entre aquellos hubiese una ley o una costumbre aceptada por todos.»⁹⁰

Se prueba.

«Los infieles unidos en un grado no prohibido por el derecho natural o por el derecho divino evangélico, están verdaderamente unidos en matrimonio. Ahora bien, donde existe la costumbre de la unión de hermanos entre sí, ésta no se opone al derecho natural ni al derecho evangélico. Por tanto, sería un matrimonio.»⁹¹

La premisa mayor es evidente. Se prueba la menor, es decir, que la costumbre de la unión de hermanos entre sí no se opone al derecho natural en el primer modo.

«En efecto, se dice que se opone al derecho natural en el primer modo aquello que es evidente por sí mismo en su maldad y que de ninguna manera puede llegar a ser bueno, y que no puede ser mutado sino

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

⁹¹ Ibidem.

solamente por Dios. Ahora bien, la unión de hermanos entre sí no es tal. En efecto, puede llegar a ser buena, inclusive llegó a ser buena en el principio de la procreación del género humano. Tampoco fue necesaria una dispensa exterior, sino solamente aquel dictamen de la razón que juzgó que esto era lícito».⁹²

Que la unión de hermanos entre sí no se opone al derecho natural en el primer modo, se prueba a partir de aquello que ha sido hecho por Dios, quien es el autor de la naturaleza misma.

«En efecto, si fuese directamente contra la naturaleza misma, (Dios) habría creado a dos o a tres varones y a otras tantas mujeres que, una vez unidos, podrían engendrar y así no se unirían entre sí los hermanos, sino otros consanguíneos. Luego, dado que creó un solo varón y una sola mujer y permitió que se uniesen los hijos de ellos, se sigue que esto no fue malo de por sí y que no fue de los primeros preceptos del derecho natural».⁹³

Ahora bien, dado que se trata de los segundos preceptos, puede haber una variación mediante una ley o una costumbre.

«En efecto, en la naturaleza no se sigue algo inconveniente de por sí, o alguna irreverencia, por el hecho de que los hermanos se unan entre sí, como ocurre cuando se unen el padre con la hija o bien, el hijo con la madre. Y por ello, dado que se trata de los segundos preceptos, puede haber una variación a causa de una ley o de una costumbre, como dijimos antes, y así, los infieles unidos en tales grados (donde hubiese la

⁹² Ibidem.

⁹³ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

costumbre), si se convirtiesen, no me atrevería a separarlos sin haber consultado al Sumo Pontífice, como oigo que se acostumbra en alguna provincia (según relatan algunos religiosos dignos de fe)». ⁹⁴

Aunque esta costumbre no se encuentre en la provincia michoacana y tampoco en la mexicana, Fray Alonso presenta casos de hermanos uterinos que se unen en matrimonio entre sí; y esta costumbre no se consideraba como un vicio y había un verdadero matrimonio.

«En la provincia peruana dicen lo mismo de los príncipes denominados Incas (aunque no en todo lugar) entre los cuales los hermanos uterinos se unen en matrimonio entre sí. Y esto no se considera como un vicio. Y no encontramos esta costumbre o uso en la provincia michoacana y tampoco en la mexicana. Sin embargo, si se encontrase alguna costumbre, habría un verdadero matrimonio; y no deberían ser separados, si se convirtiesen». ⁹⁵

⁹⁴ Ibidem

⁹⁵ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 22.

6. 9. EL PRIVILEGIO PAULINO

El tema del privilegio paulino se trata prevalentemente en los artículos 28-36 de la segunda parte del *Speculum Coniugiorum*.

Tal privilegio había sido entendido de diversas maneras, hasta que en el año 1201 fue interpretado auténticamente por el Papa Inocencio III (Cf. Dz. 405,⁹⁶ *De los matrimonios de los paganos y del privilegio paulino*; carta *Gaudemus in Domino*).⁹⁷

⁹⁶ Heinrich Joseph Dominicus Denzinger (Lieja, 10 de octubre de 1819 - Würzburg, 19 de junio de 1883) fue un teólogo católico alemán y el autor del *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Manual de credos, definiciones y dogmas) conocido simplemente como "Denzinger".

⁹⁷ Carta *Gaudemus in Domino* del Papa Inocencio III al obispo de Tiberíades (1201). «Nos has pedido ser informado por un escrito apostólico, si los paganos que tienen mujeres unidas consigo en segundo, tercero o más grado, estando así unidos, deben después de su conversión seguir viviendo juntos o separarse mutuamente. A lo que respondemos a tu fraternidad que, existiendo el sacramento del matrimonio entre fieles e infieles, como lo muestra el Apóstol cuando dice: Si algún hermano tiene por esposa a una infiel, y ésta consiente en habitar con él, no la despida (1 Cor. 7, 12); y como en los grados predichos para los paganos el matrimonio ha sido lícitamente contraído, ya que no están ellos obligados a las constituciones canónicas (pues ¿qué se me da a mí —dice el mismo Apóstol— de juzgar de los que están fuera? (1 Cor. 5, 12); en favor principalmente de la religión y de la fe cristiana, de cuya aceptación pueden fácilmente apartarse los hombres si temen ser abandonados de sus mujeres, tales fieles, atados en matrimonio, pueden libre y lícitamente permanecer unidos, puesto que por el sacramento del bautismo no se disuelven los matrimonios, sino que se perdonan los pecados. Mas como los paganos reparten el afecto conyugal entre muchas mujeres a la vez, no sin razón se duda si después de la conversión pueden retenerlas a todas o cuál de entre todas. Sin embargo, esto parece absurdo y contrario a la fe cristiana, como quiera que al principio una sola costilla fue convertida en mujer y la Escritura divina atestigua que *por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne* (Eph. 5, 31; Gen. 2, 24; Mt. 19, 5);

El privilegio paulino de disolución del matrimonio se aplica cuando se reúnen las siguientes condiciones:⁹⁸ Que se trate de un matrimonio válido contraído por dos no bautizados, de los cuales sólo uno llega a bautizarse, permaneciendo el otro sin bautizarse. Que la parte no bautizada se niegue a cohabitar o, queriendo hacerlo, no esté dispuesta a hacerlo sin desprecio de Dios (*contumelia Creatoris*). Por desprecio de Dios se entiende el peligro de pecado para el cónyuge que se bautizó o para los hijos. Se entienden también las situaciones o actos contrarios a la honestidad del matrimonio, o bien, no dejar en libertad a quien se bautizó de practicar la religión; impedir la educación cristiana de los hijos; la poligamia, etc.

La aplicación del privilegio concede al cónyuge bautizado la facultad de contraer nuevo matrimonio, quedando *ipso facto* disuelto el primer matrimonio, ya que se contrae un nuevo vínculo. Al infiel es lícito, después de la conversión

no dijo: “tres o más”, sino “dos”; ni dijo: “se unirá a sus mujeres”, sino *a su mujer*. Y a nadie fue lícito jamás tener a la vez varias mujeres, sino al que fue concedido por divina revelación, la cual algunas veces se interpreta como costumbre, otras como ley; y en virtud de la cual así como Jacob es excusado de mentira y los israelitas de hurto y Sansón de homicidio, así también los patriarcas y otros varones justos, de los cuales se lee que tuvieron varias mujeres, de adulterio. Ciertamente, por verídica se prueba esta sentencia, aun por testimonio de la Verdad que atestigua en el Evangelio: *Quienquiera abandonare a su mujer [a no ser] por motivo de fornicación, y tomare otra, comete adulterio* (Mt. 19, 9; Cf. Mc. 10, 11). Si, pues, abandonada la mujer, no se puede en derecho tomar otra, mucho menos cuando se la retiene; de donde aparece evidente que la pluralidad en uno y otro sexo, que no han de ser juzgados de modo dispar, ha de reprobarse en el matrimonio. Mas el que repudiare a su mujer legítima según su rito, como tal repudio lo ha reprobado la Verdad en el Evangelio, mientras aquélla viva, nunca podrá lícitamente tener otra, ni aun después de convertirse a la fe de Cristo, a no ser que, después de la conversión, ella se niegue a vivir con él o, si consiente, sea con desprecio del Creador o para arrastrarle a pecado mortal, en cuyo caso, al que pidiera restitución, aun constanding de injusto despojo, se le negaría la restitución, porque, según el Apóstol, *el hermano o la hermana no está en estas cosas sujeto a servidumbre* (1 Cor. 7, 16). Y si, convertido a la fe, también ella le sigue en la conversión, antes de que por las causas antedichas tome mujer legítima, se le ha de obligar a recibir a la primera. Y aunque, según la verdad evangélica, *el que toma a la repudiada, comete adulterio* (Mt. 19, 9); sin embargo, el que repudió no podrá objetar la fornicación de la repudiada por el hecho de haberse casado con otro después del repudio, a no ser que hubiere por otra parte fornicado».

⁹⁸ Cf. *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 29: En cuáles casos se disuelve el matrimonio de los infieles. Art. 30: Qué se entiende por *contumelia* del Creador. Art. 34: Si al infiel es lícito, después de la conversión del otro, pasar a un segundo matrimonio.

del otro, pasar a un segundo matrimonio que es legítimo y verdadero, no obstante la variedad de los ritos.

6. 9. 1. Fundamento del privilegio paulino.

En la Primera Carta a los Corintios, antes de tratar del matrimonio entre no bautizados, San Pablo expone los deberes conyugales en general:

«Que cada hombre tenga su propia esposa; y cada mujer, su propio marido. Que el marido cumpla los deberes conyugales con su esposa; asimismo, la esposa con su marido. La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo y por algún tiempo, a fin de poder dedicarse con más intensidad a la oración. Después vuelvan a vivir como antes, para que el diablo no se aproveche de la incontinencia de ustedes y los tienta. Sin embargo, esto que les digo es una concesión y no una orden. Mi deseo es que todo el mundo sea célibe como yo, pero cada uno recibe del Señor su don particular: unos de un modo y otros de otro modo. A los solteros y a las viudas, les aconsejo que permanezcan como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen; es preferible casarse que arder en malos deseos. A los casados, en cambio, les ordeno (y esto no es mandamiento mío, sino del Señor) que la esposa no se separe de su marido. Si se separa, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su esposo. Y que tampoco el marido abandone a su mujer» (1 Cor 7, 1-11).

Terminadas las recomendaciones para cultivar la unión en vida matrimonial, encontramos el texto que constituye el fundamento del privilegio paulino que se denomina así por tener su origen en la Primera Carta de san Pablo a los Corintios:

« *[En cuanto a las otras preguntas], les digo yo, no el Señor: Si un hombre que tiene la fe, tiene una esposa que no tiene la fe, pero está dispuesta a convivir con él, que no la abandone. Si una mujer que tiene la fe, tiene un marido que no tiene la fe, pero está dispuesto a convivir con ella, que no lo abandone. En efecto, el marido que no tiene la fe es santificado por su mujer; y la mujer que no tiene la fe es santificada por el marido que tiene la fe. De otro modo, los hijos que tienen ustedes serían igual que los paganos; en cambio, ahora están santificados. Pero si el cónyuge que no tiene la fe desea separarse, que se separe y, en ese caso, el cónyuge que tiene la fe, no permanece ligado al otro. En efecto, Dios nos ha llamado a vivir en paz. Pues ¿qué sabes tú, esposa, si podrás salvar a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si podrás salvar a tu esposa?» (1 Cor 7, 12-15).*

En esta perícopa (περικοπη significa "corte") podemos encontrar la sustancia del privilegio paulino, que no es una anulación sino una disolución automática (*in favorem fidei*) de un matrimonio contraído por dos personas no bautizadas.

Ahora bien, para que la parte bautizada contraiga válidamente un nuevo matrimonio, se requiere que la parte no bautizada sea interrogada acerca de la cohabitación con el cónyuge bautizado.

Resumimos las condiciones para que el privilegio paulino pueda ser aplicado:

1. Un matrimonio válido entre dos personas no bautizadas.
2. La conversión y el bautismo de uno de los cónyuges.
3. El distanciamiento del cónyuge no bautizado.

4. El interrogatorio acerca de dos cuestiones: a) Si el no bautizado quiere recibir el bautismo y b) si quiere al menos cohabitar pacíficamente con la parte bautizada, sin desprecio del Creador.

Ahora bien, la parte bautizada tiene derecho a contraer nuevo matrimonio con otra persona bautizada, si la parte no bautizada responde negativamente al interrogatorio.

Además, si uno de los dos se bautizó y cohabitaron pacíficamente, el bautizado no pierde el privilegio paulino y puede usarlo si, después de un tiempo, la parte no bautizada no quiere seguir cohabitando o no quiere hacerlo sin desprecio del Creador.

Asimismo, si a un marido no bautizado que tenía simultáneamente a muchas esposas no bautizadas, una vez recibido el bautismo, le resulta duro permanecer con la primera de aquellas, puede quedarse con una de las otras, apartando de sí a las demás.⁹⁹

6. 9. 2. Disolución automática del matrimonio por el desprecio de Dios (*contumelia Creatoris*).

⁹⁹ Se trata de casos de disolución *a lege* fundada en el poder ministerial del Papa (Cf. Las Constituciones apostólicas *Altitudo* de Paulo III, 1537, y *Romani Pontificis* de Pio V, 1571, citadas por Alonso de la Vera Cruz en el *Speculum coniugiorum*).

Aclaremos el sentido de esta expresión propia del lenguaje jurídico canónico, citando dos párrafos del *Speculum coniugiorum*:

«Por desprecio del Creador entendemos que se diga algo malo de Cristo quien es la suma bondad, o que se quite algo bueno de él quien contiene todo bien. Y esto es una blasfemia.¹⁰⁰ El desprecio del Creador se entiende también de otro modo, es decir, cuando alguien no soporta que otro dirija a Dios las alabanzas debidas».¹⁰¹

En el mismo artículo 30 encontramos una segunda descripción de *contumelia Creatoris*, como causa suficiente para que el fiel pueda pasar a otras nupcias, si el infiel no quiere desistir:

«Por desprecio del Creador, mediante el cual se disuelve el matrimonio si el infiel no desiste de ello, se entiende todo pecado del infiel, cometido frente al fiel, a causa del cual verdaderamente el fiel peligra. Quiero decir que, si el infiel peca, sea que esto consista en adorar a sus dioses según su rito y ceremonias, sea que esto consista en cualquier novedad inventada para el desprecio de Dios y de la fe cristiana, si a causa de esto mismo el fiel peligra, todo esto se llama desprecio del Creador y, si el infiel no desiste de ello, el fiel puede pasar a otras nupcias».¹⁰²

6. 9. 3. Disolución automática del matrimonio a favor de la fe cristiana (*in favorem fidei*).

¹⁰⁰ Blasfemia (de allí: Blástima) es un término que deriva del verbo griego βλασφημεω. Significa una palabra injuriosa contra Dios, la Virgen o los santos.

¹⁰¹ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 30: ¿Qué se entiende por *contumelia* del Creador?

¹⁰² *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 30.

Consta que la vida matrimonial se alimenta del espíritu de unidad que es la esencia de la fe cristiana: “Ámense los unos a los otros, como yo los he amado” (Jn 15, 12). El verbo amar se traduce con el verbo “unir”, así que tenemos una conducta divina, si buscamos la unión, y tenemos una conducta diabólica, si buscamos la división. En la división el ser humano se encuentra frustrado. En la unión, el ser humano se encuentra realizado. Unidad es el paraíso. División es el infierno. Ahora bien, si el no bautizado no está dispuesto a aceptar la fe cristiana (cuya esencia es el espíritu de unión) o, por lo menos, a convivir sin *contumelia Creatoris*, el bautizado puede beneficiarse del privilegio paulino.

6. 9. 4. Descripción de los conceptos de gracia, pecado y justificación.

Las dos expresiones: “*contumelia Creatoris*” y “*in favorem fidei*” implican las categorías teológicas de gracia y de pecado. Las vamos a aclarar, ya que las encontramos muy frecuentemente en el *Speculum coniugiorum*.¹⁰³

Gracia. Es el término teológico que indica el estado de paz interior, causado por el espíritu de unión, que vivifica a los seres humanos que la cultivan.

Dice Fray Alonso:

«Por cierto, la gracia es aquello por lo cual yo no soy desagradable frente a alguien (aunque éste sea superior) y por la cual yo soy inclusive agradable y agradecido. Y, tomando la gracia en este modo, el sacramento del matrimonio entre los infieles confiere la gracia. En efecto, hace que, por este acto de unión de marido y mujer, aquellos que así se unen no sean

¹⁰³ Proponemos la lectura de los dos últimos artículos de la segunda parte del *Speculum coniugiorum*: (Art. 35: Si el matrimonio de los infieles es un sacramento; Art. 36: Si, tan pronto como los infieles se convierten, el matrimonio es estrictamente un sacramento).

desagradables frente a Dios (...). No hay duda de que ésta es gracia, aunque no es la gracia *que hace grato*, pero es aquella que hace no desagradable, o bien aquella que hace no ingrato». ¹⁰⁴

Pecado. Es el término teológico que indica la pérdida del estado de paz interior, ya que se perdió el espíritu de unión, causando así una muerte espiritual. ¹⁰⁵

El proceso que se opera en todo pecado es la des-deificación de Dios y la dei-ficación del hombre. ¹⁰⁶ El hijo pródigo de la parábola evangélica (Lucas 15, 11-32) nos ofrece una clara representación de esta realidad. Su pecado consiste en separarse del padre; lo abandona; lleva a cabo la ruptura y tiende hacia cosas menos importantes, haciendo de ellas el contenido absoluto de su vida. El punto supremo de referencia (Dios) es sustituido por ídolos, para los cuales el hijo pródigo vive y según los cuales organiza su vida: poder, dinero, mujeres, posición, éxito, etc. Cuando el hombre elige sus propios valores como lo más elevado, se sitúa en el lugar de Dios. En efecto, el pecado está definido en la frase de “aquel” que se interpone entre el hombre y Dios: “Seréis como Dios” (Génesis 3, 5). ¹⁰⁷ Este desajuste implica la división íntima del hombre, quien, por su inclinación a lo negativo, no sabe como iniciar el proceso de justificación.

¹⁰⁴ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 35.

¹⁰⁵ *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 31.

¹⁰⁶ Etimología de la palabra Pecado: *Peccator, a pellice, id est, meretrice vocatus, quasi pellicator, quod nomen apud antiquos tantum flagitiosum significabat, postea transiit hoc vocabulum in appellationem omnium iniquorum. Pellicator* deriva de *Pellix-pellicis*, que significa concubina. Concubina de *con-cubare*, donde *cubo, cubatum, cubare* significa acostarse. Concubina es la mujer que se acuesta con el hombre que no es el suyo. Esta infidelidad de la concubina simboliza al hombre que es infiel al modelo original que se encuentra en la mente del Hacedor.

¹⁰⁷ Es expresiva la etimología de la palabra Diablo. Está compuesta de dos raíces griegas ($\delta\iota\alpha$ = a través; $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ = lanzar). Diablo es aquel que se lanza a través de aquello que está unido, para dividirlo.

Justificación. Es la liberación de lo defectuoso de nuestro perfil humano. Es posible solamente mirando los rasgos del rostro de Cristo que se encuentran vivos en el Código de las Bienaventuranzas (Mateo 5, 1-14), que se puede desglosar así:

Todo lo que somos y todo lo que tenemos, lo hemos recibido de otro.

Todos valemos lo mismo, por haber nacido de una pareja humana.

Todo ser humano es una persona que ha nacido corporalmente, dotada de los dones de la inteligencia y de la autodeterminación para su realización integral.

Alcanzaremos la verdadera felicidad, si aprendemos a no considerar el dinero y el poder como únicos criterios de realización.

Lograremos la realización progresiva, si cultivamos la práctica del sufrimiento que consiste en aprender a sobrellevarlo todo.

Llegaremos a la realización plena, si cultivamos la práctica del perdón que consiste en la voluntad de reestablecer la unidad perdida.

Obtendremos la realización total, si somos constructores de la paz social, convencidos de que el corazón de la paz es la paz del corazón.

Conseguiremos nuestra realización definitiva, solamente si seguimos ajustándonos al modelo humano proclamado en el mensaje cristiano.

Ahora bien, si el no bautizado no está dispuesto a aceptar la fe cristiana (cuyo código acabamos de parafrasear) o, por lo menos, a convivir sin *contumelia Creatoris*, el bautizado puede beneficiarse del privilegio paulino.

6. 10. TEXTOS CLAVE ACERCA DE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO

"¿Está permitido al marido repudiar a su esposa?" (Mateo 19, 3; Marcos 10, 2; Lucas 16,18).¹⁰⁸

Preparamos la interpretación revisando los términos: Matrimonio, Fornicación y Adulterio, según la antropología teológica alonsina. Además, presentamos un glosario acerca de tales categorías:

Matrimonio. La unión conyugal entre hombre y mujer es la relación interhumana por excelencia. Hombre y mujer, creados a imagen de Dios, son iguales en dignidad y en derechos. La mujer y el hombre se complementan recíprocamente (Génesis 2, 22–23). A ambos se les encomienda la tarea de gobernar la creación (Génesis 1, 28). El matrimonio es el fundamento del núcleo familiar y social (Génesis 2, 24).

¹⁰⁸ Fray Alonso presenta su solución a tal problemática en el artículo 7 de la tercera parte del *Speculum coniugiorum*: Si, después del divorcio, puede el marido tomar a otra, y la mujer puede casarse con otro.

El matrimonio debe ser heterosexual: “dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer...”: pronombre singular y sustantivo singular. Es indisoluble: “serán una sola carne...”. (Génesis 2, 25). El verbo usado en la traducción griega es προσκολλαω – προσκολλαομαι que significa unirse estrechamente, pegarse, encolarse, aglutinar, engrudar.

La finalidad primaria del matrimonio es la procreación y la educación de la prole. La finalidad secundaria es la comunicación de las obras y la realización de la vida afectiva entre los cónyuges.

Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad.

γαμεω	Uxorem ducō; nubo	Casarse
γαμος	Nuptiae Matrimonium Convivium	Boda Matrimonio Banquete de boda
γαμιζω	Nuptum do	Dar en casamiento
γαμιζομαι	Nuptui collocor	Ser dada en casamiento
νυμφη	Sponsa	Esposa
νυμφιος	Sponsus	Esposo

Fornicación (πορνεια). Es el acto venéreo completo tenido por mutuo consentimiento entre un hombre y una mujer solteros, no vinculados por ningún ligamen familiar. Si uno de ellos es casado, se cometería un adulterio. Faltando el mutuo consentimiento, se cometería un estupro o un rapto. Si hay un vínculo familiar, se cometería un incesto.

La palabra πορνεια deriva de la raíz περνεμι que significa vender. El verbo fornicar significa tener comercio carnal con prostitutas.

El término Fornicación deriva del sustantivo latino *fornix-fornicis* (=arco) que indica un lugar en forma de bóveda, típico de un lupanar. Meretriz es la persona que mantiene relaciones sexuales a cambio de dinero (*mereo, merere*). La prostituta se denomina “ramera” por el ramo que colgaba a su puerta como contraseña. *Ramus ad januam appensus corpus vendibile significat.* (Cf. *Las Etimologías* de Isidoro de Sevilla).

La palabra *πορνεία* indica no sólo la prostitución y cualquier clase de relación sexual extramatrimonial irregular, sino también los matrimonios entre parientes en grados prohibidos, el incesto y todo tipo de relación sexual *contra naturam*. En efecto, estas no difieren propiamente de la fornicación, sin embargo, añaden a la fornicación una malicia específica.

πορνεία	Scortatio, -onis.	Prostitución, libertinaje.
πορνείον	Lupanar, -aris, =lugar de las ramera (lupa, -ae).	Burdel (del catalán): Casa de prostitución.
πορνεύω	Scortor, ari.	Frecuentar a las ramera.
πορνή	Meretrix, -icis.	Prostituta, ramera.

Adulterio. Es el acto venéreo completo entre dos personas de las cuales una, al menos, es casada. Estupro es la violación de una mujer en contra de su voluntad. Rapto es el secuestro de una persona con el fin de satisfacer la pasión libidinosa.

μοιχεύω	Moechor Stupro Vitio	Cometer adulterio. Estuprar. Corromper
μοιχεία	Adulterium	Adulterio.
μοιχος μοιχα	Adulter Adultera	Adúltero. Adúltera.
μοιχαλιν	Moecha	Adúltera, prostituta.

Después de haber notado un glosario acerca de matrimonio, fornicación y adulterio, aclaramos el texto problemático:

"¿Está permitido al marido repudiar a su esposa?" (Mateo 19, 3; Marcos 10, 2; Lucas 16,18).¹⁰⁹

Jesús transitaba por Transjordania hacia Jerusalén. Allí señoreaba Herodes Antipas, divorciado de su esposa para casarse con una sobrina. Unos fariseos se acercaron a Jesús y le preguntaron: «¿Está permitido al marido repudiar a su esposa?». Los fariseos preguntaban para «ponerlo a prueba», para comprometerlo con Herodes que estaba divorciado, con el pueblo que practicaba el divorcio, con los escribas que consideraban el repudio como un privilegio de Israel, y con el propio Moisés que lo había permitido (Deuteronomio 24, 1).

PRIMER TEXTO: MATEO 19, 1- 9.

1.2.3. Se acercaron a Jesús algunos fariseos y, para ponerlo a prueba, le dijeron: "¿Es lícito al marido divorciarse de su esposa por cualquier motivo?"

4. Él respondió: "¿No han leído ustedes que el Creador, desde el principio, los hizo marido y mujer..."

5. y que (el mismo Creador) dijo:...por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne?

6. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Que el hombre no separe lo que Dios ha unido".¹¹⁰

¹⁰⁹ Fray Alonso presenta su solución a tal problemática en el artículo 7 de la tercera parte del *Speculum coniugiorum*: Si, después del divorcio, puede el marido tomar a otra, y la mujer puede casarse con otro.

¹¹⁰ Semíticamente esta frase significa: "Que *nadie* separe lo que Dios ha unido".

7. Le replicaron: *"Entonces, ¿por qué Moisés prescribió entregar una declaración de divorcio cuando uno se separa?"*

8. Él les dijo: *"Moisés les permitió divorciarse de su esposa, debido a la dureza del corazón de ustedes, pero al principio no era así."*

9. *Por lo tanto, yo les digo: El que se divorcia de su esposa, a no ser en caso de unión ilegal, y se casa con otra, comete adulterio".*

SEGUNDO TEXTO: MATEO 5, 31- 32.

31. También se dijo: *El que se divorcia de su esposa, debe darle una declaración de divorcio.*

32. *Pero yo les digo: El que se divorcia de su esposa, excepto en caso de unión ilegal, la expone a cometer adulterio; y el que se casa con una mujer abandonada por su marido, comete adulterio.*

TERCER TEXTO: MARCOS 10, 1-11.

1. Después de que partió de allí, Jesús fue a la región de Judea y al otro lado del Jordán. Se reunió nuevamente la multitud alrededor de él y, como de costumbre, les estuvo enseñando una vez más.

2. Se acercaron algunos fariseos y, para ponerlo a prueba, le plantearon esta cuestión: *"¿Es lícito al hombre divorciarse de su esposa?"*

3. El les respondió: *"¿Qué es lo que Moisés les ha ordenado?"*

4. Ellos dijeron: *"Moisés permitió redactar una declaración de divorcio y separarse de ella".*

5. Entonces Jesús les respondió: "*Si Moisés les dio esta prescripción fue debido a la dureza del corazón de ustedes.*"¹¹¹
6. *Pero desde el principio de la creación, Dios los hizo marido y mujer.*
7. *Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer,*
8. *y los dos no serán sino una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne.*
9. *Que nadie separe lo que Dios ha unido".*
10. Cuando regresaron a casa, los discípulos le volvieron a preguntar sobre esto.
11. Él les dijo: "*El que se divorcia de su esposa y se casa con otra, comete adulterio contra aquella;*
12. *y si una mujer se divorcia de su marido y se casa con otro, también comete adulterio*".¹¹²

CUARTO TEXTO: LUCAS 16,18.

18. *El que se divorcia de su esposa y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa con una mujer abandonada por su marido, comete adulterio.*¹¹³

Ahora bien, observando los cuatro textos (Mateo, 19, 3 y Mateo 5, 32; Marcos, 10, 2; Lucas, 16,18) se nota que solamente en Mateo 19, 1-9 y Mateo 5, 32 se encuentran las dos cláusulas problemáticas:

Mateo 19, 9: *...nisi ob fornicationem...* (μη επι πορνεια);

¹¹¹ La expresión "dureza de corazón" significa la inconformidad con el plan de Dios para el matrimonio, en el cual un hombre y una mujer se unen para toda la vida. Ahora bien, un esposo puede deshacerse de su esposa no cubriendo sus necesidades básicas, haciéndole pasar hambre, o incluso asesinandola. Podría negarle el alimento, la ropa y los derechos conyugales (Éxodo 21,10). La esposa podía ser expulsada por el esposo y luego ser acusada de adulterio, si se casaba con otro. Por esto, el esposo debía darle a su esposa repudiada un libelo de divorcio, que la protegía contra un juicio por adulterio.

¹¹² En el texto de San Marcos no aparece la cláusula problemática (*nisi ob fornicationem; excepta fornicationis causa*).

¹¹³ En el texto de San Lucas no aparece la cláusula problemática (*nisi ob fornicationem; excepta fornicationis causa*).

y Mateo 5, 32:...*excepta fornicationis causa*... παρεκτος λογου πορνειας.

Siguiendo a San Jerónimo, Fray Alonso traduce las dos expresiones μη επι πορνεια y παρεκτος λογου πορνειας como “*salvo en caso de adulterio o fornicación*”. Según esto, Jesús permite sólo el divorcio incompleto, es decir, la separación de los cuerpos por motivos graves, sin el permiso para volverse a casar.

De todas maneras, es interesante la postura de algunos modernos que traducen la expresión μη επι πορνεια como “*a no ser en caso de unión ilegal*”. Asimismo traducen la expresión παρεκτος λογου πορνειας como “*excepto en caso de unión ilegal*” (Cf. Bonsirven, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, 422 ss. Éd. Aubier, Paris, 1948). Aquí, πορνεια no sería la simple fornicación ni el adulterio, sino propiamente el estado de concubinato. Es evidente que, en el caso de concubinato, no sólo es lícita la separación; es obligatoria, puesto que no hay matrimonio sino unión ilegal. Esta explicación se refuerza tomando en cuenta que San Pablo (1 Cor 5, 1 ss) califica como πορνεια la unión estable incestuosa de aquel que se había casado con la madrastra. A esto mismo hace referencia el Concilio de Jerusalén (año 48), al exigir que los fieles se abstengan de la πορνεια, o sea de las uniones ilegales aunque estables (Hechos de los Apóstoles 15, 29; 15, 21, 25).

6. 11. EL DIVORCIO

El término divorcio está compuesto de dos raíces: 1. *Di(s)*, que significa separación; 2. *Verto, vertis, versus, vertere*, que indica dar vuelta, girar, tornar. Divorcio significa: separación, división personal, disolución. Fue empleado en el Derecho Romano para indicar la separación mutua de los cónyuges. Etimológicamente, la palabra no indica si esta separación incluía la disolución de los vínculos matrimoniales. De ahí que se hace la distinción entre el *divortium plenum o perfectum* (divorcio absoluto), el cual implicaría la disolución del vínculo matrimonial, y el *divortium imperfectum* (divorcio limitado) que deja intacto el vínculo matrimonial e implica, únicamente, el cese de la vida en común (separación de cama, o, inclusive, separación del lugar de vivienda). En la ley civil el divorcio implica disolución del vínculo matrimonial; el *divortium imperfectum* es llamado separación (*separatio corporum*).

En seguida presentaré las causas del divorcio que Fray Alonso expone en el capítulo primero de la tercera y última parte del *Speculum coniugiorum*; sin embargo, es urgente tener presente el apartado anterior donde se encuentra el glosario acerca de matrimonio, fornicación y adulterio, y donde hemos interpretado el texto clave acerca de la indisolubilidad del matrimonio: “Yo les digo: *“el que se divorcia de su mujer, a no ser en caso de adulterio o fornicación, y se casa con otra, comete adulterio”*, Mateo 19, 9). Como se ve, la poligamia simultánea está absolutamente prohibida.

Ahora bien, partiendo del apartado anterior, exponemos las causas de divorcio que Fray Alonso presenta:

6. 11. 1. Solamente la fornicación es causa de divorcio (en cuanto a la cohabitación).

Una vez aclarados los conceptos de fornicación y de adulterio, citamos las palabras de Alonso de la Vera Cruz mediante las cuales sostiene que la causa de divorcio (en cuanto a la cohabitación) es solamente la fornicación. Pues dice:

«Para celebrar el divorcio (en cuanto al lecho) entre los fieles que contrajeron legítimamente, la causa es la fornicación. Se prueba mediante la autoridad de Cristo que dice: *Todo aquel que repudia a su mujer, excepto en el caso de fornicación, comete adulterio*. En Mt 19 se dice lo mismo. En efecto, a los judíos que lo interrogaban por cuáles causas fuese lícito repudiar a las esposas, responde que es lícito solamente a causa de la fornicación. A partir de allí se puede concluir que Cristo nuestro redentor instituyó el matrimonio y el vínculo

indisoluble, y también declaró la mutua cohabitación de los casados. Por tanto, si en algún caso el matrimonio se disuelve, solamente será en el caso expresado por Cristo»...« Ahora bien, el mismo Cristo declaró que solamente la fornicación es causa del divorcio. Por tanto, solamente a causa de ésta misma puede ser celebrado el divorcio».¹¹⁴

Fray Alonso nos dice la razón por la cual Cristo puso en la ley evangélica solamente esta causa, mientras que en la ley antigua, por la dureza de corazón de los judíos, se había permitido el libelo del repudio a partir de cualquier causa.

Esta es la razón:

«En la ley antigua muchas eran las causas para repudiar a las esposas; Cristo estipuló la sola fornicación y manda que se soporten las demás molestias en *pro* de la fidelidad y de la castidad del matrimonio»...«Ahora bien, la razón por la cual Cristo puso en la ley evangélica solamente esta causa, mientras que en la ley antigua, por la dureza de los judíos, se había permitido el libelo del repudio a partir de cualquier causa (como hemos probado en la segunda parte) fue ésta: porque nadie podría soportar la indisolubilidad del matrimonio en la ley nueva, si a causa de la fornicación no fuese lícito separarse en cuanto a la cohabitación. Pues ¿quién tranquilamente soportaría que su esposa adulterase habitualmente y que éste mismo no pudiese abandonarla? Por cierto, apenas existiría alguno. Y por ello, dado que la sabiduría de Dios había predispuesto el vínculo indisoluble del matrimonio, ella

¹¹⁴ *Speculum coniugiorum*, III parte, art.1.

misma quiso ofrecer el modo de remediar a un mal tan grande, si ocurriese una esposa fornicaria». ¹¹⁵

En seguida Fray Alonso demuestra, con una segunda razón, que la fornicación es causa del divorcio (en cuanto a la cohabitación). En efecto, la fornicación se opone directamente a los bienes del matrimonio, es decir, a aquella fidelidad que los cónyuges están obligados a cultivar para la unidad de su matrimonio.

«Por ello, cuando la mujer fornicia y rompe la fidelidad con un adúltero, se estableció muy sabiamente que el varón mismo no esté obligado a observar la fidelidad dándole el débito. En efecto, ella misma no la observó fornicando, ya que accedió a otro, abandonando al propio cónyuge». ¹¹⁶

Asimismo, Fray Alonso demuestra con una tercera razón que la fornicación es causa del divorcio (en cuanto a la cohabitación):

«En efecto, parece corresponder a la caridad, que el casto abandone a aquella que fornicia. En efecto, si el varón retuviese a la mujer que fornicia, le daría una justificación para fornicar»...«Ahora bien, cualquiera está obligado a quitar el tropiezo al prójimo. Por tanto, para quitar este tropiezo fue establecido convenientemente por Dios, que el inocente pueda separarse de la esposa a causa de la fornicación». ¹¹⁷

¹¹⁵ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

¹¹⁶ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Finalmente, Fray Alonso demuestra con una cuarta razón que la fornicación es causa del divorcio (en cuanto a la cohabitación). Esta cuarta razón se refiere al bien de la prole:

«En efecto, fornicando la esposa, la prole nacería de padre incierto. Y esto no podría ocurrir sin daño de la prole misma. De aquí se sigue que naturalmente está permitido el divorcio por causa de la fornicación».¹¹⁸

6. 11. 2. La causa del divorcio (en cuanto a la cohabitación) es la impudicia y el vicio sodomítico (en modo activo o pasivo), o uniéndose carnalmente con la mujer fuera del vaso natural.

En el apartado anterior Fray Alonso presentó la fornicación como causa del divorcio imperfecto.

En este apartado amplía el concepto de lujuria,¹¹⁹ siguiendo el pensamiento tomista. En efecto, en la II-II q. 154 Santo Tomás trata de la lujuria según la clasificación del *Decretum* de Graciano: fornicación simple, adulterio, incesto, estupro, raptó y vicio contra natura.

Santo Tomás dice, allí mismo, que el pecado de lujuria consiste en el uso del placer venéreo en contra de la recta razón. Y así, se hay un el vicio contra la naturaleza, si se impide la generación de la prole. Los vicios contra natura - continúa Tomás - pueden darse de diversos modos: Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, que constituye el pecado de *inmundicia*, al que suele llamarse *molice*. Segundo, si se realiza el coito con un

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ El término lujuria deriva de *luxus* (abundancia, exuberancia). Puede definirse como la satisfacción moralmente desordenada del placer sexual, o como el abuso de la facultad generativa; se busca el placer por sí mismo o por motivos que no lo justifican (lucro, condescendencia, etc.).

individuo de distinta especie, lo cual se llama *bestialidad*. Tercero, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice San Pablo en Rom 1,26-27, y que se llama *vicio de la sodomía*. Cuarto, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, porque se emplean otras formas bestiales y antinaturales.

Fray Alonso resume el texto de Santo Tomás y sostiene que la impudicia y el vicio sodomítico son causa del divorcio, ya que con esto se hace una ofensa a la mujer, la cual quiere tener hijos y, de esta manera, no puede.

«La impudicia. El vicio sodomítico (en modo activo o pasivo), o uniéndose carnalmente con la mujer fuera del vaso natural, es una razón de divorcio en cuanto a la cohabitación. Se prueba a partir de las palabras de Cristo, como consta en la conclusión precedente. La fornicación es causa suficiente para dejar a la esposa. Ahora bien, la impudicia y el vicio de la bestialidad están incluidos en la fornicación. Luego se sigue que tales pecados son causa del divorcio».¹²⁰

A partir de San Agustín, Fray Alonso prueba que la impudicia y el vicio sodomítico están incluidos en la fornicación:

«Se prueba que están incluidos. San Agustín dice (32. q. 4. c. *Meretrices*):¹²¹ En efecto, en el término sodomía o fornicación está incluido todo concúbito ilícito y todo uso indebido de los miembros. Por cierto, estas cosas se hacen en perjuicio de la mujer, ya que jamás concebirá a partir de un tal concúbito *contra naturam* (...). En efecto, con

¹²⁰ *Speculum coniugiorum*, III, art. 1.

¹²¹ C.32 q. 4 c. 11.

la sodomía (activa y pasiva) se actúa directamente en contra del matrimonio, en el cual Dios estableció que la unión entre varón y mujer se haga por la vía natural, mediante la cual se seguiría la generación». ¹²²

Fray Alonso concluye que el vicio sodomítico y la bestialidad son causas de divorcio imperfecto:

«Así como la fornicación es causa del divorcio, ya que se rompe la fidelidad que debería ser observada en la debida unión, dado que en el vicio nefando *contra naturam* (pasiva y activamente) no se observa la fidelidad propia de la debida unión del varón y de la mujer, así también la sodomía será causa de divorcio. También cuando el varón quiere unirse carnalmente con la mujer fuera del vaso debido y natural, hay causa suficiente de divorcio, como si cometiese un adulterio». ¹²³

En seguida, Fray Alonso presenta el onanismo como causa del divorcio imperfecto. Para ello, menciona el capítulo 38 del Génesis. Después de que su hermano mayor falleciera, Onán debía casarse con la viuda Tamar, como dictaba la ley del levirato (del cuñado). Sin embargo, cada vez que tenía una relación sexual con Tamar, derramaba el semen en el suelo. Según la ley, un hijo tenido con Tamar no sería considerado suyo, sino un niño póstumo de su hermano. Este hijo heredaría los derechos de la primogenitura (por ser considerado hijo de Er, el difunto hermano mayor), desplazando a Onán.

¹²² *Speculum coniugiorum*, III, art. 1.

¹²³ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

«Véase la *glossa 32. q. 7. c. Omnes accusationes*,¹²⁴ donde se dice que si un varón mancha a la mujer en el vaso indebido o fuera del vaso (como vemos en Génesis 38, en el caso de Onán, hijo de Judá, quien, cuando accedía a su mujer, derramaba el semen en el suelo); entonces se puede pedir el divorcio, ya que con esto se hace una injuria a la mujer, la cual quiere tener hijos y, de esta manera, no puede». ¹²⁵

6. 11. 3. Fray Alonso afirma que la Iglesia concede el divorcio por causa de la herejía en la cual cae uno de los cónyuges; sin embargo, no es porque la herejía sea una fornicación espiritual; más bien, la Iglesia lo concede por la defensa del cónyuge fiel.

Aclaremos los conceptos de herejía y de apostasía partiendo de la postura de Santo Tomás (2. 2. q. 12. art. 1-3) y de los moralistas escolásticos.

Herejía (del verbo griego *αιρεω* que significa elegir) es una especie de infidelidad que consiste en un error voluntario sostenido con pertinacia contra alguna verdad de la fe ya recibida. Error, por ser un asenso falso. Voluntario, porque sin voluntad no hay culpa. Con pertinacia, es decir, que conociendo las verdades de la Iglesia, no se adhiere a ellas, sino que disiente. Contra alguna verdad, pues si el error fuese en cuanto a todas, se trataría de un apóstata. De la fe ya recibida, porque, de lo contrario se trataría de un pagano. El infiel rechaza el núcleo de la fe cristiana que consiste en la unidad de la comunidad familiar y social.

¹²⁴ C.32 q. 7 c. 11.

¹²⁵ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

Apostasía (del griego $\alpha\pi\omicron$ = alejamiento; $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ =acción de estar) es el abandono total de aquella fe cristiana que se recibe en el bautizo o, por lo menos, de sus verdades principales.

Ahora bien, Fray Alonso sostiene que por causa de la herejía (infidelidad) en la cual cae uno de los cónyuges, la Iglesia concede el divorcio; y no es directamente un divorcio, sino una tutela del fiel.

«...En efecto, si [la Iglesia] no diese al fiel la licencia de separarse del cónyuge hereje, el cónyuge fiel se alejaría de la fe a causa de la convivencia mutua y de la unión carnal. En efecto, participando en las cosas venéreas, sería fácil el alejamiento. Por ello, la Iglesia que quiere socorrer al oprimido, concede el divorcio al fiel que lo pide. Y no es directamente un divorcio, sino una tutela del fiel, ya que a nadie se debe negar la defensa del alma y del cuerpo, como consta claramente. En efecto, si la mujer tramase la muerte del marido, y el marido no pudiese estar seguro acerca de la intención de ella, se haría el divorcio cuando él lo pide».¹²⁶

Fray Alonso sostiene que se hace el divorcio porque el fiel pelagra acerca de su fe y no porque la herejía es como una fornicación espiritual (Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q.151. a.2).

«Se prueba que la causa de tal divorcio por la herejía se hace para la tutela del fiel. En efecto, en el capítulo *Quaesivit* antes citado se dice: Por el hurto o por otro crimen de su esposo (a menos que quiera corromper la religión

¹²⁶ *Speculum coniugiorum*, III, art. 1.

de su fe) la mujer no sea separada del marido. Deben ser ponderadas las palabras del texto, como suelen decir los juristas, en cuanto que dice: A menos que quiera corromper la religión de su fe. Luego se sigue que la razón de la separación no está en el crimen de la herejía, como si fuese una fornicación espiritual, sino por el hecho de que el fiel pelagra acerca de su fe si permanece con el cónyuge hereje. Por cierto, para su tutela la Iglesia lo socorre concediendo el divorcio». ¹²⁷

Fray Alonso sostiene que es según la intención de Cristo que el matrimonio se disuelva en *pro* de la fe, en cuanto a la cohabitación.

«Y tal auxilio y tutela es en *pro* de la fe. Y este favor debe prevalecer sobre la cohabitación matrimonial. En efecto, como hemos dicho al final de la segunda parte, si San Pablo según la mente de Cristo declaró que el matrimonio se disuelve en *pro* de la fe, inclusive en cuanto al vínculo, y así lo sostiene la Iglesia, ¿cuánto más se debe decir que es según la intención de Cristo que el matrimonio se disuelve, en cuanto a la cohabitación, en *pro* de la fe y de la defensa del fiel»? ¹²⁸

Fray Alonso sostiene que el matrimonio se disuelve a causa de la caída en la herejía, no porque ésta es una fornicación espiritual.

«Y así parece que se debe decir que se disuelve a causa de la caída en la herejía, no porque esta misma sea una fornicación y porque a partir de aquellas palabras de Cristo (Mt 5 y 19) sea lícito separarse a causa de la herejía, sino porque a partir de otras palabras o de otros hechos de Cristo,

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

la Iglesia consideró que en tal caso sea disuelto el matrimonio entre los fieles en cuanto a la cohabitación, en *pro* de la fe, auxiliando así al fiel oprimido. Y para esto no es necesaria una especial sentencia judicial»...«Sin embargo, no se debe conceder que a causa de la herejía sea disuelto el matrimonio en cuanto al vínculo».¹²⁹

6. 11. 4. Fray Alonso sostiene que se puede decir de manera probable que la causa del divorcio, en cuanto a la cohabitación, no es solamente la herejía, sino cualquier pecado al cual el fiel es inducido y a causa del cual no puede permanecer sin el peligro del alma.

«Estando en el derecho natural, si no obsta el derecho positivo, de manera probable se puede decir que la causa de la separación (en cuanto al lecho) para socorrer al oprimido cuando éste peligró en su alma, no es solamente la herejía, sino cualquier otro pecado al cual uno es inducido por el otro cónyuge, y no puede permanecer con éste sin peligro de su alma. Aquí quiero decir: Así como a causa de la herejía de uno, en cuanto que provoca al fiel y el fiel está en peligro de su alma, y para su socorro y tutela se concede el divorcio (estando en el derecho natural, incluso en el divino), se podría decir de manera probable (a menos que obste el derecho positivo) que la razón es la misma en cuanto a cualquier otro pecado, de manera que, si uno de los cónyuges estuviese en peligro de su alma, parece que, por el derecho natural, se le debe socorrer como en el pecado de herejía. En efecto, éste se condenará por un pecado así

¹²⁹ Ibidem.

como por otro; y pelagra a causa del robo, así como a causa de la herejía». ¹³⁰

6. 11. 5. Fray Alonso sostiene que según el rigor del derecho el divorcio debería ser concedido a causa de cualquier pecado; sin embargo, por una cierta equidad del derecho, está limitado solamente al pecado de infidelidad, es decir, a causa de la herejía. Para ello, Fray Alonso distingue entre divorcio imperfecto perpetuo y temporal:

«Luego, se debe sostener que el divorcio temporal se concede por causa de cualquier pecado hacia el cual uno induzca al otro; sin embargo, el perpetuo se concede solamente en el caso de infidelidad, o bien, si el infiel induce al fiel a la infidelidad misma». ¹³¹

6. 12. EPÍLOGO: MATRIMONIO E INDISOLUBILIDAD.

Es un privilegio haber convivido como traductor, como amigo y como hijo espiritual del Padre Alonso de la Vera Cruz. En efecto, he confirmado el juicio que José María Gallegos Rocafull expresa acerca del Autor del *Speculum*: «...comprensivo, caritativo, muy conciente 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 practica;...más que

¹³⁰ *Speculum coniugiorum*, III parte, art. 1.

¹³¹ *Ibidem*.

un intelectual puro es un hombre hondamente preocupado por las necesidades de los que le rodean y ansioso de darles un remedio». ¹³²

Al terminar mi tarea de transcripción y traducción del latín al español de la segunda y tercera de las tres partes del *Speculum coniugiorum* (edición 1572), me permito suponer las palabras que Fray Alonso diría a los hombres de nuestro tiempo en el cual el matrimonio y la familia vuelven a ser una realidad abiertamente cuestionada a causa de una secularización dominante.

Fray Alonso nos diría que la indisolubilidad es un elemento sustantivo del contrato conyugal.

En efecto, todos los novios llegan al matrimonio con la intención de compartir unidos (y con los hijos) toda la vida y no solamente una parte de ella: «hasta que la muerte los separe». La perpetuidad de la donación y del compromiso mutuo es un rasgo inscrito en el corazón de los novios.

Algo similar ocurre de parte de los hijos. Podrán desear que la unión entre sus padres sea más serena y más pacífica, pero nunca querrán que se rompa la relación entre ellos. Esta constatación es tan universal que podemos considerarla como un dato propio de la naturaleza de la unión familiar. En efecto, si no hay una comunidad de vínculos estables para toda la vida, no hay familia.

Asimismo, cuando una persona ha pasado por el sufrimiento de una ruptura y decide unirse a otra persona para formar un nuevo hogar, lo único que quiere es que la unión sea para toda la vida.

¹³² Gallegos Rocafull, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (Ed. UNAM, México 1974), pág. 200.

Ahora bien, para que se viva la indisolubilidad del matrimonio, es necesario tener presente las siguientes constataciones:¹³³

1. El matrimonio es liberación de la soledad.

«No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Génesis 2, 18). El matrimonio ofrece a los esposos la posibilidad de liberarse del mal de la soledad y de vivir en un diálogo íntimo y personal con el otro cónyuge. Esto exige la superación del egoísmo, aprendiendo a compartir los deseos, las aspiraciones, los temores, las alegrías, los gozos, las dificultades y los sufrimientos que ocurren en la vida conyugal. Solamente así se fortalece y permanece la unión matrimonial.

2. El matrimonio es mutua complementación.

«Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Génesis 2, 23). El matrimonio ofrece a los esposos la posibilidad de complementarse y de perfeccionarse mutuamente. El esposo se enriquece con la presencia femenina; la esposa, con la presencia de lo masculino. Sin embargo, esta mutua complementación exige un reajuste constante y una actitud de respeto y de agradecimiento recíproco. Solamente así el matrimonio madura en la tarea de la convivencia.

3. El matrimonio es disfrute de la intimidad sexual.

«Serán los dos una sola carne» (Génesis 2, 24). El matrimonio ofrece a los esposos la posibilidad de compartir y disfrutar la intimidad sexual y de descubrir el valor del cuerpo como un medio de comunicación afectiva. Los

¹³³ Cf. *Speculum coniugiorum*, II parte, art. 1 y ss.

esposos viven su amor matrimonial expresándolo corporalmente en la intimidad conyugal. Esto exige que la entrega sexual signifique la unión de los corazones.

4. El matrimonio es comunidad de amor destinado a crecer.

El matrimonio exige que el amor inicial de los esposos vaya creciendo y se vaya consolidando. Las dificultades y las adversidades vividas conjuntamente por los esposos son ocasiones para crecer en un amor cada vez más sólido y realista. En efecto, el enfriamiento y la ruptura no suceden de pronto y de manera imprevista; se vienen gestando progresivamente, cuando la relación se va contaminando de egoísmo, de resentimiento y de rechazos. La ausencia de diálogo es lo peor que le pueda suceder a los esposos.

5. El matrimonio es comunidad de mutua comprensión y de perdón.

El amor puede sentirse traicionado, decepcionado y no correspondido por la persona amada. Entonces, si el amor es verdadero, se convierte en perdón. En efecto, la vida matrimonial requiere una actitud de perdón y de disposición para la reconciliación. Casarse con una persona es estar dispuesto a perdonarla siempre; el amor matrimonial puede crecer sólo con el perdón.

Por cierto, es expresiva la etimología de la palabra perdón que está compuesta de dos raíces latinas (*per* = a través; *donum* = entrega). En efecto, perdón es la voluntad de recuperar la unidad perdida, a través de la entrega de uno mismo.

6. El matrimonio es descubrimiento del amor al prójimo.

La vida matrimonial es una escuela donde los esposos aprenden a amar al prójimo como a sí mismos. En efecto, ayudándose y perdonándose, los

esposos aprenden a ayudar, a perdonar y a cultivar la unidad también fuera del propio hogar. Es peligroso reducir el matrimonio a un egoísmo compartido. Si el amor matrimonial es verdadero, los esposos se abrirán también hacia los demás. Esto exige integrarse en la vida de la propia comunidad, para estar atentos a las necesidades de los más olvidados.

7. El matrimonio es fuente de vida.

El matrimonio ofrece la posibilidad de formar una familia. El nacimiento del hijo no es una carga ni una amenaza para el amor matrimonial. Al contrario, es la culminación del amor conyugal. En efecto, los esposos colaboran con el Creador en la difusión de la vida, es decir, en generar y educar nuevos seres humanos y en promover unos hogares donde habite el diálogo y la unidad.

Estos siete puntos componen la fuerza para que los esposos lleguen a vivir la indisolubilidad del contrato conyugal.

Para ello es importante saber que la fidelidad no es solamente la abstención del adulterio; la fidelidad es una virtud que abarca una multitud de conductas positivas, como la ternura en las relaciones conyugales, el cuidado del cónyuge enfermo, el sufrimiento en común, el cuidado de la casa, y tantas otras conductas positivas que resultan difíciles, pero muy importantes para la felicidad presente y futura de la familia.

Asimismo, la fidelidad no es solamente la abstención del adulterio, sino una virtud que consiste en aprender a dar y a recibir. Cada uno de los cónyuges tiene un patrimonio de valores que se debe poner al servicio del otro. Por cierto, la mujer es más intuitiva, delicada y tierna. El hombre es más pragmático,

racional y firme. Sin embargo, pueden complementarse mutuamente. En efecto, el amor es dar y recibir. Si sólo damos, nos vaciamos; si sólo recibimos, somos egoístas. En este proceso de mutua integración es indispensable una comunicación capaz de disculpar y de perdonar siempre. Sólo así se conseguirá conservar vivo el amor y evitar la ruptura del vínculo de la fidelidad prometida.

Así llegamos al término del estudio introductorio que contiene las nociones previas a la lectura de la segunda y tercera parte del *Speculum Coniugiorum*.

Hemos tratado: Del matrimonio de los infieles en general y de los infieles del Nuevo Mundo. Del primer principio de la ley natural moral y de sus preceptos. Del repudio, poligamia y concubinato. De los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad. Del privilegio paulino. De algunos textos problemáticos acerca de la indisolubilidad del matrimonio (Mateo19). Del divorcio y de la indisolubilidad.

Además de facilitar la lectura de la segunda y tercera parte del *Speculum coniugiorum*, tales nociones nos permiten pasar con agilidad del plano histórico al plano teórico, preparando la aplicación de los principios del «Espejo de matrimonios» a las problemáticas familiares y sociales de nuestros días.

En seguida se encuentra un índice onomástico actualizado, en el cual presentamos los rasgos biográficos de los autores que Fray Alonso cita en el *Speculum coniugiorum*.

El último apartado trata de la legislación civil y eclesiástica citada en el mismo “Espejo de Matrimonios”.

7. ÍNDICE ONOMÁSTICO.

El presente índice actualizado contiene por orden alfabético:

1. Las biografías de los historiadores, filósofos, juristas, teólogos y de todos los autores que Fray Alonso de la Vera Cruz cita en las tres partes del *Speculum coniugiorum*.
 2. Los títulos de los libros que integran la Biblia.
 3. La descripción de los Concilios Ecuménicos desde el Concilio de Nicea (325) hasta el Concilio de Trento (1545-1563).
-

ADRIANO VI. Adriano Florenz. Pontífice de la Iglesia católica. Nació el 2 de marzo de 1459 en Utrecht (Holanda). El emperador Maximiliano I lo llamó a su lado en 1507 para el cargo de preceptor de su nieto, quien más tarde sería el emperador Carlos V. En 1515 fue enviado a España en calidad de embajador, a fin de hacer valer las pretensiones de Carlos sobre la corona de España. Allí fue nombrado Obispo de Tortosa y puesto al frente de la Inquisición. En 1517 fue nombrado Cardenal. En 1520, al emprender Carlos V un viaje a Alemania, le confió la regencia del reino. El 9 de enero de 1522 fue elegido Papa. Se le deben entre otras obras: *Comentarios sobre el IV libro de las Sentencias* (París, 1512); *Quaestiones quodlibetales* (París, 1531) y *Regulae cancellariae* (Roma, 1528). Murió el 14 de septiembre de 1523.

AGUSTÍN, SAN. Doctor de la Iglesia latina. El 13 de noviembre del año 354, Aurelio Agustín nació en Tagaste de Numidia, en lo que posteriormente sería Argelia. Su padre era pagano. Su madre era cristiana, Santa Mónica, cuya

influencia fue decisiva en la personalidad de Agustín. Estudió retórica en Cartago, donde fundó su propia escuela, mientras que vivía una juventud turbulenta y apasionada. Los escritos de Cicerón le descubrieron la filosofía. En su búsqueda de la verdad, profesó durante casi diez años el maniqueísmo (374), herejía dualista que consideraba el mundo físico como un producto de un principio del mal. Decepcionado por estas enseñanzas, a los 28 años viajó a Roma y, tras una crisis escéptica y un primer contacto con el cristianismo, se adhirió al neoplatonismo de Plotino y de Porfirio. En 386 ocurrió su conversión al cristianismo y un año después recibió el bautismo de manos de San Ambrosio, Arzobispo de Milán. Regresó a África y fundó una comunidad monástica en Hipona. En el año 391 fue ordenado sacerdote en Hipona por el obispo Valerio, que lo consagró después como su obispo auxiliar, y a quien sucedió el año 396. Hacia el año 400 culminó la redacción de las Confesiones, donde san Agustín, con extraordinaria profundidad psicológica, analiza su vida pasada y expone las verdades de su fe. Durante los años siguientes redactó innumerables homilías, sermones y textos apologéticos y doctrinales, así como dos grandes tratados teológico-filosóficos, *De la Trinidad* y *La ciudad de Dios*. San Agustín falleció el 28 de agosto de 430.

AILLY, PEDRO DE. Aliaco. Nació en 1350 en Compiègne. Se doctoró en teología en 1380. En 1384 fue nombrado maestro y canciller de la Universidad de París. Se le denomina “Martillo de los herejes” y “Águila de los doctores de Francia”. Contribuyó a poner fin al cisma de Occidente. Obispo de Cambrai y Cardenal. Figuró mucho en el Concilio de Constanza (1415-1418). Sus

principales obras son: el tratado *De anima* (París, 1494); el libro *De reformatione ecclesiae romanae*, impreso en 1631 y el *Traité de la puissance ecclésiastique*, que escribió en Constanza durante los debates del Concilio. Se le atribuyen también *De correctione calendarii* y *De astronomia*. Murió en Aviñón en 1425.

ALBERICO DE ROSCIATE. Jurisconsulto italiano. Nació en 1290 en Rosciate, Italia. Realizó sus estudios en la Universidad de Padua, donde se doctoró *in utroque iure* (derecho civil y derecho canónico). Practicó el derecho en la administración pública de su ciudad, particularmente como revisor de los estatutos y como embajador a la corte papal de Aviñón. Autor de comentarios al Digesto, al *Codex* y al *Opus statutorum*, así como de un *Dictionarium iuris* (Lyon, 1539). Murió en Bérgamo en 1360.

ALBERTO MAGNO, SAN. Filósofo y teólogo alemán, nativo de Lavingen (1206). Estudió filosofía, matemáticas y medicina en París y en Padua. Cursó teología en Bolonia. Fue profesor en Colonia (donde santo Tomás fue discípulo suyo) y en otras universidades. Fue rector de la Universidad de Colonia (1249), provincial de los dominicos alemanes (1254) y obispo de Ratisbona (1260). En 1274 asistió al Concilio de Lyon. Sus obras principales: *Summa de creaturis*; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*; *Summa Theologiae*; *Comentarios a todos los libros de Dionisio el areopagita*. Murió en 1280.

ALBERTO PHIGIUS. Nació en Kempen (Países Bajos) hacia el año 1490. Llamado *Campensis* por el lugar de nacimiento. Estudió en Lovaina, donde fue discípulo del futuro Papa Adriano VI. Fue teólogo, matemático y astrónomo. Participó activamente en las controversias levantadas por los reformistas

protestantes. Su obra citada en el *Speculum coniugiorum* es la *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (Colonia, 1538). Murió en el año 1542.

ALCIATUS, ANDREAS. Nació en Milán en 1492. Estudió derecho en Pavía, donde fue discípulo de Decio Filippo. Con Zasius (1461-1535) y con Budaeus (1467-1540) fundó la Academia Humanística de Jurisprudencia. Murió en Pavía en 1550.

ALEJANDRO DE HALES. Nació en 1170. Filósofo franciscano. Estudió en la Facultad de Artes y de Teología de París, donde obtuvo la cátedra de teología. Su obra fundamental, inconclusa, es la *Summa Theologica*, que se consideró documento oficial en 1256, dada su importancia. En ella, Alejandro considera a Dios como acto puro, realidad infinita, que conocemos por el principio de causalidad, partiendo de los seres creados y también por el conocimiento impreso por Dios en nuestra mente. Su doctrina es una mezcla entre agustinismo y aristotelismo. Murió en 1245.

ALESSANDRI, ALEJANDRO. Jurisconsulto italiano. Nació en Nápoles en 1461 y murió en 1523. Publicó *Genialium dierum libri VI*, que es una imitación de las *Noches áticas* de Aulo Gelio.

ALMAIN, JACOBO. Nació en 1460 en Sens, Yonne (Francia). Doctor en teología. Enseñó en el Colegio de Navarra. Autor de tratados de lógica, de cosmología, de moral y de teología. Sus obras jurídicas: *De auctoritate ecclesiae contra Thomam de Vio* (París, 1512); *De potestate ecclesiastica et laicali contra Ockham* (París, 1517); *Moralia* (París, 1525). Murió en 1515.

ALMÉRICO, PARISIENSE. Doctor en teología. El Papa Inocencio III (1198-1216) lo condenó por hereje, dado que enseñaba que en el paraíso el género humano no se multiplicaba por concubito, sino mediante la creación de cada individuo.

ÁLVARO PELAYO. El Salnés. (Pontevedra, 1275-Sevilla, 1350). Teólogo y jurista. También conocido como Álvaro Pais o Peláez Gómez Charino. Enseñó en las Universidades de Perusa y Bolonia. En esta última había estudiado los dos Derechos. En 1304 recibió el hábito franciscano en Asís, de mano del general de la Orden, Gonzalo de Balboa, y fue a París, donde primero fue estudiante y luego profesor de teología. Allí se formó con el propio Duns Escoto. Juan XXII lo nombró penitenciario papal, cargo que desempeñó entre 1320 y 1332, tras lo cual fue consagrado obispo de Silves en Portugal. En 1335 culminó su famoso libro *De statu et planctu Ecclesiae*, en el que defendía los derechos eclesiásticos, pero dicho trabajo no se publicó hasta 1474. Otros títulos suyos son *Collyrium adversus haereses*, *Speculum rerum* y *Super sentientiarum*. Sus restos descansan en el Monasterio sevillano de Santa Clara.

AMBROSIO, SAN. Doctor de la Iglesia latina. Nació en Tréveris. Fue funcionario del Imperio Romano y gobernador de Liguria y de Emilia (370). Recibió el bautismo, la ordenación y la consagración como Arzobispo de Milán en 374. Se dedicó al estudio de la teología y de las humanidades. Convirtió y bautizó a San Agustín. Creó nuevas formas litúrgicas. Sus obras tienen un marcado carácter pastoral. Murió en Milán en 397.

ANCHARANO, PEDRO. Nació en Bolonia en 1330. Canonista. Se editaron sus *Commentaria* al Liber Extra (Lyon, 1535), así como *In quinque Decretalium libros commentaria* (Bolonia, 1580). *Lectura arboris utriusque iuris consanguinitatis* (Leipzig, 1500). *Lectura Clementinarum* (Bolonia, 1580). Murió en 1416.

ANDRÉS, JUAN. Laico. Nació en Bolonia en 1273. Enseñó derecho en su ciudad natal. Es el más importante canonista de su siglo y mereció ser denominado *Fons et tuba iuris*. Escribió comentarios al Libro *Extra in sex Decretalium libros novella commentaria* (Venecia, 1585); *Super arboribus consanguinitatis* (Leipzig, 1489). Murió en 1348.

ANTONINO DE FLORENCIA, SAN. (El Florentino; El Arzobispo); Antonio Nicoló de Pierozzo nació en Florencia en 1389, hijo de un funcionario de esa ciudad. Pronto ingresó en la Orden de los Dominicos, donde desarrolló una carrera brillante, que culminó con el Arzobispado de Florencia. Ocupa un lugar relevante en la historia de la ética de la baja Edad Media, donde influyó con su *Summa Theologiae* y con la *Summula* para los confesores. San Antonino no pierde su carácter de moralista ni siquiera en sus mismas *Cronicas*, que son uno de los primeros ensayos de historia universal. En la historia de los pueblos San Antonino percibe constantemente la acción soberana, directriz y bienhechora de la Divina Providencia. Murió en 1459.

APULEYO, LUCIO. Escritor latino (Madaura, 125-Cartago, h. 180). Autor de la novela satírica titulada *Las metamorfosis* o *El asno de oro*.

ARCHIDIÁCONO. Guido de Baisio. Nació en 1246 cerca de Módena (Italia). Estudió derecho bajo Guido de Suzzara y Giovanni de Anguissola en Regio, donde recibió su doctorado en derecho canónico. Se trasladó a Bolonia, donde enseñó primero en forma privada, de 1283 a 1301, antes de obtener finalmente la cátedra de derecho canónico. En 1296 fue nombrado Archidiácono de la Iglesia de Bolonia. En 1304 fue nombrado capellán papal y auditor de la corte de *Audientia litterarum contradictarum*, por lo que se traslada a Aviñón en la corte del Papa en 1305. Su alumno más famoso fue Juan Andrés. Su obra principal es el *Rosarium*, que es un amplio comentario al *Decretum Gratiani*, que completó en 1300. También compuso un comentario al *Liber Sextus*. Murió en 1313.

ARISTÓTELES. Filósofo griego (384-322 a. C). Influyó en el pensamiento de los filósofos y de los teólogos escolásticos de la Edad Media. Se consideran propias de Aristóteles 47 obras, que se pueden agrupar de la siguiente forma: Textos de lógica, cuyo conjunto se ha denominado *Organon*. Obras científicas y de filosofía de la naturaleza, tales como la *Física*, *Sobre el cielo* y *la Historia de los animales*. Los 14 volúmenes de la *Metafísica*, cuya denominación deriva de Andrónico de Rodas, que los colocó a continuación de los dedicados a la física. Tratados de ética y política, de orden fundamentalmente práctico, entre los cuales se encuentran: la *Gran ética*, *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *Política*. Dos obras sobre la teoría del arte: *Retórica* y *Poética*. Textos interdisciplinarios, como *Sobre el alma*, donde se abordan cuestiones de biología, psicología y metafísica.

AUVERNIA, GUILLERMO DE. Teólogo y filósofo medieval. Nació en Aurillac hacia 1180. Maestro de teología en la Universidad de París (1255). Desde 1228 fue obispo de dicha ciudad. Intervino en el conflicto entre regulares y seculares de 1229-1231. Fue uno de los primeros teólogos que se enfrentó con el aristotelismo avicenista, para corregirlo y combatirlo en las tesis contrarias al cristianismo. Su obra principal es el *Magisterium* o *Philosophia theologica* (1223-1243), que lo consagra como el primer gran filósofo del siglo xiii. Otras obras de Guillermo de Auvernia son: *De primo principio* o *De Trinitate* (1228), *De anima* (1230), *De universo creaturarum* (1231-1236), *Cur Deus homo*, *De fide et legibus*, *De sacramentis*, *De virtutibus et moribus*. Murió en París en 1249.

AVERROES. Nació en Córdoba en 1126. Fue miembro de una prominente familia de juristas. En 1169, Averroes obtiene el cargo de cadí en Sevilla y Córdoba. Llegará a ser médico de cámara del soberano cordobés. La base del pensamiento averroísta consiste en el intento de conciliar la teología musulmana con el pensamiento aristotélico, cuyos comentarios pronto fueron traducidos al hebreo y al latín y ejercieron una profunda influencia en la escolástica medieval. Intentó conciliar la verdad religiosa con la verdad filosófica. Para Averroes, Dios es el creador del universo, que es una emanación de la divinidad. Importante es su obra titulada *Destructio destructionis*, en la que manifiesta su desacuerdo con la crítica hecha a los seguidores de Aristóteles y otros filósofos griegos. Es autor de unos *Comentarios a Aristóteles*. Su filosofía influyó de manera notable en los pensadores de los siglos XIII al XVI. Murió en Córdoba en 1198.

AVICENA. Nació en 980 en Bokhara (Persia). Transmisor de la obra aristotélica y comentarista de la obra de los musulmanes seguidores de Aristóteles. Convencido de la ineficacia de la razón para llegar al conocimiento y a la comunicación con Dios, propuso algunos postulados místicos y abrazó el sufismo durante diez años. Más tarde regresó a los postulados que otorgaban un papel central a la razón como herramienta del conocimiento humano. Autor de obras como *Incoherencias de los filósofos* e *Intenciones de los filósofos*. Su escrito más destacado es *Vivificación de las ciencias religiosas*. Escribió también su autobiografía, titulada *El que libra del error*. Murió en Bokhara en 1036.

BALDO DEGLI UBALDI. Nació en Perugia en 1327. Doctor *in utroque iure*. Discípulo de Bartolo de Sassoferrato en la Universidad de Perugia. Enseñó en Pisa, Perugia, Florencia, Bolonia, Padua y Pavía. Escribió comentarios al *Corpus iuris civilis* y a los *Libri feudorum*. Importantes también han sido sus tratados: *Summula respiciens facta mercatorum*, que se puede considerar el texto base del derecho comercial. El *De commemoratione famosissimorum doctorum*, además de la *Lectura* a las Decretales de Gregorio IX. Miembro distinguido de la escuela de los Comentadores, con la aportación de millares de *consilia* (soluciones legales). Murió en Pavía en 1400.

BALDO NOVELLO. Canonista conocido también como Baldo Bartolini (Bolonia, 1409-1490). Docente en Perugia y en Terni. Fue también abogado consistorial y abogado fiscal. Entre sus obras recordamos el *De dote* y la *Repetitio de verborum obligationibus* (Bolonia, 1497).

BARBATIUS, ANDREAS. Andreas Siculus, Andrea Barbazza, Andreas Bartolomei de Sicilia. Nació en Messina entre 1400 y 1410. En Bolonia estudió medicina y, más tarde, derecho. En 1439 se doctoró en derecho canónico. Enseñó en Ferrara hasta 1446 y en Bolonia hasta el año de su muerte (1479). Sus obras: *Consilia* (Milán, 1480); *Tractatus universi iuris* (Venecia, 1580); *Commentaria super I, II et III Librum Decretalium* (Venecia, 1508).

BARTOLO DE SASSOFERRATO. Jurista. Nació en Sassoferrato (Ancona) en 1313. Discípulo de Cino Sighibaldi de Pistoia en la universidad de Perugia. Se doctoró en Bolonia en 1334. Enseñó derecho en Pisa y en Perugia. Escribió más de 30 tratados, entre los cuales tenemos el tratado *De fluminibus seu Tyberiadis*, el *De regimine civitatis*, el *De Guelfis et Gibellinis* y el *De tyranno*, además de numerosos *Consilia* y *Quaestiones* y *Comentarios* al *Corpus iuris civilis*. Murió en Perugia en 1357.

BARTOLOMÉ DE SAN CONCORDIO. Canonista nacido en San Concordio, cerca de Pisa en 1260. Dominicano. Estudió en Pisa y en Bolonia. Enseñó en Lucca, Florencia y Pisa. Su obra principal es la *Summa de casibus conscientiae*, llamada *Pisana*, *Pisanella*, *Bartholomaea* y *Magistruccia*. Es un compendio altamente útil para los confesores. Murió en Pisa el 11 de junio de 1347.

BARTOLOMAEUS, FUMUS. Véase *Summa Armilla*.

BARTOLOMAEUS, HENRICUS. Véase Ostiense.

BELLAMERA, EGIDIO. Canonista (1337-1407). Auditor de la Rota en Aviñón. Siguió a Gregorio VI en su regreso a Roma. Llegó a ser regente de la

Cancillería Apostólica bajo Clemente VII. Obispo de Lavour, de Le Puy y de Aviñón. Sus obras: *Praelectiones in decretalium libros* (Lyon, 1548). *In Clementinas* (Lyon, 1522). *Tractatus permutationum beneficiorum ecclesiasticorum* (Lovaina, 1548). *Decisiones Rotae* (Lyon, 1508). *Responsa sive consilia* (Lyon, 1579). *Tractatus super titulo de foro competente Libri Sexti* (Venecia, 1579).

BERNARDO, SAN. Bernardo de Clairvaux (1091-1153). Abad del monasterio de Clairvaux desde 1115. Prefirió la vía mística como camino para llegar a la afirmación de la existencia de Dios. Persiguió herejes y predicó la Segunda Cruzada. Las polémicas más conocidas las mantuvo contra el racionalismo de Abelardo y de los cluniacenses, obligándolos a retractarse en el Concilio de Sens (1140). A pesar del desprecio hacia la filosofía, en los escritos de San Bernardo se notan muchos elementos típicos de la tradición patristica (San Agustín, San Gregorio Niceno y el Pseudo-Dionisio).

BESSARIÓN (JUAN O BASILIO). Nació en Trebisonda el 2 de enero de 1395. Después de sus primeros estudios en Constantinopla entró (1423) en la primera orden de San Basilio y estudió filosofía en el Peloponeso, bajo la dirección de Gemisto Pletón. Luchó por la unión de la Iglesia griega con la latina. Sus obras más conocidas son: *Adversus calumniatorem Platonis* (Roma, 1469; Venecia, 1503), dirigida contra el aristotélico Jorge de Trebisonda, y *Epistola et orationes de bello turcis inferendo* (París, 1471). Tradujo las *Memorabilia* de Jenofonte, la *Metafísica* de Aristóteles y los fragmentos de la *Metafísica* de Teofrasto. Murió en Ravena en 1472.

BIBLIA. Comprende 46 escritos para el Antiguo Testamento y 27 para el Nuevo. Ésta es la lista integral llamada Canon de las Escrituras:

Para el antiguo Testamento:

Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Iosue, Iudices, Ruth, duo libri Samuelis, duo libri Regum, duo libri Paralipomenon (seu Chronicorum), Esdras et Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, duo libri Machabaeorum, Iob, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Ieremias, Lamentationes, Baruch, Ezechiel, Daniel, Oseas, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Micheas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias.

Para el Nuevo Testamento:

Evangelia secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem, Actus Apostolorum, epistulae sancti Pauli ad Romanos, prima et secunda ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, prima et secunda ad Thessalonicenses, prima et secunda ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, epistula ad Hebraeos, epistula Iacobi, epistula prima et secunda Petri, tres epistulae Ioannis, epistula Iudae, Apocalypsis.

BOECIO, SEVERINO. Manlio Torcuato Severino Boecio nació en el año 480. Fue ministro de Teodorico, rey de los ostrogodos en Italia. Representa la unión entre la filosofía antigua y la medieval. Su obra comprende la traducción de la *Isagoge* de Porfirio y de varias obras de Aristóteles, sobre todo las *Categorías* y el tratado *Sobre la interpretación*. También publicó trabajos originales sobre la lógica, y el libro *De consolatione philosophiae*. Hasta el siglo

XII, Boecio fue la principal fuente de información sobre la filosofía antigua. Murió en 525.

BOERIUS, NICOLAUS. Canonista. Nació en Montpellier en el año 1469; murió en 1539. Abogado en Bourges. Presidente del Senado de Bordeaux. Entre sus obras: “*Consilia d. Nicolai Boerii, iureconsulti clarissimi, & in celebri ac sacro Burdegalensium senatu praesidis grauissimi*”. (Venecia, 1556)

BONIFACIO VIII. Nació en Anagni en 1235. Fue nombrado cardenal por Martín V. Tras la abdicación de Celestino V, fue nombrado Papa. El 3 de febrero de 1298 promulga el *Liber Sextus* que es considerado como una continuación de los cinco libros de las Decretales, que Gregorio IX publicó en 1234. En efecto, recopila la materia canónica producida de 1234 a 1298. La obra está integrada por 359 capítulos. El 18 de noviembre 1302 publicó la bula *Unam Sanctam* con la cual reafirmó el principio de derecho divino acerca de la subordinación incondicionada de todo soberano a la autoridad de la Iglesia. Con base en esto excomulgó a Felipe el Hermoso, quien convocó los Estados Generales en 1303 para proponer la elección de un nuevo Papa. Bonifacio VIII fue encarcelado en el Castillo de Agnani. El pueblo lo liberó. Retornó a Roma, donde murió en 1303.

BUDÉ GUILLAUME. (Guglielmus Budaeus, en latín). Fue un helenista, jurista y humanista francés. Nació en París (1467). Estudió leyes en París y Orleans con poco éxito; sin embargo, la lectura de San Jerónimo le hicieron adquirir un gran conocimiento del griego, que desarrolló de forma prácticamente autodidacta. Con esto pasó a interesarse por la filosofía, teología, leyes y medicina. Luis XII reconoció su ciencia nombrándolo su secretario. Mantuvo una

activa correspondencia epistolar en griego, latín o francés con Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Etienne Dolet, Francisco Rabelais y otros. Con ayuda del obispo de Narbona, Jean du Bellay, propuso a Francisco I la creación de un colegio trilingüe de latín, griego y hebreo (el futuro Collège de France). El colegio fue fundado al fin en 1530. Budé es considerado el mayor humanista de Francia. Murió en Paris en 1540.

BUENAVENTURA, SAN. Doctor Seráfico. Doctor de la Iglesia. Nació en Bagnorea, Italia, en 1221. Filósofo franciscano, discípulo de Alejandro de Hales. En una época caracterizada por el conflicto entre el agustinismo y el nuevo aristotelismo, tomó partido por el primero. Al final de su vida fue nombrado cardenal y tomó parte en el Concilio de Lyon luchando para reunificar la Iglesia oriental. Su obra fundamental es el *Itinerarium mentis in Deum*. San Buenaventura distingue dos medios para alcanzar el conocimiento de Dios: la razón y la fe sobrenatural. Dado que el hombre no es capaz de usar la razón sin caer en errores, es necesario el concurso de la fe y de la luz natural. Murió en Lyon en 1274.

BURGENSIS. Antonio de Burgos. Nació en Salamanca en 1450. Estudió derecho en Bolonia y fue miembro del Colegio Hispánico desde 1484 hasta 1490. Se doctoró en 1491. Enseñó en Bolonia y en Padua. Sus obras: *Consilia* y *Repetitiones* (Venecia, Colonia y Lyon, 1575). Murió en Roma en 1525.

BUTRIO, ANTONIO DE. Butrigario. Nació en Bolonia en 1338. Enseñó derecho canónico en Bolonia y en Ferrara. Autor de comentarios a los Cinco libros de las Decretales de Gregorio IX. Se imprimieron sus *Consilia* y unos

comentarios al *Liber Extra* (Venecia, 1501; Lyon, 1532). Escribió también el *Speculum de confessione* y el *De sponsalibus* (Lovaina, 1480). Murió en 1408.

CALDERINO, JUAN. Canonista nacido en Bolonia. Discípulo e hijo adoptivo de Juan Andrés. Se doctoró en derecho en 1326. Enseñó en Bolonia hasta 1365. Sus obras son: *Repertorium iuris; Tabula auctoritatum et sententiarum bibliae postarum in libris decretorum et decretalium; Distinctiones; Excerpta ex tractatu de interdicto; Quaestio de excommunicatione; Tabula auctoritatum et sententiarum bibliae cum concordantiis decretorum et decretalium; Tractatus de interdicto ecclesiastico*. Murió en 1365.

CALVINO, JUAN. Teólogo (1509-1564). Tuvo una importante actuación en la Reforma. Abandonó el catolicismo y fue perseguido como protestante. En 1536 comenzó su actividad docente en Ginebra. Exiliado en 1538, predicó en Basilea y Estrasburgo hasta que regresó a Ginebra en 1541. En su obra monumental *Institutio christianae religionis* expone la teología calvinista básica, que divergía de la doctrina católica en puntos fundamentales. Rechazaba la autoridad papal. Admitía la justificación por la fe exclusivamente. Protestaba la doctrina de la predestinación. Calvino sostenía que la Biblia es la única fuente de la ley. Se propuso aplicar su teoría en Ginebra mediante un gobierno fundado únicamente en la ley religiosa. De sus doctrinas surgió uno de los sistemas más importantes, el calvinismo, que se practica en las iglesias reformadas protestantes que se distinguen de las iglesias luteranas; la diferencia principal reside en la doctrina de la predestinación. El calvinismo difiere del catolicismo fundamentalmente por sostener que la redención es sólo para los elegidos y que

la gracia de Dios no se puede ganar con las buenas obras, sino solamente con la fe.

CATULO. (Poeta latino, 84?-54 a. C.). Cayo Valerio Catulo es el primer gran poeta lírico que conoció Roma. Sus epigramas y poemas yámbicos, influidos por Safo y Arquíloco, figuran entre lo mejor de su producción, de la cual sólo se han conservado fragmentos y composiciones dispersas. Tienen merecida fama sus poemas a Lesbia, apasionados y violentos, que en realidad estaban dirigidos a su amante Clodia.

CASANEO (CHASSENEUZ, BARTOLOMÉ). Jurisconsulto y magistrado francés (1480-1541). Después de haber hecho sus estudios en Francia e Italia, fue nombrado (1501) relator de Carlos de Amboise. Más tarde ejerció su profesión en Borgoña, llegando a ser abogado del rey (1508). Fue consejero del Parlamento de París (1531) y presidente del Parlamento de Provenza (1532), donde hizo la defensa de algunos de los habitantes condenados a ser quemados vivos por contumacia e impidió que se llevase a cabo la sentencia. Tomó parte en la redacción de la ordenanza de su ciudad natal, Is-sur-Tille, reorganizando la justicia. Escribió: *Consuetudines ducatus Burgundiae ac fere totius Galliae*, y *Catalogus gloriae mundi* (Lyon, 1529).

CASTRO, ALFONSO DE. Teólogo español (1495-1558). Profesó en Salamanca en la Orden de San Francisco. Adquirió reputación de gran predicador. En 1532 fue llamado a Brujas por los comerciantes españoles de Flandes para contrarrestar las doctrinas luteranas. Su pensamiento se encuentra en la obra titulada *Adversus haereses*, impresa en París en 1534 y en Amberes

en 1556, la cual fue difundida en diez ediciones. En 1534 regresó a Salamanca y en 1540 publicó dos tomos de sus sermones. El emperador lo nombró capellán suyo y, después, como obispo, fue al Concilio de Trento en 1547. Publicó en Salamanca otra obra: *De justa haereticorum punitione*, dedicada a Carlos V. En 1550 publica el *De potestate legis poenalis*. A fines de 1557 fue nombrado Arzobispo de Santiago, pero no llegó a tomar posesión, por haberle sorprendido la muerte. Además de las obras citadas, dejó un tratado sobre la validez del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón y el *De sortilegiis et maleficiis eorumque punitione* (Lyon, 1568).

CASTRO, PAOLO DI. Jurista italiano y profesor en varias universidades. Colaboró en la redacción de los estatutos de Florencia. Fue autor conocido en Valencia desde el siglo XV. Se deben a él los *Commentaria al Digesto*, al *Codex* y al *Authenticum* (Lyon, 1527). Famosos son sus *Consilia* (Turín, 1580). Murió en 1441.

CATHARINUS (CATARINO AMBROSIO). Nació en Siena en 1487. Su verdadero nombre era *Lancelotus Politus*, pero al entrar en la orden de Santo Domingo lo cambió por el de Ambrosio Catarino, en memoria de santa Catalina de Ricci y del bienaventurado Ambrosio Sansedonio. A los 16 años era doctor en derecho civil y canónico. Al terminar sus estudios visitó las principales academias de derecho en Italia y en Francia. Al regresar a Siena fue nombrado catedrático y abogado consistorial. A los 30 años abandonó la brillante posición que había sabido crearse e ingresó en la Orden de Santo Domingo. Asistió al Concilio de Trento conteniendo con los teólogos más distinguidos de la época.

En 1546 fue nombrado Arzobispo de Minori, cargo que desempeñó hasta 1552, fecha en la cual se le confió la sede arzobispal de Couza. Sus obras: *Apologia pro veritate catholica, et apostolicae fidei ac doctrinae* (Florencia, 1520), *Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas Ecclesias* (Florencia, 1521), *Summa doctrinae de praedestinatione, Tractatus theologici, Annotationes* (1535 y 1542), *Commentaria in omnes b. Pauli epistolas, Liber disceptationum*, y otras muchas. Murió en Nápoles en 1553.

CAYETANO. Tomás de Vío. El Cardenal. Llamado Caietanus de Gaeta, ciudad italiana donde nació en 1469. En 1484 entró en la Orden de los Predicadores, de la que fue procurador en 1500 y superior general en 1508. A los 24 años había defendido solemnemente algunas disertaciones públicas de filosofía y de teología delante del Duque de Ferrara y de Pico de la Mirandola. Contestó con tal acierto a todas las objeciones que fue nombrado Maestro de Teología. Fue profesor en Padua y en Milán (1497). León X le nombró cardenal en 1517 y el año siguiente fue enviado a Augsburgo como legado pontificio, para tratar de conseguir de Lutero la abjuración de sus errores y la promesa de no perturbar más la paz de la cristiandad. De regreso en Roma, aceptó el obispado de Gaeta (1519). Vasta es la obra de este eminente escolástico que contribuyó a la difusión del tomismo. Su editor, A. Cossio, cita 114 obras. La más celebre es: *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás* (Venecia, 1518). Esta obra reemplazó como manual escolar al Libro de las sentencias de Pedro Lombardo. Murió en Roma en 1534.

CELAYA, JUAN DE. Conocido como Juan de París. Nació en Valencia (1490). Abad, profesor de teología y rector perpetuo de la Universidad de Valencia. Estudió en París donde fue profesor de artes. Es famosa su obra *Corpus juris canonici* (Roma, 1582). Murió el 6 de diciembre de 1558 en Albarracín (España).

CICERÓN, MARCO TULIO. Político, filósofo y orador romano. Sus discursos sirvieron de modelo a la retórica latina. Nació en el año 106 a. C. en Arpino, a unos 100 kilómetros al este de Roma. Pertenece a una familia acaudalada y ello le permitió educarse en Roma, donde recibió una esmerada instrucción propia de los futuros senadores. Hasta los 30 años de edad Cicerón se preparó académicamente. Incluyó en su formación una estancia de dos años en Grecia para ampliar sus conocimientos. A su regreso a Roma (75 a. C.) inició la carrera política, desempeñando el cargo de cuestor en la Sicilia occidental.

Obras: las *Catilinarias*, serie de discursos que Cicerón pronunció en el senado. Sus obras maestras fueron de filosofía política, concebidas en forma de diálogos: *De legibus* y *De republica*, donde defendía los ideales republicanos, si bien admitía la necesidad de líderes dotados de decisión y de autoridad personal. Al mismo periodo pertenece el tratado de elocuencia *De oratore*. En el año 44, tras la muerte de César, Cicerón volvió a la actividad política con sus famosas Filípicas, así llamadas a imitación de los discursos de Demóstenes contra Filipo II de Macedonia. En ellas, el espíritu de la república reaparecía con toda su fuerza, frente a los intentos por parte de Marco Antonio de imponer su autoridad sobre el senado. La posterior alianza de éste con Octavio y Lépido

hizo que Cicerón figurase como el primer opositor que había que eliminar. Murió cerca de Gaeta el 7 de diciembre del año 43 a. C.

CIPRIANO, SAN. Tascio Cecilio Cipriano. Nació en Cartago en el año 200. Se dedicó a la retórica hasta su conversión (246). Fue aclamado obispo (248). Cipriano luchó contra la corrupción de la sociedad y de la misma Iglesia. Después de la persecución de Decio (250) intervino en la disputa acerca de los *lapsi*. Su obra más famosa es precisamente el *De lapsis*, es decir, de los cristianos que habían sacrificado al Emperador para salvarse y que querían ser reintegrados en la Iglesia. Durante la pestilencia de 252 prestó ayuda al pueblo en dificultad. En el año 257 el Emperador Valentiniano promovió una nueva persecución y San Cipriano fue decapitado en 258. Escribió obras apologéticas, pastorales y un epistolario.

COMESTOR, PEDRO. Francés, natural de Troyes, de cuya Iglesia fue deán. Se ignora la época de su nacimiento y de su muerte (¿1178?). Su sobrenombre, *Comestor* (en francés: Le Mangeur), se debió a su vasta lectura y afán de devorar los libros de la Sagrada Escritura y de digerirlos. Este dominio de los libros sagrados consta en su obra *Scholasticae historia*. Allí se expone y se comenta la historia del Viejo Testamento y se resuelven de un modo prudencial las dificultades. Esta obra figuró en la enseñanza escolástica al lado de la Sentencias de Pedro Lombardo y del Decreto de Graciano. Después de haber sido un tiempo canciller de la universidad de París, murió en la abadía de San Víctor.

CONCILIO DE TRENTO. XIX Ecuménico, se desarrolló a lo largo de tres periodos y de tres papados: 1545-1547, 1551-1552 y 1562-1563. Reinaban los pontífices Paulo III, Julio III y Pío IV.

En la edición de 1572 del *Speculum coniugiorum* Fray Alonso termina con un abundante apéndice, diciendo: «...donde se proponen todas las cosas que han sido cambiadas en el sacrosanto Concilio Tridentino, para que nadie ignore aquellas cosas que se deben ahora observar en la Iglesia Católica acerca del matrimonio como sacramento y como contrato».

En los artículos del *Speculum* se encuentran frecuentes referencias al concilio de Trento. Para ello anotamos aquí algunos textos conciliares acerca del matrimonio.

1. Doctrina sobre el sacramento del matrimonio, Sesión XXIV (11 de noviembre de 1563).

El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio lo proclamó por inspiración del Espíritu Divino el primer padre del género humano cuando dijo: Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne (Genesis 2, 28; Cf. Efesios 5, 31).

Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, lo enseñó más abiertamente Cristo Señor, cuando, refiriendo como pronunciadas por Dios las últimas palabras, dijo: Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne (Mt. 19, 6) e, inmediatamente, la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada

por Adán, la confirmó Él con estas palabras: Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe (Mateo 19, 6; Marcos 10, 9).

Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el Apóstol Pablo cuando dice: Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Efesios 5, 25), añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la Iglesia (Efesios 5, 32).

Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley.

Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo, no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo, según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado de palabra o por escrito muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia Católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo.

Deseando el santo y universal Concilio salir al paso de su temeridad, creyó que debían ser exterminadas las más notables herejías y errores de los predichos cismáticos, a fin de que el pernicioso contagio no arrastre a otros

consigo, decretando contra esos mismos herejes y sus errores los siguientes anatematismos.

2. Cánones tridentinos sobre el sacramento del matrimonio.

Can. 1. Si alguno dijere que el matrimonio no es en verdad y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley del Evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema (cfr. 969 s).

Can. 2. Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina (Mateo 19, 4 s-9), sea anatema (cfr. 969).

Can. 3. Si alguno dijere que sólo los grados de consanguinidad y afinidad que están expuestos en el Levítico (18, 6 ss) pueden impedir contraer matrimonio y dirimir el contraído; y que la Iglesia no puede dispensar en algunos de ellos o estatuir que sean más los que impidan y diriman, sea anatema (cfr. 1550 s).

Can. 4. Si alguno dijere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimientes del matrimonio (cfr. Mateo 16, 19) o que erró al establecerlos, sea anatema.

Can. 5. Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio puede disolverse, sea anatema.

Can. 6. Si alguno dijere que el matrimonio rato, pero no consumado, no se dirime por la solemne profesión religiosa de uno de los cónyuges, sea anatema.

Can. 7. Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los Apóstoles (Marcos 10; 1 Cor. 7), no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges, y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema.

Can. 8. Si alguno dijere que yerra la Iglesia cuando decreta que puede darse por muchas causas la separación entre los cónyuges, en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación, por tiempo determinado o indeterminado, sea anatema.

Can. 9. Si alguno dijere que los clérigos constituidos en órdenes sagradas o los regulares que han profesado solemne castidad, pueden contraer matrimonio y que el contraído es válido, no obstante la ley eclesiástica o el voto, y que lo contrario no es otra cosa que condenar el matrimonio; y que pueden contraer matrimonio todos los que, aun cuando hubieren hecho voto de castidad, no sienten tener el don de ella, sea anatema, como quiera que Dios no lo niega a quienes rectamente se lo piden y no consiente que seamos tentados más allá de aquello que podemos (1 Cor. 10, 13).

Can. 10. Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio (cfr. Mateo 19, 11 s; 1 Cor. 7, 25 s, 38 y 40), sea anatema.

Can. 11. Si alguno dijere que la prohibición de las solemnidades de las nupcias en ciertos tiempos del año es una superstición tiránica que procede de la superstición de los gentiles, o condenare las bendiciones y demás ceremonias que la Iglesia usa en ellas, sea anatema.

Can. 12. Si alguno dijere que las causas matrimoniales no tocan a los jueces eclesiásticos, sea anatema (cfr. 1500 a y 1559 s).

3. De la clandestinidad que invalida el matrimonio, Sesión XXIV, Cap. I, “*Tametsi*”, sobre la reforma del matrimonio:

Aun cuando no debe dudarse que los matrimonios clandestinos, realizados por libre consentimiento de los contrayentes, son ratos y verdaderos matrimonios, mientras la Iglesia no los invalidó y, por ende, con razón deben ser condenados, como el santo Concilio por anatema los condena, aquellos que niegan que sean verdaderos y ratos matrimonios, así como los que afirman falsamente que son nulos los matrimonios contraídos por hijos de familia sin el consentimiento de sus padres y que los padres pueden hacer válidos o inválidos; sin embargo, por justísimas causas, siempre los detestó y prohibió la Iglesia de Dios.

Mas, advirtiendo el santo Concilio que, por la inobediencia de los hombres, ya no aprovechan aquellas prohibiciones, y considerando los graves pecados que de tales uniones clandestinas se originan, de aquellos señaladamente que, repudiada la primera mujer con la que contrajeron clandestinamente, contraen públicamente con otra, y con ésta viven en perpetuo adulterio; y como a este mal no puede poner remedio la Iglesia, que no juzga de

lo oculto, si no se emplea algún remedio más eficaz; por esto, siguiendo las huellas del Concilio IV de Letrán, celebrado bajo Inocencio III, manda que en adelante, antes de contraer el matrimonio, se anuncie por tres veces públicamente en la iglesia durante la celebración de la misa por el propio párroco de los contrayentes en tres días de fiesta seguidos, entre quienes va a celebrarse matrimonio; hechas esas amonestaciones si ningún impedimento se opone, procédase a la celebración del matrimonio en la faz de la iglesia, en que el párroco, después de interrogados el varón y la mujer y entendido su mutuo consentimiento, diga: Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, o use de otras palabras, según el rito recibido en cada región.

Y si alguna vez hubiere sospecha probable de que pueda impedirse maliciosamente el matrimonio, si preceden tantas amonestaciones; entonces, o hágase sólo una amonestación o, por lo menos, se celebre el matrimonio delante del párroco y de dos o tres testigos.

Luego, antes de consumado, háganse las amonestaciones en la iglesia, a fin de que, si existiere algún impedimento, más fácilmente se descubra, a no ser que el ordinario mismo juzgue conveniente que se omitan las predichas amonestaciones, cosa que el santo Concilio deja a su prudencia y a su juicio.

Los que intentaren contraer matrimonio de otro modo que en presencia del párroco o de otro sacerdote con licencia del párroco mismo o del ordinario, y de dos o tres testigos, el santo Concilio los inhabilita totalmente para contraer de

esta forma y decreta que tales contratos son inválidos y nulos, como por el presente decreto los invalida y anula.

CONCILIOS ECUMÉNICOS. Desde el Concilio de Nicea (325) hasta el Concilio de Trento (1545-1563).

1. Concilio de Nicea (año 325). Convocado por la autoridad del Papa San Silvestre y bajo la presidencia del mismo Emperador Constantino, este Concilio condenó la herejía de Arrio que negaba la divinidad de Jesucristo y su consustancialidad con el Padre. Formuló el “Símbolo Niceno” o Credo. “Creemos en un solo Dios Padre omnipotente... y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre...” (Denzinger-Dz 54).

2. Concilio Primero de Constantinopla (año 381). En tiempo del Papa San Dámaso, este Concilio se ocupó de las herejías de los macedonianos, eunomianos o anomeos. Se perfeccionó el símbolo niceno, que por esto lo llamamos el “Credo niceno-costantinopolitano”.

3. Concilio de Éfeso (año 431). Convocado por el Papa San Celestino I y presidido por el Patriarca Cirilo de Alejandría, ese Concilio condenó la herejía cristológica y mariológica de Nestorio y proclamó la maternidad de María. El símbolo de Éfeso precisa que las dos naturalezas, humana y divina de Cristo, están unidas sin confusión y, por lo tanto, María es verdaderamente “Madre de Dios”.

4. Concilio de Calcedonia (año 451). Bajo la autoridad del Papa San León I el Magno, este Concilio trató de las herejías de quienes negaban a Jesucristo la naturaleza divina o la humana o las confundían.

5. Concilio Segundo de Constantinopla (año 553). Convocado por la autoridad del Papa Virgilio, este Concilio confirmó la doctrina de los concilios anteriores sobre la Trinidad, la divinidad de Jesucristo y maternidad divina de María. Condenó el monofisismo.

6. Concilio Tercero de Constantinopla (años 680-681). Con el Papa San Agatón, se condenó solemnemente la herejía de quienes admitían en Cristo una sola voluntad (monotelistas).

7. Concilio Segundo de Nicea (año 787). Este Concilio, convocado por la autoridad del Papa Adriano I, afrontó la doctrina de los iconoclastas y definió la legitimidad del culto a las imágenes sagradas.

8. Concilio Cuarto de Constantinopla. Convocado por el Papa Adriano II en el año 869, este Concilio duró hasta el año siguiente y tuvo como principal tema la condena del Patriarca Focio, autor del cisma oriental.

9. Concilio Primero de Letrán (del año 1123-1124). Convocado por el Papa Calixto II, este Concilio fue muy accidentado, por lo que duró hasta el siguiente año. Celebrado en el tiempo de la lucha de las investiduras, se ocupó de ellas, lo mismo que de la simonía, el celibato eclesiástico y el incesto.

10. Concilio Segundo de Letrán (año 1139). Este Concilio, convocado por el Papa Inocencio II, afrontó el delicado asunto de los falsos pontífices, de la simonía, la usura, las falsas penitencias y los falsos sacramentos.

11. Concilio Tercero de Letrán (año 1179). Bajo el Sumo Pontífice Alejandro III, este Concilio se ocupó nuevamente de condenar la simonía.

12. Concilio Cuarto de Letrán (año 1215). Bajo la autoridad del Papa Inocencio III, este Concilio condenó las herejías de los albigenses, del abad Joaquín de Fiore, de los valdenses, etc.

13. Concilio Primero de Lyon (año 1245). Este Concilio no abordó asuntos dogmáticos, sino problemas morales y disciplinares de la Iglesia.

14. Concilio Segundo de Lyon (año 1274). Convocado por el Papa Gregorio X, este Concilio trató la reunificación con la Iglesia griega, separada de Roma desde el cisma oriental.

15. Concilio de Viena (1311-1312). Este Concilio, convocado por Clemente V, se ocupó de los errores de los begardos, de las beguinas y de Pedro Juan Olivi. Abolió la orden de los Templarios.

16. Concilio de Constanza (1417-1418). Con este Concilio Ecuménico terminó la más aguda crisis que había sufrido la Iglesia. Cesados los antipapas, se eligió a Martín V como legítimo y único Papa. Condenó los errores de Wicleff, Juan Hus, etc. Se ocupó también de los asuntos provocados por el cisma de Occidente.

17. Concilio de Florencia (1431). Convocado por Eugenio IV, duró hasta 1445. Logró la unión de los armenios y de los jacobitas con la Iglesia de Roma.

18. Concilio Quinto de Letrán (año 1512). Convocado por León X, tuvo como tema central la reforma de la Iglesia.

19. Concilio de Trento (año 1545-1563). Este Concilio fue inicialmente convocado por Pablo III para tratar el problema de la escisión de la Iglesia por la reforma protestante. Se ocupó de innumerables temas doctrinales, morales y disciplinarios, de acuerdo con la problemática presentada por el protestantismo. El Decreto sobre la Justificación, el de los Sacramentos, el de la Eucaristía, el Canon de la Sagradas Escrituras, son los temas más sobresalientes.

CORA, JUAN DE. *Corasius*. Jurisconsulto francés (1512-1572). Canciller de la reina de Navarra y consejero del Parlamento de la ciudad de Toulouse.

COVARRUBIAS Y LEIVA, DIEGO. Nació en Toledo el 25 de junio de 1521. Hizo sus primeros estudios en la Universidad de Salamanca. Ingresó en el Colegio Mayor de Oviedo, donde se doctoró en cánones (1538).

En 1549 Carlos V le propuso el arzobispado de Santo Domingo, pero jamás residió en su diócesis. Once años más tarde fue nombrado obispo de Ciudad Rodrigo (1559). Asistió al Concilio de Trento, donde se le encargó la redacción de los famosos decretos *De reformatione*. Escribió extensamente sobre testamentos, desposorios y nupcias, excomunión, juramento, prescripción, restitución, etc. su obra principal se titula *Variarum resolutionum ex iure pontificio, regio et caesareo libri IV* (1552-1570). Además dejó notas inéditas sobre el Concilio de Trento, un tratado *De poenis* y una obra histórica (Catálogo de los reyes de España). Murió en Madrid en 1577.

CRISÓSTOMO JUAN, SAN. Nació en Antioquía (344). Convertido al cristianismo fue bautizado por Melesio el Confesor. Tras ser instruido por Diódoro de Tarso se retiró como ermitaño por un periodo de cuatro años. De

regreso a Antioquía fue ordenado diácono en el 381 y sacerdote en el 386. Fue elegido patriarca de Constantinopla. Juan Crisóstomo fue el autor más fecundo entre los padres griegos. La mayor parte de sus obras son sermones de tipo exegético (sobre los Salmos, Isaías, Mateo, Juan, Hechos, Romanos, etc.); de tipo dogmático (acerca de la incomprensible naturaleza de Dios, acerca del pueblo judío, etc.); de tipo circunstancial (Homilía sobre las estatuas, las dos homilías acerca de Eutropio, etc.). Escribió asimismo acerca de la catequesis bautismal y una serie de tratados (acerca del sacerdocio, acerca de la vida monástica, etc.) y cartas pastorales. Murió en 407.

DAMASCENO JUAN, SAN. Nació en Damasco, hacia 749. Doctor de la Iglesia griega. Ejercitó la dialéctica y defendió la verdad de la filosofía; sin embargo, sostuvo que ambas quedan subordinadas a la teología.

Combatió la herejía iconoclasta, contra el emperador bizantino León III. *El origen del conocimiento* es su obra más importante, que consiste en una síntesis teológica que acepta los principios filosóficos de Porfirio, de Epifanio y de Aristóteles. Fue uno de los más entusiastas escritores de mariología. El Papa León XIII lo proclamó doctor de la Iglesia universal. Murió en 749.

DECIO, FILIPPO. Nació en 1454. Jurisconsulto milanés, profesor de Andrés Alciatus en Pavía. Enseñó en Pisa, Pavía, Siena, Padua y Roma. Tuvo como discípulos a celebridades, como León X, César Borgia y sobre todo a Francisco Guicciardini. Entre muchas otras obras, han sido publicadas: *Super decretalium* (Venecia, 1591), *Consiliorum sive responsum* y *Commentaria nova et vetera in Codicem* (Lyon, 1527). Murió en 1536.

DEMÓSTENES. Nació en Atenas alrededor del año 384 a. C. Famosas son sus Filípicas en las cuales arengaba a sus conciudadanos a resistir al invasor Felipe II de Macedonia. Pese a la derrota sufrida en Queronea (338 a. C.), Demóstenes se convirtió en el más decidido líder de la facción antimacedónica. A la muerte de Alejandro Magno, sucesor de Felipe II, Demóstenes fue llamado por los atenienses y los incitó de nuevo a la guerra contra los macedonios. Tras la derrota de Atenas, el general Antípatro pidió que le fuera entregado Demóstenes. Éste se refugió en la isla Calauria y se suicidó (322 a. C).

DINO. Nació en la región Toscana del Mugello y murió en Bolonia en 1298. Enseñó derecho civil en Pistoia y en Bolonia. Fray Alonso cita su obra titulada *De regula juris*.

DIONISIO. PSEUDO-DIONISIO. (S. IV-V). Neoplatónico cristiano, que se hizo pasar en sus escritos por Dionisio el Areopagita, es decir, por el mártir que fue discípulo de San Pablo. Se le atribuye la identificación de las esferas celestes de la cosmología aristotélica con las distintas jerarquías angélicas mencionadas en la Biblia. En primer lugar se hallaban serafines, querubines y tronos, seguidos de las dominaciones, las virtudes y las potestades, y por último, los principados, arcángeles y ángeles. Los serafines impulsaban el *Primum mobile*; los querubines la esfera de las estrellas fijas, y así hasta llegar a los ángeles que movían la esfera de la Luna. Sus obras se titulan: *De la jerarquía celestial*, *De la jerarquía eclesiástica*, *De la teología mística* y *De los nombres divinos*.

DRIEDO, JUAN. *Driedoensis*. Teólogo belga (1480-1535). Explicó filosofía en Lovaina y escribió varias obras contra el protestantismo, sobresaliendo aquella que lleva por título: *De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis libri quatuor* (1533).

DURANDO DE SAINT-POURÇAIN, GUILLAUME. Llamado Doctor resolutissimus. Nació en Saint-Pourçain en 1275. Teólogo y filósofo escolástico. Dominicano. El Papa Juan XXII lo nombró obispo de Puy (1318) y de Meaux (1326). Contribuyó a acelerar la decadencia de la escolástica y sostuvo el nominalismo. Escribió: *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor. Votum de dissolubilitate matrimonii non consummati per susceptionem ordinis sacri*. Murió en Meaux en 1334.

DURANTE, GUILLAUME. SPECULATOR. Canonista nacido en 1236 en Puymoisson (Provenza). Profesor en Bolonia y obispo de Mende (1286). Se imprimieron varias de sus obras, entre ellas *Rationale divinatorum officiorum* (1457), *Repertorium* (Roma, 1474), *Speculum domini Gulielmi Durante cum additionibus Iohannis Andreae et Baldi* (Venecia, 1485) y *Speculum iuris* (Lyon, 1516). Murió en 1286.

EBIONITAS. Palabra derivada de *ebion*, "pobre" en hebreo. Esta corriente, también conocida como Judeocristianismo, es el nombre con el cual eran conocidas algunas comunidades cristianas primitivas que se mantenían fieles a la Ley mosaica, cumpliendo preceptos judíos tales como la circuncisión, las prohibiciones alimenticias, etc. Afirmaban que Jesús era el Mesías ("Cristo"), pero rechazaban su preexistencia y que tuviera naturaleza divina. Al parecer se

regían, además de la Torah, por el Evangelio según Mateo y otro libro que llamaban "Evangelio de los Nazarenos" (hoy perdido) y rechazaban el Evangelio según Juan. Las últimas comunidades ebionitas desaparecieron alrededor del siglo IV.

EGIDIO ROMANO. Nació en 1247. Maestro de teología y comentarista de Aristóteles. También conocido como Gil de Roma. Pertenece a la orden de los ermitaños de San Agustín. Estudió en París, donde fue alumno de Santo Tomás de Aquino. Las doctrinas de Egidio Romano dieron lugar a la escuela egidiana, que aceptaba la filosofía aristotélico-tomista, pero con influencias de Proclo y de San Agustín. Polemizó contra Enrique de Gante y contra la teoría de la pluralidad de las formas, radicalizando la teoría de la unidad sostenida por Santo Tomás. Murió en 1316.

EKIUS (ECKIUS), LEONARDO. Nació en 1480 y murió en 1550. Fue un eminente jurisconsulto alemán y consejero de Carlos V.

ENRIQUE DE GANTE. Nació en 1217. Conocido como doctor solemnis. Enseñó en la Universidad de París y colaboró con Esteban Tempier en la condenación del averroísmo en 1277. Durante mucho tiempo la historiografía contemporánea lo consideró un autor sin importancia, pero se descubrió posteriormente que sus doctrinas influyeron en autores como Duns Scotus. Mantuvo polémicas con Egidio Romano, defendiendo la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales frente a la unidad tomista. Murió en 1293.

ERASMO, DESIDERIO. Nació en Rotterdam (Holanda) el 28 de octubre de 1467. Permaneció un año en Londres (1498-1499). Viajó a Cambridge y

Oxford, donde se contactó con los humanistas más notables de su tiempo, como Tomás Moro. En 1506 estuvo en Turín, cuya universidad le confirió el título de doctor en teología. Murió en Basilea el 11 de julio de 1536. Su producción literaria es muy extensa, así como sus traducciones. En Venecia, Aldo Manucio imprimió sus adagios con el título: *Adagiorum collectamen* (Chiliades), cuya primera edición apareció en 1500. Sus obras completas las publicó el Beato Rhenanus en Basilea (1540-1541). Entre las mejores ediciones figura la de Clericus: *Opera omnia emendatiora et auctiora* (Leiden, 1703).

ESCOTO DUNS, JUAN. Doctor Sutil. Teólogo y filósofo inglés. Nació en la aldea de Duns (Escocia), de donde le proviene su sobrenombre. Comenzó sus estudios en Oxford. No se conoce la fecha de su ingreso en la orden Franciscana, donde se distinguió por su virtud y por su ciencia; llegó a ser el verdadero tipo medieval del asceta dedicado al estudio y a la contemplación de las cosas divinas. Fue adversario de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Sus obras: *Comentario del Libro de las Sentencias* y *De primo principio*. Murió en Colonia (Alemania) en 1308.

ESTOBEO, JUAN. Compilador griego del siglo IV. Su nombre ha hecho suponer que había nacido en Stobi (Macedonia). Para impartir a su hijo una instrucción vasta, reunió un número considerable de pasajes de historia, ciencias naturales y filosofía de los autores antiguos, obra que ha llegado a nosotros fragmentariamente. Gracias a Focio conocemos el contenido íntegro de la misma, dividida en dos partes y cuyo título común es: *Colección de trozos selectos, apotegmas y preceptos*.

ESTRABÓN. Amaseia (63 a.C.-21 a.C). Entre los geógrafos más importantes de la época romana encontramos al griego Estrabón. Aficionado a los viajes, recorrió la mayor parte de las regiones orientales del Imperio. Durante su larga estancia en Roma escribió su *Geografía*, donde describe de manera pormenorizada las costumbres, gentes, instituciones y anécdotas de las tierras europeas, desde Irlanda hasta el Cáucaso. Sus Memorias históricas se han perdido.

EURÍPIDES. Nació en Salamina hacia el año 484 a. C. Recibió una sólida formación filosófica y conoció la doctrina de los sofistas. Se cree que también haya sido amigo de Sócrates. Fue acusado de escepticismo y de falta de respeto a los dioses. Profundo conocedor del alma humana, Eurípides aportó a la tragedia griega una notable penetración psicológica y un renovado sentido de los valores dramáticos. Su producción alcanzó 92 títulos, de los que sólo se conocen 19 en la actualidad. Murió en Pella (Macedonia), hacia el año 406 a. C.

EVARISTO, SAN. Quinto Papa de la Iglesia. A lo largo de los nueve años y tres meses que duró su pontificado, fue muy importante su actividad pastoral y organizativa, sobre todo si tenemos en cuenta que le tocó dirigir la Iglesia cuando más arreció la persecución de Trajano. Perfeccionó el ritual de la celebración del matrimonio y dispuso que debía celebrarse siempre solemnemente y ante la asamblea de los fieles, con la asistencia del sacerdote y con su bendición. Se cree que su martirio tuvo lugar el año 108.

FELINO, SANDEO. Nació en 1444. Canonista, canónigo de Ferrara. Autor, entre otras obras, de *Comentarios al Liber Extra* (Venecia, 1497),

Commentaria in Decretales (Lyon, 1542) y *Super proemium Decretalium* (Venecia, 1589) y *De constitutionibus, De iudiciis, De exceptionibus*. Murió en 1503.

FIGINO, MARSILIO. Nació cerca de Florencia en 1433. Se formó en medicina y filosofía y fue ordenado sacerdote en 1473; llegó a ser canónigo de la catedral de Florencia. Se dedicó a la traducción y al comentario de la obra de Platón, de Plotino y de otros neoplatónicos. Fue protegido por Cosme de Médicis, quien le regaló una villa a las afueras de la ciudad. Su principal obra es la *Theologia Platonica* (1482), en la que estudia la infinitud del alma humana, inspirándose directamente en la doctrina de Santo Tomás. Falleció en 1499.

GABRIEL, BIEL. Nació en 1425. Estudió en Heidelberg y en Erfurt. Fundador de la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Comentarista de Guillermo de Ockham y autor del *Epitome et collectorium ex Occamo super quattuor libros Sententiarum*, obra que influiría en Martín Lutero y en los teólogos (llamados gabrielistas) de las universidades de Erfurt y de Wittenberg. Murió en 1495.

GARCÍA, FORTUNIO. Nació en Bermeo (España) en el año 1494. Estudió en Salamanca. Cuando apenas contaba 15 años de edad y con estudios de bellas artes, filosofía y derecho, ingresó en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Fue invitado a ocupar una cátedra en la Universidad de Pisa (petición que rechazó). El mismo Papa León X quiso fijarle su residencia en Roma. Durante su estancia en Italia escribió más de 1.200 tesis y numerosas obras de

derecho. Se le llamó *Vir christianissimus et doctissimus* y se le confió la educación del entonces Príncipe Felipe, luego Felipe II. Murió en el año 1543.

GELIO, AULO. Senador romano que vivió en el siglo ii d.C. fue autor de las *Noctes atticae* en 21 libros, obra de gran interés para las noticias sobre la vida social y jurídica de Roma. Es una fuente válida por la precisión de los datos referidos.

GERARDUS, PETRUS. Jurista italiano del siglo XVI. Nativo de Pietrasanta. Su obra citada por Alonso de la Vera Cruz se titula: *Subtilia et perutilia singularia. i. v. professoris do. Petri Gerardi de Petrasancta. (Mediolani: impressa diligentissime per Ioannem Angelum Scinzenzeler: impensis Ioan. Iacobi et fratrum de Lignano, 1519 die XX Maij).*

GERSON (JUAN LE CHARLIER DE). Teólogo francés, llamado *doctor christianissimus* por los teólogos y *doctor consolatorius* por los místicos. El 14 de diciembre de 1363 nace en Gerson, aldea de la diócesis de Reims. En París tuvo por maestro a Pedro de Ailly, a quien dedicó su libro titulado *De vita spirituali animae*. A éste sucedió en 1395 como canciller de la Universidad de París, donde reformó los estudios promoviendo un cierto enfoque místico de la teología, que debía ser una ciencia de la experiencia íntima, basada en un fondo de hechos psicológicos y religiosos, ciencia apoyada por la lógica.

En el Concilio de Constanza (1415) la influencia de Gerson fue considerable. Trabajó para extinguir el gran cisma de Occidente. Su notable tratado *Sententia de modo se habendi tempore schismatis* es un libro lleno de proposiciones prácticas de gran solidez doctrinal.

En un monasterio de los Celestinos de Lyon pasó los diez últimos años de su vida, dedicado a los ejercicios de piedad y a la pastoral sacerdotal, componiendo diversos tratados de ascética y mística, entre otros el famoso libro *De parvulis ad Christum trahendis*, que es un tratado para la instrucción religiosa de los niños. Decía que la reforma debía empezar por ellos. Muere en Lyon el 12 de julio de 1429.

GILARDUS, PAULUS. Canonista citado en el *Speculum coniugiorum* a propósito del impedimento del vínculo. Se le atribuye un tratado *De poenis*.

GLOSSATOR. Escuela de los Glosadores o Comentaristas. También llamada Escuela de Bolonia o de los jurisconsultos boloñeses, ya que en esta universidad apareció y se desarrolló la escuela de los Glosadores, que reúne a los jurisconsultos que florecieron desde el siglo XI hasta la segunda mitad del XIII y que usaron las glosas como técnica de expresión de sus pensamientos.

GRACIANO. Monje italiano del siglo XIII, autor del *Decretum* que es una de las colecciones de derecho canónico más importantes. Nació en Chiusi (Toscana) en fecha desconocida, ignorándose también la fecha y lugar de su muerte. Enseñó teología (sacra pagina) en la Universidad de Bolonia, durante la primera mitad del siglo XII, donde aparece su Decreto, que es una recopilación de aquello que el autor consideró aprovechable en el derecho canónico de los primeros once siglos de la historia de la Iglesia. Pese a que este *Decretum* fue siempre una colección canónica privada, sin que ninguna autoridad eclesiástica le confiriera carácter de texto oficial, tuvo enorme aceptación en la enseñanza y en el foro. Durante siglos, los canonistas le dedicaron infinidad de comentarios,

cuyos autores se conocen con el sobrenombre de decretistas. El Decreto, junto con las colecciones de las Decretales del siglo XIII-XIV, constituirá el núcleo principal del ordenamiento jurídico de la Iglesia hasta el año 1918. Su característica de unidad interna y de homogeneidad se refleja ya en su primitivo título: *Concordia discordantium canonum*. De la gran aceptación del Decreto dan testimonio las 44 ediciones anteriores al 1500 (incunables) y las 164 posteriores a esa fecha, aparte de los 600 manuscritos que todavía se conservan.

Decretum Gratiani (Corpus iuris canonici). <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>

GREGORIO IX. Ugolino, conde de Segni. Nació en Anagni, (1170). Elegido Papa (1227). Murió en Roma (1241). Editó las Decretales.

Desde que Graciano compuso hacia 1140 su llamado *Decretum* (que constituía una compilación del Derecho de la Iglesia entonces vigente), se sentía cada vez más la necesidad de reunir las Decretales pontificias promulgadas posteriormente. Gregorio XI encargó en 1230 al dominico español, Raimundo de Peñafort, que compilase sistemáticamente las Decretales aparecidas desde Graciano hasta aquel tiempo. Raimundo terminó su obra en tres años. El Papa la envió, en 1234, a las Universidades de París y Bolonia, ordenando que en adelante tal colección fuera la única autorizada en las escuelas y en los tribunales. Por otra parte, el Papa prohibió formar nuevas colecciones de leyes sin autorización especial de la Santa Sede.

Gregorius IX: Decretalium compilatio. <http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/>

GREGORIO DE RIMINI. Desde 1357 fue Superior General de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. Durante el decenio 1340-1350 comentó en París

las sentencias de Pedro Lombardo. La ecléctica obra de Gregorio de Rimini ha provocado que los estudiosos no sepan si considerarlo como occamista, luterano o agustiniano. Gregorio de Rimini adoptó la doctrina de la experiencia sensible de Guillermo de Ockham y de la experiencia inteligible de San Agustín. Sus obras más conocidas son: *Super primum et secundum Sententiarum*; *De imprestantiis venetorum et de usura*. Murió en 1358.

GREGORIO NISENO, SAN. Gregorio de Nisa nació en torno al año 335. Tras ejercer algún tiempo como profesor de retórica, optó por la vida monástica, retirándose en un monasterio del Ponto. En 371 fue consagrado obispo de Nisa. Fracasó en su cometido a causa de su poca firmeza en el trato con la gente y de su escasa habilidad política. Además, por su impericia administrativa, algunos adversarios lo acusaron de malversación. En el año 376 fue depuesto, mientras se hallaba ausente. Dos años después regresó a su diócesis. En 379 asistió al Sínodo de Antioquía. En 380 fue elegido Obispo de Sebaste, función que sólo desempeñó durante algunos meses. En el año 381 participó en el Concilio de Constantinopla. La mayoría de las obras de Gregorio de Nisa están dirigidas contra los herejes (Eunomio, Apolinar, Ablabio, los Macedonianos, los Astrólogos, etc.). También redactó obras exegéticas, homiléticas y ascéticas, así como discursos, sermones y cartas pastorales. Murió en 385.

GUIDO, CARMELITA. Guido Terreni nació en Pisa en 1260. Se hizo carmelita en 1290 y enseñó teología en París hasta 1318, cuando fue hecho Superior General de la Orden Carmelita. Fue consejero del Papa Juan XXII. Fue nombrado obispo de Mallorca (1321) y de Elne (1332). Dejó un gran número de

trabajos de derecho canónico, como el *Expositorium Decreti*, que es un compendio del texto de Graciano, para el uso de los teólogos.

GUIDO DE BAISIO. Véase Archidiácono.

GUILLERMO DE AUXERRE. El Altissiodoreense. Nació en Auxerre en 1140. Arcediano de Beauvais y maestro en París. Su obra principal es una *Summa super IV Libros Sententiarum*, llamada *Summa Aurea*, de gran aceptación en la primera mitad del siglo XIII. Su competencia en filosofía peripatética era tal que formó parte en 1231 de la comisión nombrada por Gregorio IX para corregir las obras de Aristóteles, pero la muerte lo sorprendió en noviembre del mismo año.

HESÍODO. Nació en Ascra (Beocia) entre los siglos VIII y VII a.C. Vivió en la hacienda de su padre, mercader de Asia Menor. Sus obras: La Teogonía, un poema de 1022 hexámetros, que consiste en la primera sistematización orgánica del patrimonio mitológico de su tiempo; *Las obras y los días*, un poema en 828 hexámetros que recopila normas de agricultura, de navegación y de convivencia civil.

HILARIO DE POITIERS, SAN. Nació en Poitiers, Francia, a principios del siglo IV. Fue elegido obispo de su ciudad natal en el año 350. Luchó contra la herejía arriana. Escribió varias obras, llenas de sabiduría y doctrina. Entre otros temas trató sobre la unidad de las Tres Personas y la Encarnación del Verbo. Sus esfuerzos ayudaron a consolidar la fe católica y la sana interpretación de las Sagradas Escrituras. Los seguidores de Arrio lograron que el emperador Constancio, también arriano, desterrase a Hilario a Frigia, provincia romana de

Asia. Desde el destierro envió a Occidente su tratado de los Sínodos y los doce libros del *De Trinitate*, que se considera su mejor obra. Murió el 13 de enero del año 368.

HOLKOT, ROBERTUS. Teólogo dominico inglés. Enseñó teología en Oxford. Sus obras: *Super sapientiam; Quaestiones super quattuor libros Sententiarum; Quaedam conferentiae; De imputabilitate peccati quaestio longa; Determinationes quarundam aliarum quaestionum*. Murió en Northampton en 1349.

HORMISDAS, SAN. Fue elegido Papa en el año 514. Tuvo que dedicar toda su actividad al problema delicado y complejo de la situación que había producido en Oriente el cisma provocado por Acacio de Constantinopla, jefe de la corriente de los monofisitas. A San Hormisdas pertenece el honor de haber acabado con el cisma mediante la confesión de fe que lleva su nombre: “*La Fórmula de Hormisdas*”. Este documento, citado todavía por el Concilio Vaticano I, es una de las pruebas más sólidas de la autoridad que se atribuía al Papa en los seis primeros siglos. Sabemos que San Hormisdas fue un hombre inteligente, hábil y amante de la paz. En sus últimos años tuvo el consuelo de ver cesar en África la persecución de los vándalos.

HUGUCIO DE PISA, Canonista italiano, considerado como el más famoso decretista. Nació en Pisa en la primera mitad del s. XII. Murió el 30 abril de 1210, como obispo de Ferrara. Estudió en Bolonia, donde enseñó, contando entre sus alumnos al futuro papa Inocencio III. En el *Corpus Iuris Canonici* hay varias decretales surgidas a petición de Hugucio (Cf. 1.29.34, 3.41.8, 4.19.7,

5.39.43 y 3.43.3). Sus obras de Derecho canónico son: *Summa super Decreta* y la *Summa super corpore decretorum*. Fueron publicadas, en su núcleo inicial, entre 1188 y 1190.

IMOLA, ALESSANDRO DE. Nació en 1424. Discípulo de Paolo de Castro. Enseñó en Pavía, Bolonia, Ferrara y Padua. Comentó el *Corpus Justinianum* y las *Decretalia* de Gregorio IX. Recopiló una monumental serie de *consilia*. Murió en 1477.

IMOLA, JUAN DE. Giovanni Niccoletti. Nació en 1372. Estudió derecho en Bolonia y tuvo como maestros a Franciso Ramponi y a Juan de Lignano. Se doctoró en 1397 y fue profesor *in utroque iure*. Fue nombrado docente en la Universidad de Padua (1400-1402). Pasó a Ferrara (1402-1407) y a Siena (1408-1409). Regresó a Bolonia donde enseñó hasta 1430 y donde murió en 1436.

INOCENCIO III. Lotario, hijo de Trasimondo, Conde de Segni. Nació en Anagni en 1160. Estudió en la Universidad de París, en donde fue discípulo de Pedro de Corbeil. Pasó luego a completar sus estudios en la Universidad de Bolonia. En 1198 murió el Papa Celestino III. Se reunieron los cardenales y por unanimidad de votos eligieron Papa al Cardenal Lotario, quien contaba sólo 37 años de edad. Lotario tomó el nombre de Inocencio III. Su pontificado de 18 años es el más brillante de toda la Edad Media. En 1215 Inocencio III presidió el XII Concilio Ecuménico, IV de Letrán, al cual concurrieron 412 obispos y muchos príncipes y embajadores seculares. El resultado fue la codificación de la

legislación existente y la proclamación de los principios de la reforma eclesiástica.

INOCENCIO V. Pedro de Tarantasia. Al tomar el hábito dominico, Alberto de Falkenberg cambió su nombre por el de Pedro de Tarantasia. Doctor en teología. Fue provincial, Arzobispo de Lyon (1273), Cardenal de Ostia (1275) y Papa con el nombre de Inocencio V. Autor de varias obras exegéticas y de cuatro tratados filosóficos: *De unitate formae. De materia coeli. De aeternitate mundi. De intellectu et voluntate*. Sigue la antigua escolástica, sin mostrarse hostil contra el tomismo naciente. Murió en 1276.

IOANNES ARBOREUS (JUAN ARBÓREO). Filósofo del siglo XVI. Además de una muy citada Teosofía, se le atribuye un manual de lógica cuyo título es *Utilia admodum ad praedicamenta Aristotelis scholia* (París, 1528).

IOANNES IGNEUS. Juan Feu nació en Orleáns en 1477. Fue nombrado senador de Milán por Luis XII. En 1512 llegó a ser consejero del Parlamento de Rouen y, en 1525, segundo presidente del mismo tribunal, cargo que conservó por el resto de su vida. Murió en noviembre de 1549.

ISIDORO CLARIO. *Fulginas*. Teólogo y filósofo. Participó en el Concilio de Trento. Su verdadero nombre es Taddeo Cucchi, y su apodo humanístico deriva del lugar de su nacimiento (Chiari, Brescia, 1495). Fue abad de Pontida y de Cesena. Llegó a ser obispo de Foligno (*Fulginate*), donde murió en 1555.

ISIDORO DE SEVILLA, SAN. Nació en el año 556. San Isidoro ocupó el cargo de obispo de Sevilla. Poseía la mejor biblioteca de toda España y escribió varios libros, entre ellos el más famoso fue *Las etimologías*, el primer diccionario

que se hizo en Europa. También escribió La historia de los visigodos y biografías de hombres ilustres. Muchos historiadores y teólogos consideran al santo como un puente entre la Edad Antigua y la Edad Media que estaba empezando. Su influencia fue muy grande en toda Europa y principalmente en España. Se preocupaba mucho por la formación del clero y, por esto, se encargó de que en cada diócesis hubiera un colegio para preparar a los futuros sacerdotes, lo cual fue como una preparación a los seminarios que siglos más tarde se iban a fundar en todas partes. Murió el 4 de abril del año 636.

JACOBATIUS, DOMINICUS. De Jacobatiis. Nació en Roma. Entró al servicio de la Curia Romana desde el año 1485. Auditor de la Romana Rota (1493). Llegó a ser obispo de Lucera. Fue elegido Cardenal (1517). Murió en el año 1527. Sus obras: *De computatione dotis in legitima*; *Tractatus de concilio* (Roma, 1538); *Tractatus universi iuris* (Venecia, 1584)

JACOBO DE BELVISO. Nació en Bolonia en 1270. Docente en Bolonia, en Padua, Siena y Perugia, en Nápoles (donde fue consejero de Carlos II y juez de la Gran Corte) y finalmente en Bolonia (1321). Vivió y trabajó también en Francia. Sus obras principales son: *Comentarios a las Auténticas* (Lyon, 1511); *Libri feudorum* (Colonia, 1563); *Practicas criminales* (Lyon, 1515). Murió en 1335.

JACOBO DE FORLÍ. Profesor de medicina y después de filosofía natural en Padua (1475). Sus obras: *Super I. librum canonis Avicennae* (Pavía, 1488); *Expositio super aphorismos Hippocratis* (Venecia, 1490); *Super librum I.II.III. tegni Galeni* (1488).

JENOFONTE. Historiador y filósofo griego. Nació en Atenas el año 430 a. C. Participó activamente en la vida política de su ciudad natal durante el gobierno de los Treinta Tiranos. La victoria demócrata provocó su destierro. Participó y narró la expedición de Ciro en su famosa obra titulada *Anábasis*. Murió en Corinto hacia el año 355.

JERÓNIMO, SAN. Nació en 331. San Jerónimo se educó en Roma, donde se convirtió al cristianismo al contemplar los martirios sufridos por los creyentes y al visitar las catacumbas donde debían esconderse. Se trasladó a Constantinopla para conocer más de cerca el monaquismo. A su regreso aceptó el cargo de secretario personal del Papa Dámaso. De nuevo, regresó a Oriente para fundar un convento en Belén. Fue en este lugar donde tradujo la Biblia al latín, traducción conocida como la Vulgata. Su facilidad para la oratoria aparece en la mayoría de las controversias teológicas que se produjeron durante el siglo IV. Murió en 420.

JERSON DE MAINO. Nació en Milán en 1435. Fue profesor de filosofía en Pavía, Padua y Pisa. Entre otras obras escribió *De actionibus lectura praeclarissima* (Venecia, 1525); *In primam Digesti veteris partem commentaria* (Lyon, 1530). Murió en 1519.

JUAN XXII. Jacobo Duese. Nació en Cahors (Francia) en 1245. Fue elegido y coronado Papa en Lyon después de dos años de sede vacante (governaba el antipapa Nicolás V) y se estableció en Aviñón (1316). Organizó el sistema curial y fiscal del pontificado aviñonés. Trató de anexar también Italia del norte, pero encontró la oposición de los laicistas, como Marsilio de Padua, y de

los místicos del grupo de los Hermanitos. Hizo compilar y comentar las Decretales reunidas por su antecesor Clemente V y les dio el nombre de Clementinas. Murió en el año 1334.

JUAN RAULIN (1443-1515), benedictino; Doctor de la Sorbona y predicador; toma el hábito en Cluny; reformador de los monasterios de la Orden. Comentó la *Logica* de Aristóteles. Sus obras completas fueron editadas en Amberes (1612), en 6 volúmenes.

JUSTINIANO I. Emperador bizantino (527-565). Nació en *Tauresium de Hiliria (actual Serbia)* hacia el año 483. Durante el gobierno de Anastasio fue llamado a Constantinopla por su tío (el futuro emperador Justino I), donde recibió esmerada educación y alcanzó los más elevados cargos del Estado. En 521 obtuvo el consulado, que desempeñó con singular brillantez, hasta que su tío lo adoptó por hijo y lo asoció al imperio, llegando a ser sucesor suyo a su muerte (527). A su lado desempeñó un importante papel su esposa Teodora, que antes había sido una artista de teatro conocida por su vida licenciosa, pero que con su habilidad y energía ejerció gran influencia en el ánimo del emperador. Justiniano I es famoso por las obras jurídicas que hizo compilar: el Digesto, las Instituciones, las Novelas y los Códigos. Muere en el año 565.

LACTANCIO. Lactantius Caecilius Firmianus. Escritor cristiano de principios del siglo IV. Fue discípulo de Arnobio en Lica de Numidia. Pasó a Nicomedia llamado por el emperador Diocleciano para que enseñara letras humanas. No se sabe cuándo se convirtió al cristianismo, pero sabemos que al estallar la persecución en 303 era ya cristiano. Se conservan de él varios

escritos de carácter apologético. Su obra más famosa es el *De opificio Dei*, que es un estudio acerca de las maravillas que el hombre encierra en el cuerpo y en el espíritu. La finalidad de este trabajo es dar a conocer la perfección del Artífice supremo, mediante las maravillas del artefacto. La obra monumental de Lactancio se titula *Divinarum institutionum libri VII*.

LAPO, JUAN. Johannes Lopus Castilioneus. Florentino. Estudió filosofía y derecho en Bolonia. Tuvo como maestros a Juan Calderino, al Abad Lapo y a Juan de Lignano. Se doctoró en Florencia. Dio clases particulares de derecho. Fue nombrado profesor en la Facultad de Florencia (1367-1378) y ocupó cargos públicos en el gobierno de la ciudad. Expulsado por los florentinos, obtuvo la cátedra de derecho en la Universidad de Padua (1379). Murió dos años después en la ciudad de Roma.

LEDESMA, MARTÍN. Teólogo dominico. Nació en Coimbra en 1509. Estudió en la Universidad de Salamanca, donde llegó a ser maestro de teología. Llamado por el Rey de Portugal Juan III, enseñó durante 30 años en la Universidad de Coimbra (1541-1571). Su obra más conocida es *Commentaria in quartum sententiarum, vol. I* (Coimbra, 1555), *vol. II* (Coimbra, 1560). Murió en 1574.

LEÓN X. Juan de Medici, hijo de Lorenzo de Medici. Nació en Florencia el 11 de diciembre de 1475. Cuando contaba 13 años fue nombrado cardenal y a los 37 fue elegido Papa. En el año 1516 fortaleció las relaciones con Francia mediante un concordato. El rey llegó a tener el poder en el nombramiento de obispos y otros altos cargos eclesiásticos, a pesar del teórico poder del veto

papal. Gracias a León X, el papado se convirtió en la fuerza política dominante de Italia. El V Concilio de Letrán se concluyó (1517) durante su pontificado. Condenó las herejías luteranas y excomulgó a Lutero y a sus partidarios en 1520. Falleció en Roma el 1 de diciembre de 1521.

LICURGO. Mítico legislador espartano (hacia los siglos xi y ix a.C.). A él se le atribuye la redacción de la Constitución de la antigua Esparta. Según la tradición, era el autor del código de costumbres que constituían las leyes tradicionales de los espartanos.

LOAZES, FERNANDO DE. Nació en Orihuela (España) en 1497. Estudió derecho en Bolonia. Se doctoró *in utroque iure* en la Universidad de Pavía. En su ciudad natal funda el Colegio de Predicadores, futura Universidad de Orihuela. Arzobispo de Tarragona. Patriarca de Antioquía. Arzobispo de Valencia, donde falleció en 1568. Sus obras: *Tractatus in causa matrimonii serenissimorum dominorum Henrici et Catherinae Angliae Regum* (Barcelona, 1531). *Tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione* (Valencia, 1525).

LOMBARDO, PEDRO. Maestro de las Sentencias (el Maestro). Teólogo. Nació en Novara (Italia) en 1100 y murió en 1164. Estudió primero en Bolonia y después en Reims. En el siglo XII se sentía la necesidad de una obra que reuniera y sistematizara los resultados de los trabajos culturales y de las disquisiciones hechas hasta entonces sobre la doctrina cristiana. Por ello, Pedro Lombardo escribió *Los cuatro libros de las Sentencias*. De ahí que lo conocieran como el Maestro de las Sentencias o simplemente como el Maestro.

LUCANO, MARCO ANNEO. Poeta épico romano, el más grande después de Virgilio. Nació en Córdoba el año 39. Pertenecía a la ilustre familia de los Sénecas y era hijo de Anneo Mela, nieto de Séneca el retórico y sobrino de Séneca el filósofo. En edad muy temprana fue llevado a Roma, donde se educó teniendo por maestros al gramático Remio Palemón, al retórico Virgilio Flavio y al filósofo estoico Anneo Cornuto, en cuya escuela tuvo por discípulo al poeta Persio. Aunque sólo contaba 26 años, había compuesto un gran número de poemas de diversos géneros, de los cuales sólo conocemos algunos títulos: *El incendio de Troya, El catálogo de las heroínas, La lira de Héctor, Orfeo, Las saturnales, Las selvas, La Farsalia* y una tragedia titulada *Medea*. Murió en el año 65.

LUGO, JUAN BERNARDO DE. Obispo de Sevilla (finales del siglo xv). En Salamanca había sido profesor de letras y lenguas muertas. Participó en el Concilio de Trento. Pasó 13 años en América. Entre sus obras encontramos: *Práctica criminal; Reglas de derecho; Antídoto contra la desesperación; Instrucción de prelados; Comentarios al libro de Isaías*. Murió en 1556.

LUTERO, MARTÍN. Nació el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, Sajonia-Turingia, Alemania. Hijo de un minero que prosperó y llegó a ser consejero en la ciudad de Mansfeld. Aquí Lutero creció en un ambiente piadoso y de estricta disciplina. Tras estudiar en Magdeburgo y en Eisenach ingresó en la Universidad de Erfurt, donde se graduó como bachiller en artes en 1505. Decidió entonces seguir la vida religiosa y solicitó su admisión en la Orden de los Agustinos de Erfurt.

El convento de Erfurt seguía una estricta regla agustiniana y en ella se formó Lutero mientras se preparaba para su ordenación sacerdotal, que tuvo lugar en 1507. Posteriormente prosiguió su formación en la Universidad de Wittenberg y se ganó la confianza del vicario de los agustinos en Alemania, J. Staupitz, que lo envió a Roma como delegado suyo. En ese viaje comenzó Lutero a tomar conciencia del relajamiento de las costumbres en la curia romana. Tras doctorarse en teología en Wittenberg en 1512, dedicó los años siguientes a sus actividades pastorales y a la enseñanza de la teología, al tiempo que maduraba su doctrina sobre la justificación por la fe, eje del luteranismo.

La ruptura con la jerarquía católica se inició en 1517. Indignado por los abusos en la venta de indulgencias (que mediante el pago de dinero permitían la conmutación parcial de las penitencias), Lutero clavó un escrito en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg en el que formulaba 95 tesis contra el sistema de las indulgencias. El escrito tuvo resonancia en una Alemania en la que varios de sus príncipes mantenían tensas relaciones con Roma y con el emperador. El éxito alentó la actitud de Lutero, que en 1518, apoyado por su íntimo colaborador Philipp Melanchton, dirigió al Papa un memorial en el que sostenía que las indulgencias no habían sido instituidas por Cristo, sino por el papado. Ese mismo año, León X lo llamó a Roma, bajo la acusación de herejía, pero Lutero se negó a retractarse de sus tesis que, poco más tarde, constituyeron la base del luteranismo y el inicio de la Reforma: *An den christlichen Adel deutscher Nation* (A la nobleza cristiana de la nación alemana). *De captivitate Babilonica ecclesiae praeludium* (La cautividad babilónica), escrito

en latín y dirigido a clérigos e intelectuales y *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (La libertad del cristianismo).

En 1521 se negó de nuevo a retractarse ante la Dieta de Worms y este mismo año fue excomulgado.

En 1534 apareció la traducción completa de la Biblia al alemán, que, junto a las colecciones de himnos y salmos del propio Lutero, desempeñó un papel sustantivo en la fijación de la lengua alemana. Falleció en su ciudad natal el 8 de febrero de 1546.

MACROBIO. Escritor y gramático latino del siglo IV. Compuso el diálogo titulado *Las saturnales*, en el cual Virgilio comenta *El sueño de Escipión*, fragmento del *De republica* de Cicerón. Es también autor de: *Sobre las diferencias y semejanzas del griego y del latín*, única obra conservada de gramática comparada de la antigüedad.

MADRIGAL DE RIVERA, ALONSO DE. (1400-1455). *El Abulense; El Tostado*. Estudió teología, filosofía y derecho en Salamanca y fue Rector del Colegio Salmantino de San Bartolomé. Asistió al Concilio de Basilea. Ingresó en la Orden Cartuja (1444). En el año 1449 fue nombrado obispo de Ávila. De su obra en latín destacan los 21 tomos de comentarios a los libros históricos de la Biblia, el tratado *De la óptima política* y el *Libro de paradojas*. En castellano escribió, entre otras obras, los comentarios sobre Eusebio (1506); el Confesional (1512) y una importante adaptación comentada de la Medea de Séneca.

MAIOR (MAIR), JUAN. Juan (John) Mayr y también Hardligtonus Scotus. Teólogo escocés, como dice su sobrenombre. Nació cerca de Hardlington en

1470. Estudió en Oxford y en Cambridge y después en la Universidad y en el Colegio de Santa Bárbara de París. En 1494 era Magister Artium. Para doctorarse en teología estudió en el Colegio de Monteagudo. Su magisterio se desarrolló durante muchos años en París. En 1518 pasó a Glasgow, continuando sus lecciones hasta 1523. Aquí formó parte de la Dirección de los Estudios en la Universidad de Saint Andrew, impartiendo además una cátedra de teología. En 1525 volvió a enseñar en París. Hacia 1530 pasó a Escocia, donde murió en 1550.

MARSILI, HIPÓLITO. Nació en Bolonia en 1450. Aquí enseñó derecho desde el año 1482 hasta el 1524 y ocupó varios cargos públicos. Su obra comprende un *Repertorium*, los *Comentarios al Digesto y al Código*, las *Repeticiones*, la *Practica causarum criminalium* y los *Singularia*. Precisamente estas prácticas lo ponen entre los mejores criminalistas de su época. Murió en 1529.

MARSILIO DE PADUA. Nació en Padua en 1275. Rector de la Universidad de París. Cuando estalló el conflicto entre Juan XXII y Luis IV de Baviera, tomó partido por el emperador y compuso en su honor el *Defensor pacis*, donde ataca las pretensiones pontificias en el dominio temporal. Fue vicario general de Roma durante el pontificado del antipapa Nicolás V. Murió excomulgado en Munich en el año 1343.

MARTÍN, MAESTRO DE MAESTROS. Influyente personalidad en el desarrollo de la filosofía y de la teología en la Edad Media. Era profesor de teología en París. Los investigadores de la historia de la filosofía de aquella

época señalan manuscritos de este autor en la Biblioteca de Troyes, con el título: *Magistri Martini sententiae et quaestiones ex multis et diversis authenticis in unum collectae et congruis distinctionibus ordinatae*, y otro en la Biblioteca Nacional de París: *Quaestiones theologiae secundum Magistrum Martinum*.

MATEO DE LOS AFLIGIDOS. Jurista de Nápoles, Italia (1430-1510). Bajo el reinado de Fernando I fue nombrado Consejero de Estado y luego promovido a Presidente de la Cámara Real. Célebres son sus comentarios a las constituciones de Sicilia y de Nápoles. Su vasta obra literaria comprende muchas *lecturae* y *tractatus*.

MEDINA, MIGUEL DE. Teólogo español. Nació en Belalcázar (Córdoba) y murió en Toledo hacia 1580. Entró en la Orden de San Francisco. Fue muy versado en historia y en lenguas orientales. Fue discípulo del teólogo Alonso de Castro y, como él, escotista. Entre sus obras figuran: *Apologia Joannis Feri in qua septem et sexaginta loca commentariorum in Joannem quae antea Dominicus Soto segoviensis lutherana traduxerat ex Sancta Scriptura Sanctorumque doctrina restituuntur* (Alcalá de Henares, 1558). *De sacrorum hominum continentia libri V* (Venecia, 1568), obra escrita por mandato del comisario general Francisco Guzmán y a instancia de varios obispos que asistieron al Concilio de Trento.

MENANDRO. Poeta cómico griego llamado *El astro de la comedia nueva*. Nació en Atenas hacia el año 340 a. C. y murió en la misma ciudad hacia el año 292 a.C. Hijo de Diofites de Kefisia. Recibió las primeras lecciones de su tío, el poeta Alejo. En filosofía aceptó las doctrinas de Teofrasto y de Epicuro.

MISIÓN (MUSONIO) RUFO (CAYO). Filósofo romano del primer siglo de la era cristiana. Era hijo de un caballero llamado Captón. Nació en Bolsena (Etruria) en los últimos años del reinado de Augusto. Probablemente es el mismo a quien Plinio el Joven señala con el nombre de Cayo Musonio. Así como su contemporáneo Séneca, fue víctima de las iras del emperador Nerón, quien lo envolvió en la conspiración de Pisón y lo desterró a Gyara (hacia el año 65). Filóstrato nos lo presenta ocupado en los trabajos de apertura del istmo de Corinto. Muerto el emperador, volvió a Roma en tiempo de Galba y se dedicó a los negocios públicos, con el fin de apaciguar las discordias entre los partidarios de Vitelio y de Antonio. El emperador Vespasiano lo tenía en gran estima y le concedió el privilegio de permanecer en la capital a pesar del edicto de expulsión de los filósofos. Se ignora la fecha de su muerte, aunque se sabe que debió ocurrir antes del Imperio de Trajano. Poleón, su discípulo, escribió unas Memorias de su maestro.

MONALDO DI CAPODISTRIA. Beato franciscano. Nació en el siglo XIII en la ciudad de Pirano (Italia). Fue jurista en la ciudad de Capodistria, antes de ingresar en la Orden de los Franciscanos. Fue padre provincial en Dalmacia (1240-1260). Se dedicó también a los estudios de teología y escribió algunos comentarios a la Biblia y muchos sermones. La obra más importante es la *Summa iuris canonici*, denominada *Summa Monaldina*. Gracias a esta obra, que se difundió en toda Europa, Monaldo puede ser considerado el más importante jurista franciscano del siglo XIII. Murió en Capodistria en 1280.

MONTÚFAR, ALONSO DE. Religioso dominico español. Segundo arzobispo de México. Continuó la tarea de su predecesor, el franciscano Fray Juan de Zumárraga, en la organización de la naciente iglesia en México y como defensor de los indígenas mexicanos. El arzobispo Montúfar nació en Loja (Granada, España) en 1489. Siendo muy joven entró en el convento dominico de Santa Cruz de Granada. Recibió el hábito y estudió latín, filosofía y teología. Fue elegido prior. Carlos V decidió nombrarlo sucesor de Zumárraga. Al poco tiempo de llegar a la Nueva España, el arzobispo Montúfar convocó a un Concilio Provincial (1555) con el fin de corregir el desorden que había cundido en la joven Iglesia tras la muerte del primer arzobispo. En este Primer Concilio Provincial Mexicano, Alonso Montúfar exige para los indios algunos derechos, como establecer más hospitales, permitirles casarse de acuerdo con su voluntad, etc.

En 1565, convocó el Segundo Concilio Provincial Mexicano para implantar las nuevas disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), así como para editar nuevas constituciones a favor de los indígenas. Murió el 7 de marzo de 1572. Fue sepultado en el real convento de Santo Domingo de la Ciudad de México.

NAVARRO, MARTÍN DE AZPILICUETA. Nació en Barasoain (Navarra), en 1492. Cursó los estudios de filosofía en Alcalá y de derecho en Tolosa. Enseguida inició una larga carrera docente en Tolosa, Cahors, Salamanca y Coimbra. Fue consejero de Felipe II. Fue muy apreciado tanto en las cortes de los monarcas Juan II de Portugal y de Carlos V, como en las sedes vaticanas de Pío V, Gregorio XIII y Sixto V, quien lo nombra consultor de la Sagrada

Penitenciaria. Su labor ensayística se extiende por diferentes campos del saber, dando lugar a una amplia y profunda producción bibliográfica. Su obra más conocida es el Manual de confesores y penitentes, publicado en Coimbra en 1553, una obra que fue numerosas veces reproducida tanto en castellano como en latín. Unos años más tarde aparecieron unas Adiciones al manual, junto con el *De usura et simonia*, donde el autor justificaba la licitud de los préstamos con interés, condenados por otros autores, como Domingo de Soto, según la postura de la Iglesia. También conocido es su *De redditibus beneficiorum ecclesiasticorum...*, que alcanzó numerosas ediciones a partir de su primera publicación en Valladolid (1566). En el ámbito del derecho destaca su Comentario resolutorio de cambios y su Comentario resolutorio de usuras. Posteriormente aparecieron sus obras completas, publicadas en Venecia (1598) bajo el título de *Compendium horum omnium Navarri operum*. El doctor Navarro, pues así era conocido, falleció en 1586.

NICOLÁS V. Tommaso Petruccelli. Papa número 208 de la historia de la Iglesia. Nació en Sarzana. Fue elegido el 19 de marzo de 1447. Inició la construcción de la actual Basílica de San Pedro. Reorganizó políticamente a Francia e Inglaterra. Ayudó a España a expulsar definitivamente a los sarracenos. Fundó la Biblioteca Vaticana. Celebró el 6º Año Santo (1450). Murió el 24 de marzo de 1455.

OCKHAM, GUILLERMO DE. Nació en Ockham en 1290. Teólogo y filósofo inglés. Franciscano. Estudió y enseñó como bachiller (*inceptor*) en Oxford, pero no obtuvo el grado de maestro, probablemente por lo atrevido de su

doctrina. Llamado a la corte papal de Aviñón (1324), varias de sus tesis fueron censuradas, aunque no condenadas. Afiliado a los “espirituales”, adversarios de Juan XXII, huyó de Aviñón (1328). Excomulgado, se refugió junto al emperador Luis de Baviera (en Pisa y en Munich) y escribió diversas defensas de sus teorías sobre el Estado y la Iglesia, teorías acordes con su clara separación entre filosofía y teología. Por nominalista, critica el realismo de las esencias y da valor al conocimiento sensitivo-individual (de tipo empirista). Su fe en un Dios suprarracional y omnipotente lo acerca al fideísmo. Sus obras más notables son: *Suma de Lógica*, Tratado sobre la predestinación y la preciencia divinas, siete *Quodlibetos* y diversos *Escritos políticos*. Murió en Munich en 1349.

OLDENDORP, ENRIQUE. Nació en la diócesis de Colonia en 1360. Profesor de derecho canónico en la Universidad de Viena desde 1383 hasta el año de su muerte (1400). Enrique redactó un amplio comentario al capítulo *Omnis utriusque sexus*, promulgado por el Concilio Lateranense IV en 1215, que obligaba a los cristianos a la confesión anual.

OLDENDORP, JUAN. Jurisconsulto alemán, nació en Hamburgo en 1480 y murió en Marburgo en 1567. Profesor de derecho en Greifswalde, Rostock, Colonia y Marburgo. Oldendorp afirma que el derecho natural es la base del derecho de gentes y del derecho civil. En caso de divergencia o de duda, es necesario acudir a la revelación divina manifestada en el Decálogo.

OLDRADO DE PONTE. Nació en 1337 en Lodi, Italia (de allí el apodo de *Laudensis*). Estudió derecho en Bolonia (Entre sus alumnos destaca el jurista Bartolo de Sassoferrato). Canonista en la curia papal de Aviñón durante el

pontificado de Juan XXII (1316-1334). Escribió numerosos *Consilia* y compuso algunas *Additiones* al *Corpus juris civilis* de Justiniano.

ORÍGENES. Nació en Alejandría en el año 185. Teólogo y comentarista bíblico. Orígenes enseñó que Dios, todopoderoso, providente y salvador, se conoce sólo por medio de Jesucristo, tal como fue anunciado por las escrituras judías y testimoniado en el Nuevo Testamento. Jesucristo preexistió como la Palabra Eterna y es el origen de la creación universal. Las enseñanzas de Orígenes contienen también muchas especulaciones sobre temas en que la Iglesia de su época no se había definido. Algunas de sus ideas resultaron erróneas a la luz del desarrollo posterior de la doctrina católica. No por eso se puede negar la validez del resto de sus enseñanzas. Murió en el año 254.

OSTIENSE, EI. Enrique de Susa (Henricus de Segusia). Teólogo y jurisconsulto italiano. Nace en Susa (Piamonte) en 1202. Mencionado por Dante en el *Paradiso* (canto XIII, v. 83). Llamado Ostiense por haber ocupado el obispado de Ostia (1262). Fue apodado *Fons iuris* (Manantial de la ley) por su sabiduría. Catedrático de derecho canónico en Bolonia y en París. Urbano IV le confirió el capelo cardenalicio. Escribió un comentario sobre las *Decretales*, *Summa super titulis Decretalium*, conocida como *Summa Aurea*. Muere en Lyon en 1271.

PAGNINO, SANTES. Religioso dominico. Nació en Luca (Italia) en 1470. A los 16 años resolvió entrar en la Orden de Predicadores; fue admitido en 1486 en el célebre convento de San Marcos de Florencia. Comenzó desde muy joven a ejercer el ministerio de la predicación, que desempeñó durante 40 años. La

ciudad de Lyon fue preservada por él de la herejía protestante. Pagnino se entregó al estudio de las lenguas clásicas y fue nombrado profesor del Colegio de Lenguas Orientales fundado por León X. Los frutos de sus enseñanzas en este Colegio son verdaderas enciclopedias de filología semítica. Entre sus obras citamos sus *Institutiones hebraicae*. Murió en Lyon en 1541.

PALACIOS RUBIOS (DE RIVERO), Juan López de. Estudió derecho en Salamanca. Fue profesor en la misma universidad (1484-1490) y luego pasó a Valladolid. Sus obras: *Repetitio in capitulum Per vestras* (Valladolid, 1503; Colonia, 1509; Lyon, 1517; Salamanca, 1523; Frankfurt, 1573); *Allegatio in materia haeresis* (Roma, 1581). *De beneficiis in curia vacantibus*; *De poenitentis et remissionibus*; *Consilia* (Salamanca, 1523); *Recollectiones super ius canonicum* (Roma, 1581).

PALUDANO O PALUDE, PEDRO. Religioso dominico francés (1275-1342). Fue maestro en la Universidad de París y luego en Jerusalén. En 1332 el Rey de Francia le encargó que presidiese las deliberaciones de los prelados y teólogos convocados en Versalles para discutir los cargos hechos contra el Papa Juan XXII, que había afirmado que las almas de los justos no serán admitidas a la visión beatífica hasta después del juicio final. El Paludano y sus colegas trataron el asunto con gran prudencia y establecieron una doctrina que más tarde (1336) fue definida por Benedicto XII. Escribió: *De causa immediata Ecclesiasticae potestatis* (París, 1506); *Concordantiae ad Summam Sancti Thomae* (Salamanca, 1552); *De tempore et Sanctis* (Amberes, 1571), y unos comentarios al *Liber sententiarum* (Venecia, 1493).

PANORMITANO. Véase Tudeschi, Nicolás de.

PAOLO DIACONO. Pseudónimo de Paolo di Varnefrido (Cividale del Friuli, 720 - Montecassino, 799). Religioso, historiador y poeta. Entre otras obras escribió *Historia langobardorum*, en la cual narra, entre mito e historia, las gestas de su pueblo longobardo.

PARIS, DEL POZO. De puteo. Jurista napolitano originario de Piamonte, Italia (1413-1493). Fue profesor en Nápoles y ocupó numerosos cargos públicos. Editó tratados de derecho público interno e internacional. Su investigación científica está enteramente dedicada a los procedimientos de los sindicatos administrados por oficiales públicos. Editó también tratados de derecho bélico y de derecho feudal.

PARISIENSE, GUILLERMO, EI. Se hizo fraile dominico. Estudió en París, probablemente teología. En 1305 fue nombrado confesor del Rey Felipe de Francia. Fue el principal jefe de investigación en la campaña que Felipe sostuvo contra los Templarios franceses a partir de 1307. Se le atribuye un *Repertorium Decreti* y un *Tabularium del libro Extra*. Murió cerca de 1314.

PAULO III. Alejandro Farnese. Nació en Roma en 1468. Pontífice de la Iglesia (1534-1549). Se dedicó a la obra de reforma. En 1540 aprobó la Compañía de Jesús. En 1545 reanudó los trabajos del Concilio de Trento y en las primeras diez sesiones estableció los criterios de la fe católica, la doctrina de la justificación y la teología de los sacramentos. En 1537 prohibió la esclavitud en América. Murió en Roma en 1549.

PICO DE LA MIRANDOLA, JUAN. Nació en Mirandola (Italia) en 1463. Humanista y filósofo. Estudió derecho en la Universidad de Bolonia y en los más importantes centros de Italia y de Francia. En pleno auge del Renacimiento, publicó en Roma sus célebres 900 tesis, tituladas *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae* (1486). En ellas manifestó la intención de demostrar la verdadera naturaleza del cristianismo, considerándolo como el punto de confluencia de todas las tradiciones filosóficas anteriores, incluidas la filosofía griega, la astrología, la cábala y la magia. Sus teorías fueron combatidas duramente por la Curia Romana y siete de sus tesis fueron condenadas por los teólogos de la época, motivo por el cual fue perseguido por hereje, pasando tres meses encarcelado. Tras ese periodo, se encomendó a la protección de Lorenzo el Magnífico, en Florencia. En 1489 publicó el *Heptaplus*, comentario cabalístico sobre el libro del Génesis, y en 1492 el *De ente et uno*, una crítica al platonismo de Ficino. En 1494 falleció en Florencia, envenenado por su secretario.

PIERRE DE BLOIS. *Petrus Blessensis* (1135-1203). Fue un diplomático y poeta latino. Estudió derecho y teología en la escuela catedral de París. Durante sus años de estudiante compuso algunos textos latinos que entraron en la colección denominada *Carmina Burana*. Llegó a ser secretario del rey Guillermo II de Sicilia (1167).

PÍO V, SAN. Ghislieri Antonio Miguel. Pontífice de la Iglesia Católica (1566-1572). Nació en 1504 en Piamonte, Italia. Fue fraile dominico. Típico Papa contrarreformista. Se dedicó a aplicar las conclusiones del Concilio de Trento. Murió en Roma el 1 de mayo de 1572.

PLATÓN. Nació en Atenas hacia 428 a. C. Inició sus estudios filosóficos con el sofista Cratilo, a quien pronto abandonó para entregarse al magisterio de Sócrates. Tras la condena a muerte de éste en el año 399, Platón se dirigió a Megara, donde se encontraba Euclides (el socrático), otro discípulo de Sócrates. En los años siguientes realizó largos viajes por Grecia, Egipto y las colonias de la Magna Grecia, en el sur de Italia. Hacia el año 387 se estableció de nuevo en Atenas y fundó la célebre Academia, escuela destinada a la investigación científica y filosófica, que dirigió durante el resto de su vida. Su muerte tuvo lugar en el año 348 a.C. y fue enterrado en la Academia. Las obras de Platón, escritas en forma de diálogos, se conservan en su totalidad. Esto indica el prestigio de que gozaba el filósofo.

Los diálogos platónicos se dividen en tres grupos:

1. Diálogos socráticos o de juventud, en los que la figura y las doctrinas de Sócrates ocupan un lugar preeminente: Apología de Sócrates, Protágoras, Trasímaco, Critón, Ión, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón y los dos Hippias.
2. Diálogos constructivos o de madurez: Gorgias, Menón, Eutidemo, Cratilo, Menéxeno, El banquete, La república, Fedón y Fedro. En estos cuatro últimos diálogos aparece expuesta en su forma más característica la doctrina de las ideas.
3. Diálogos tardíos. Iniciando con el Teeteto, suelen incluirse en este grupo una serie de escritos elaborados durante la vejez de Platón y que presentan una revisión crítica de la teoría de las ideas: Parménides, Sofista, Filebo, Político, Timeo, Critias y Las leyes.

PLINIO EL VIEJO. Nació en Como, Italia, en el año 23. Conocido como Plinio el Viejo, Cayo Plinio es el autor de la *Naturalis historia*, donde recoge los conocimientos científicos más importantes del mundo antiguo en las materias de geografía, cosmología, medicina, mineralogía, fisiología animal y vegetal, historia del arte, etc. Precisamente murió víctima de su curiosidad científica, al observar la erupción del Vesubio que acabó con Pompeya y Herculano (año 79).

PLUTARCO. Nació en Queronea en el año 46. Se formó ampliamente en historia, filosofía, literatura y ciencia. Viajó por Egipto y Grecia y vivió temporalmente en Roma. Sus obras más famosas son las *Vidas paralelas*, en las que compara un griego y un romano ilustres, así como sus *Escritos morales*, donde se encuentran datos interesantes de política, historia, astronomía, música, medicina, etc. Murió en Queronea en el año 120.

PRAEPOSITIVUS, PEDRO. Teólogo italiano. Nace en Cremona. Fue profesor de teología en los colegios de París y canciller de la iglesia de Nuestra Señora desde 1206 hasta 1209. Su principal obra es una *Summa* de Teología, de la que existen copias en Oxford y en París. Muere en París en 1209.

PRECOPIO, PROCOPIO DE CESAREA. Historiador bizantino. Nació en Cesarea (Palestina) hacia finales del siglo v. Estudió y ejerció la jurisprudencia en Constantinopla. En el año 527 fue nombrado secretario y asesor de Belisario, que se disponía como general en jefe a emprender la guerra contra los persas. Lo acompañó también en 533 en la campaña contra los vándalos de África y en la de 535 contra los ostrogodos de Italia. Después de la toma de Ravena, en el año 540, parece que regresó a Constantinopla, en donde describió

minuciosamente la epidemia de 542. Su obra más importante es *Historias acerca de las guerras*, compuestas de ocho libros; dos dedicados a la guerra persa, otros dos a la de África, tres a las campañas de Italia y uno a los sucesos posteriores al año 554. Estos libros contienen principalmente el relato de las campañas; sin embargo, se halla en ellos una rica información geográfica y etnográfica.

QUINTO CURZIO RUFO. Fue un historiador latino del s. I d. C. que escribió una obra llamada *Gestas de Alejandro Magno*, muy famosa en el Medioevo.

RAYMUNDO, SAN. Véase *Summa de Poenitentia et Matrimonio*. Nació en Peñafort, cerca de Barcelona, España, en 1175. A los 20 años ya era profesor de filosofía en un colegio de Barcelona y a los 30 años era profesor en la famosa Universidad de Bolonia, donde se había doctorado. En 1222 entró en la Orden de los Padres Dominicos. Los superiores le encomendaron que coleccionase las respuestas que los sabios antiguos de la Iglesia daban a ciertas preguntas difíciles de los fieles, lo cual llamó *Casos de conciencia* y compuso entonces su famoso libro llamado *Summa* o resumen de respuestas difíciles en la confesión. En 1230, el Papa Gregorio IX le encomendó que recogiera y publicara todos los decretos que habían dado los Pontífices y los Concilios. Después de tres años de trabajo publicó su obra titulada *Decretales*. Los últimos 33 años de su vida los dedicó a la predicación. Este santo murió cuando estaba por cumplir los 100 años, en 1275.

RICARDO (RICARDO DE MIDDLETON O DE MEDIAVILLA). Filósofo y teólogo inglés del siglo XIII, llamado por sus contemporáneos *Doctor solidus, fundatissimus et copiosus*. Nació en una de las varias localidades que llevan el nombre de Middleton. Entró en la Orden de los Franciscanos y estudió derecho, teología y filosofía en Oxford y en París. Hacia el año 1281 era titular de la cátedra que los franciscanos poseían en la Universidad de París. Pertenece a la segunda generación de los maestros de la Orden Franciscana secuaces de San Buenaventura. Sigue generalmente las huellas del doctor Seráfico, pero en algunas cuestiones admite la solución tomista. Sus intereses se inclinan preferentemente a los problemas teológicos y psicológicos. Murió en 1308.

RODENSE, JUAN. Nació en Rodington (Inglaterra). Teólogo franciscano (*Iohannes de Rodington ofm, Iohannes Rondin, Johannes de Rodington, Iohannes de Rodindon, Iohannes Rodensis*). Sus obras: *Determinationes theologicae; Quodlibeta; Quodlibetum I; Quodlibetum II; Commentarium in primum librum Sententiarum*. Murió en 1348.

SABELLICO MARCANTONIO. (Vicovaro,1436–Venecia,1506). Fue un historiador italiano conocido como Sabellico por su lugar de origen. Miembro de la Academia romana de Pomponio Leto. Enseñó retórica en Udine, Venecia y Verona. Entre sus obras encontramos muchos libros sobre la ciudad de Venecia. Redactó *comentarios* sobre Plinio el Viejo, Valerio Máximo, Tito Livio, Horacio, entre otros.

SALICETUS, BARTOLOMAEUS. Nació en Bolonia en 1330. En su ciudad natal estudió derecho. Enseñó en Bolonia y en Padua. Participó en dos

embajadas del gobierno boloñés en la corte papal de Urbano VI. En 1389 se trasladó a Ferrara donde siguió sus lecciones sobre el Código y sobre el Digesto. Desde 1404 hasta 1408 enseñó en Bolonia, donde murió en 1411. Es autor de: *Lectura super libros IX Codicis* (Venecia, 1483); *Comentarios al Digestum* (Venecia, 1578).

SAN VÍCTOR, ESCUELA DE. Los más importantes místicos del siglo XII pertenecen a la Abadía de San Víctor, en la ciudad de París. Su pensamiento se inspira en los ideales platónicos-cristianos de Dionisio el Areopagita. Su mérito consiste en haber formado un sistema que integró los diversos elementos de los grandes pensadores de su tiempo. Hugo y Ricardo son los principales representantes.

1. **Hugo de san Víctor** (1096-1141). Nació en Hartigam (Sajonia). A los 19 años entró en el convento parisiense de San Víctor. Desde el 1125 se dedicó a la enseñanza y a la administración universitaria. Sus principales obras son: *De sacramentis christianae legis naturalis et scriptae*; *De sacramentis cristianae fidei* (1136-1141); *Didaskalion o Eruditionis didascalicae libri VI*.

2. **Ricardo de san Víctor.** Escocés por nacimiento. Entró en el convento de san Víctor, donde fue prior desde 1162 hasta su muerte (1173). Discípulo y sucesor de Hugo, comparte la misma mentalidad mística y ascética. Sus principales obras son: *Liber excerptionum* (extracto del Didascalion); *De praeparatione animi ad contemplationem Dei*.

3. **Godofredo de san Víctor.** Es autor de una *Fons philosophiae*, donde encontramos una clasificación de las ciencias y una enumeración de las fuentes

antiguas en las que radica la filosofía: Platón, Aristóteles, Boecio y Macrobio. Murió en 1194.

SEDULIO, CELIO. Fue un poeta latino cristiano del siglo V. Autor de poemas litúrgicos.

SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE. Nació en Pozoblanco (Córdoba) en 1490. Estudió en Córdoba y Alcalá de Henares. Completó su formación académica en Bolonia. Su interés por Aristóteles lo llevó a traducir dos de sus obras. Fue consejero del cardenal Cayetano y capellán de Carlos I. Célebre es la guerra dialéctica entre Sepúlveda (con la publicación de *De justis belli causis apud indios*) y Las Casas (con la publicación de Treinta proposiciones muy jurídicas), que condujo a la celebración de una reunión de teólogos en Valladolid entre los meses de agosto y septiembre de 1550 con el objetivo de solucionar la disputa. En la reunión participaron Domingo de Soto, Bartolomé Carranza y Melchor Cano. Sepúlveda defendió sus ideas de guerra justa contra los indios, a causa de sus pecados e idolatrías, por su inferioridad cultural, argumentos a los que ya se había opuesto Francisco de Vitoria. No hubo resolución final y cada uno de los contrincantes se consideró vencedor. Sepúlveda abandonó la vida pública para retirarse a su pueblo natal, donde falleció en 1573.

SIMANCA, DIEGO DE. Obispo de Badajoz (1578-1583). Escribió: *De republica; De institutionibus catholicis*.

SOCINO, MARIANO SENIOR. Jurista italiano. Se ignora su año de nacimiento. Murió en 1467. Autor de *Fallaciae Socini*, de lecturas, *Consilia* y tratados que difícilmente se distinguen de los de su descendiente homónimo, el

jurisconsulto italiano Mariano Socino Iunior (1482-1556), quien escribió algunos *commentaria: Pars prima super nonnullis Digesti inforciati titulis. Pars secunda super nonnullis (Digesti) novi titulis I-II* (Venecia, 1571; Turín, 1576, etc.). También: *Consiliorum sive malis responsorum* (Venecia, 1571) y *Opera* (Turín, 1576). Nombramos también a Bartolomeo Socino (1436-1507), jurisconsulto italiano, autor de *Consilia*, que se editaron conjuntamente con los de Mariano Socino (Lyon, 1525).

SOLINO, CAYO JULIO. Escritor romano de mediados del siglo iii d. C. Autor del *Polyhistor... sive orbis rerum memorabilium o Collectanea rerum mirabilium*, obra también llamada *De mirabilibus mundi*, que trata sobre la geografía, etnografía e historia natural del mundo antiguo, que es, en realidad, un compendio de la *Naturalis historia* de Plinio, o un resumen enciclopédico de las curiosidades del mundo. Esta obra fue muy popular tanto en la antigüedad como en la Edad Media y se editó como *Thesaurus rerum memorabilium toto orbe locupletissimus* (Basilea, 1543). La versión italiana se publicó en Venecia (1557). La versión castellana se publicó en Sevilla (1573).

SOTO, DOMINGO DE. Nació en Segovia en 1494. Miembro de la Orden de los Predicadores. Fue profesor de teología en la Universidad de Salamanca y confesor de Carlos I. Siguió la orientación de Santo Tomás de Aquino y comentó varios libros de la física y de la lógica aristotélica. Influyente su actuación en el Concilio de Trento. Entre sus numerosas obras de teología, derecho, filosofía y lógica destacan: *De iustitia et iure* y *Ad Sanctum Concilium Tridentinum de natura et gratia libri tres*. Murió en Salamanca en 1560.

SPECULATOR. Véase Durante, Guillaume.

SUMMA ANGELICA. Un claro y conciso tratado, compuesto en 1476 por el franciscano Angelus Cerletus, llamado Angelus a Clavasio, por su nativa ciudad de Chivasso, Piamonte, Italia. Su gran popularidad es atestiguada por el hecho que desde 1476 hasta 1520 fue reeditada 31 veces.

SUMMA ARMILLA. Obra del dominico Bartolomaeus Fumus, natural de Placencia (Italia), quien fue inquisidor general y poeta. Murió en 1555. El título es: *Summa quae Aurea Armilla inscribitur Bartholomaei Fumi Placentini, Ordinis Predicatorum ac haereticae pravitatis inquisitoris, breviter strictimque omnia continens, quae in iure canonico apud teologos, et omnes summas circa animarum curam diffuse disperseque tractantur* (Venecia, 1565).

SUMMA ASTESANA. Manual de moral acerca de los casos de conciencia. Fue publicado en 1317 por un fraile franciscano de Asti en Piamonte (Italia). La *Summa Astesana* o *Summa Astensis* comprende ocho libros acerca de la moral teológica y de los decretos canónicos, ambos indispensables para los sacerdotes confesores. Libro I, Los mandamientos divinos. II, Virtudes y vicios. III, Contratos y deseos. IV-VI, Sacramentos, excepto matrimonio. VII, Censuras eclesiásticas. VIII, Matrimonio.

SUMMA AUREA. Es un comentario sobre las Decretales, *Summa super titulis Decretalium*, conocido como *Summa Aurea*. Obra del Ostiense, Enrique de Susa o Henricus de Segusia (1202-1271).

SUMMA DE POENITENTIA ET MATRIMONIO. Véase Raymundo, San. Obra del dominico Raymundo de Peñafort. Fue publicada en 1235 y abre la era

de las *summas* de la moral casuística. Es un repertorio de cánones en varias materias, es decir, de pasajes importantes de los Padres de la Iglesia, de los Concilios y de las decisiones papales.

SUMMA PISANA. Obra de un fraile dominico de Pisa, Italia, cuyo nombre es Bartolomaeus de Santo Concordio, que murió en 1347. Es una *Summa de casibus conscientiae* (Venecia, 1481). Los confesores encontraban aquí la solución a los casos de conciencia presentados alfabéticamente.

SUMMA ROSELLA. Obra del franciscano J. B. Trovamala, que se editó en 1484 como *Summa casuum*. El mismo autor la reeditó en 1495 con el título de *Summa Rosella*.

SUMMA SILVESTRINA. SUMMA SUMMARUM. Obra del dominico Silvestro Mazzolini (1456-1527) denominado Prierias por su pueblo natal en Piamonte, Italia. Esta *Summa* se presenta con un estilo elemental, dado que está destinada para el uso práctico de los confesores; sin embargo, representa los resultados de profundos estudios teológicos.

SUMMA TABIENA. Obra editada por Giovanni Cagnazzo, fraile dominico denominado Ioannes Tabiensis, quien murió en 1517. Leonardo a Lege la renovó y la adaptó a la doctrina del Concilio de Trento. Fue reeditada en Bolonia en 1572 con el título *Summa Tabiena de casibus conscientiae*.

SVETONIO. Nació en el año 70 en un lugar cerca de Roma. Estudió retórica y derecho. Llegó a ser secretario particular (*magister epistolarum*) del emperador Adriano. Amigo de Plinio el Joven, que lo integró en su séquito cuando fue nombrado gobernador de Bitinia. Svetonio murió en el año 126.

TARANTASIA, PEDRO DE. Véase Inocencio V.

TEXTOR. *Iohannes Ravisius Textor.* Juan Tixier de Ravisi nació en el año 1480 en Saint-Saulge, prefectura de Nivere (Francia). Fue un erudito humanista. En 1520 publicó su *officina vel potius naturae historia: in qua copiosissime est dispositum quicquid habent autores in omnibus disciplinis omnes quod et ad rerum et verborum cognitionem ullo modo facere potest.* Desde el año 1520 fue rector de la Universidad de París. Murió en el año 1524.

TIRAQUELO, ANDRÉS. Nació en Fontenay-le-Comte en 1480. Fue jurista y consejero del Parlamento de París. Se especializó en derecho consuetudinario. Escribió *De legibus connubialibus* (1513) y *De nobilitate et iure primogenitorum* (1549). Murió en París en 1558.

TOMÁS DE AQUINO, SAN. Doctor *Angelicus.* Nació en Rocaseca (Nápoles). Ingresó entre los dominicos en 1224. Discípulo de San Alberto Magno. Estudió en París entre 1245-1248 y en Colonia entre 1249-1252. Se doctoró en teología en París (1256) y se dedicó a la enseñanza. El Papa Urbano le encomendó la reorganización en Roma de los programas de estudio de los dominicos. En 1269 se trasladó a París y consiguió ser admitido en la planta de profesores de la Universidad de París, pese al rechazo suscitado hacia los profesores de las Órdenes mendicantes. Regresó a Nápoles en 1273 y murió un año más tarde, mientras viajaba para asistir al Concilio de Lyon convocado por Gregorio X.

La aportación principal de Santo Tomás consiste en vincular la ciencia, la filosofía y la teología, es decir, la razón y la fe. En este sentido, incorporó

plenamente el pensamiento aristotélico, en especial el mecanismo lógico deductivo como herramienta del conocimiento, en un mundo dominado por el platonismo y el agustinismo.

Escribió numerosas obras, entre las que destacan los comentarios al pensamiento de Aristóteles, la *Summa Theologica*, la *Summa contra gentiles* y el *De ente et essentia*.

TOMÁS DE ARGENTINA. Jurista de la Orden de los Ermitaños de san Agustín. Escribió *Commentaria in III libros Sententiarum* (Venecia, 1564). Murió en 1357.

TORQUEMADA, JUAN DE. En 1388 nació en Torquemada, Palencia. Se hizo dominico. Estudió en Valladolid y en Salamanca. En París estudió teología. Como cardenal asistió al Concilio de Constanza (1417). Enviado a los Concilios de Basilea (1432) y de Florencia (1439) por el Papa Eugenio IV, contribuyó a la condena de las herejías de Jan Hus y de Wicleff. Entre sus numerosas obras destaca la *Summa de Ecclesia*, que es una apología del poder pontificio. Murió en 1468 en la ciudad de Roma.

TUDESCHI, NICOLÁS DE. El Panormitano, El Abad. Nació en 1386. Ha sido considerado como el último canonista de la corriente clásica. Fue profesor en Siena. Fue abad del Convento de los Benedictinos y finalmente arzobispo de Palermo. Por ello se conoce como el Panormitano o como el abad. Escribió numerosas obras, siendo autor de comentarios al *Corpus iuris canonici*. Tempranamente se imprimieron sus obras: *Lectura super quinque libros*

Decretalium (Venecia, 1492), *Opera omnia* (Lyon, 1547), y *Panormitani prima in primum quintum Decretalium* (Lyon, 1555). Murió en 1453.

VALDENSES. Pedro Valdo nació en Lyon (Francia) en el año 1173. Durante una plaga de hambre se convirtió a la vida religiosa. Colocó a sus hijas en un convento, renunció a todos sus bienes y agrupó a los “pobres de Lyon”. Se les unieron los “humillados lombardos” y a todos ellos se les llamó valdenses. Muchos lo siguieron, provenientes especialmente de Suiza y Alemania. Era una de las épocas más difíciles para la Iglesia Católica, a causa del general relajamiento de las costumbres y especialmente de los malos ejemplos del clero. Siendo gente poco preparada, los valdenses poco a poco cayeron en verdaderos errores, por lo cual fueron excomulgados por el Papa Lucio III en el año 1184. Entre los sacramentos admitían solamente el bautismo, la penitencia y la eucaristía.

VALERIO MÁXIMO. Escritor romano (s. I a.C.-s. I d.C.). Su obra principal es *Hechos y dichos memorables*, dedicada al emperador Tiberio. Se compone de nueve libros, en los que filósofos y retóricos presentan anécdotas morales contenidas en las obras de los historiadores latinos y griegos.

VATABLO, FRANCISCO. Filólogo y exégeta francés. Nació en Gamache (Picardía). Murió en París en 1547. Fue catedrático de hebreo en el Collège Royal de París. No se conserva ninguna obra suya, pero sus clases sobre el Antiguo Testamento (extraordinariamente concurridas) fueron recopiladas por uno de sus alumnos, Robert Estienne (París 1503-Ginebra 1559).

VIGUERUS, IOANNES. Jean Viguiet. Nació en Granada en 1527. Fue profesor de teología en Toulouse. Entre sus obras están *Institutiones ad christianam theologiam* y *De tempore contrahendi sponsalia*. Su obra filosófica fue publicada en Anversa en 1558. El editor Francesco Lorenzini de Turín publicó todas sus obras entre 1559 y 1566.

VILLADIEGO, GONZALO DE. Burgalés, doctor en ambos derechos y profesor en Salamanca. Canónigo de Toledo. Destinado por los Reyes Católicos ante la Rota romana para defender sus intereses, murió en Roma como obispo electo de Oviedo. Entre otras obras impresas tenemos un *Tractatum de hereticis sive contra hereticorum pravitatem* (Salamanca, 1496).

VIRVESIUS. Obispo de las Islas Canarias. En su opúsculo acerca del Matrimonio del Rey de Inglaterra sostiene que está prohibido por derecho natural casarse con la madrastra.

VITORIA, FRANCISCO DE. Nació en Burgos en 1483. Dominicano. Teólogo y jurista. Enseñó en París, Valladolid y Salamanca, donde sustituyó el texto oficial (las sentencias de Pedro Lombardo) por la *Summa Theologica* de Santo Tomás. Su fama de jurista y teólogo lo hizo ser consultado varias veces por Carlos I. Es autor de diversas obras, como *Relectiones theologicae*, *De indis* (1538-39) y *De iure belli*. Murió en Salamanca en 1546.

WICLEFF (WYCLIFFE), JUAN. Reformador inglés. Nació en Hipswell (condado de York) en 1324. Murió en Lutterworth el 31 de diciembre de 1387. Se doctoró en teología en 1372. Wicleff entró en conflicto con Roma, que publicó una serie de bulas contra él; sin embargo, nadie logró domarlo, sobre todo

porque contaba con el apoyo de los doctores de Oxford, quienes declararon que las proposiciones atribuidas a Wicleff podían no ser sanas, pero no eran erróneas. En 1380 Wicleff fue declarado enemigo dogmático de la iglesia por atacar la transustanciación.

El 10 de mayo de 1381 publicó su *Confessio*, que era una defensa de sus posturas. Publicado este escrito, abandonó para siempre Oxford retirándose a Lutterworth, donde se dedicó a la traducción de la Biblia y a la organización de los sacerdotes pobres. El 7 de mayo de 1382 presentó al Parlamento un escrito reclamando que Inglaterra no había de obedecer a prelado alguno, a menos que esta obediencia fuese conforme a la ley de Cristo; que no se había de enviar dinero a Roma, a no ser que con la Biblia en la mano se probase que era debido; que el pueblo no se había de gravar con nuevos impuestos hasta que no se hubiesen agotado las dotaciones del clero; que el rey no había de emplear a ningún obispo ni cura en los asuntos temporales; que los bienes de los obispos, como quiera que constituían un notorio desprecio de Dios, habían de confiscarse; y finalmente, que nadie podía excomulgarlo, mientras no se probase que la sentencia estaba de acuerdo con la ley de Dios.

WODHAM, ADÁN. Goddam, (?-1349). Comentarista de Aristóteles perteneciente a la Orden de los Franciscanos. Fue discípulo de Guillermo de Ockham en Oxford. Profesor en Norwich, Londres y Oxford. Entró en la historia de la teología por su comentario *Super quatuor libros sententiarum*, editado en París, en 1512, por Juan Maior (vel Mair), quien le dedicó una reseña biográfica.

ZABARELLA, FRANCISCO. Nació en 1339. Maestro de derecho. Llegó a ser Arzobispo de Florencia y cardenal. Sus obras publicadas: *Comentarios a las Decretales, Liber Extra* (Venecia, 1502; Lyon, 1517) y *Comentarios a las Clementinas* (Roma, 1469). Murió en 1417.

ZASIO, UDALRICO. Nació en Constanza en 1461. Jurista que en 1500 llegó a ser *syndicus* y, en 1503, profesor en Friburgo. Cultivó sólidos contactos con el círculo de Basilea y llegó a frecuentar asiduamente a Erasmo y a Froben. En 1508 fueron editadas en Estrasburgo sus *Quaestiones de parvulis iudaeorum baptizandis*. Sus obras contienen síntesis de estatutos, consejos, tratados y reflexiones acerca de las principales instancias del humanismo jurídico. Murió en 1535.

8. LEGISLACIÓN CIVIL Y ECLESIAÍSTICA CITADA EN EL *SPECULUM*

CONIUGIORUM

Este apartado contiene la descripción del *Corpus iuris canonici*, documento que reúne las leyes canónicas oficiales y particulares, compuestas entre 1140 y 1503. Asimismo, contiene la descripción del *Corpus iuris civilis*, documento que reúne las legislaciones del orden civil. Obra iniciada por el emperador Justiniano I (534).

8. 1. CORPUS IURIS CANONICI. Consta de seis colecciones:

1. *Decretum Gratiani*;
2. *Decretales* de Gregorio IX;
3. *Liber Sextus*;
4. Clementinas;
5. Extravagantes de Juan XXII;
6. Extravagantes comunes.

I. Decretum Gratiani. Cerca del año 1140, el monje camaldulense Graciano, del monasterio de San Félix y Nabor de Bolonia, realiza una vasta síntesis del derecho común de la Iglesia, reuniendo cerca de 3.500 textos pontificios y conciliares, patrísticos y escriturísticos, obtenidos principalmente de las colecciones gregorianas y cartujanas. Graciano pretende elaborar un cuerpo unitario del Derecho de la Iglesia.

Por ello, trata de resolver las antinomias entre los textos, aplicándoles los métodos dialécticos preescolásticos. Los criterios utilizados por Graciano son: 1) *Ratione temporis*: La ley posterior deroga a la anterior. 2) *Ratione loci*: Según el

ámbito territorial. 3) *Ratione significationis*: Según la interpretación literal de la norma. 4) *Ratione dispensationis*: La ley especial prevalece sobre la ley general.

El *Decretum* se compone de tres tipos de textos: a) Las *Auctoritates*, que son textos legislativos reunidos por materias. b) Los *Dicta*, que son los comentarios (glosas) del propio Graciano sobre las *Autoritates*. c) Los *Paleae*, que son los comentarios de un discípulo de Graciano, Paucapalea.

El Decreto de Graciano no fue oficial, pero tuvo una gran influencia y se extendió a toda Europa.

Al *Decretum Gratiani* se le llama *Concordia canonum discordantium* ya que pretende concordar los cánones discordantes.

(Ejemplo de cita de la primera parte de Decreto de Graciano: D. 50 c. 11; ejemplo de cita de la segunda parte del Decreto de Graciano: C. 30 q. 4 c. 5).

Tras la publicación del Decreto hay unos años de gran producción normativa. Las colecciones que se dan en este periodo clásico se llamarán Extravagantes, ya que circulan fuera del Decreto de Graciano.

II. Decretales de Gregorio IX. Las decretales pontificias constituyen la fuente más regular y más abundante del *jus novum*, es decir, posterior al *Decretum Gratiani*. De ahí que tales decretales se denominan como *Liber Extra*, es decir, *Extra Decretum vagantes* (que circulan “fuera” del Decreto de Graciano).

Alrededor del año 1180, estas decretales empiezan a compilarse en colecciones particulares: las más completas son las *quinque compilationes antiquae* de Bernardo de Pavía (1188-1226).

Gregorio IX decide sustituir todas las colecciones posteriores al *Decretum Gratiani* por una colección única, que sería el código universal de la Iglesia. En 1230 confía esta labor a San Raimundo de Peñafort.

Promulgadas el 5 de septiembre de 1234, las Decretales de Gregorio IX siguen llamándose *Liber Extra (vagantium)*. Los 1971 textos se reparten en cinco libros, según el ejemplo de las *Compilationes* de Bernardo de Pavía: *Iudex, Iudicium, Clerus, Connubia, Crimen*.

(Ejemplo de cita de las Decretales: X. 4. 3. 1, donde X indica eXtra).

III. Liber Sextus. Después de los cinco libros que integran las Decretales de Gregorio IX, Bonifacio VIII (Papa nº 193 de la Iglesia católica de 1294 a 1303), editó un sexto libro de decretales, que recopila la materia canónica producida de 1234 a 1298. Promulgado el 3 de febrero de 1298, el *Liber Sextus* es considerado como una continuación de las Decretales de Gregorio IX. Se divide en cinco libros, subdivididas en títulos y capítulos, siguiendo el sistema propio de los cinco libros gregorianos. El *Liber Sextus* está integrado por 359 capítulos.

(Ejemplo de cita del Liber Sextus: VI. 5. 11. 12).

IV. Clementinas. Clemente V, papa en Aviñón (1305-1314), hace una compilación de los cánones del Concilio de Viena (1311) y de sus propias decretales, pero muere antes de publicarla. Su sucesor, Juan XXII (1316-1334), la promulga el 25 de octubre de 1317. Las Clementinas se dividen en cinco libros divididos en títulos y capítulos (106 textos).

(Ejemplo de cita de las Clementinas: Clem. 3. 1. 2).

Al conjunto de las cuatro colecciones que acabamos de describir se le llamó: *Corpus iuris canonici*. Posteriormente se le agregaron dos colecciones recopiladas por un jurista francés llamado Juan Chappuis y publicadas en 1500 y en 1503. Estas son las Extravagantes de Juan XXII y las Extravagantes Comunes.

V. Extravagantes de Juan XXII. Contiene 20 constituciones de este Pontífice (1316-1334), repartidas en capítulos reunidos en 14 títulos.

(Ejemplo de cita de las Extravagantes de Juan XXII: Extrav. lo XXII. 1. 2).

VI. Extravagantes comunes. Esta colección de 5 libros contiene 70 decretales desde Bonifacio VIII hasta Sixto IV (1471-1484). La colección editada en el año 1503 contiene 74 decretales, divididas en libros, títulos y capítulos.

(Ejemplo de cita de las Extravagantes comunes: Extrav. Com. 1. 2).

Gregorio XIII (Papa n.º 226 de la Iglesia católica de 1572 a 1585) declaró auténticas estas dos últimas colecciones y mandó que se integraran en el *Corpus iuris canonici* (Edición romana de los Correctores, 1582).

A continuación ofrecemos una bibliografía jurídica acerca del *Corpus iuris canonici*.

1. Decretum Gratiani (Corpus iuris canonici).

<http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>

2. Gregorius IX: Decretalium compilatio.

<http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/>

3. Regulae iuris in VI Decretalium Bonifacii VIII.

<http://web.infinito.it/utenti/i/interface/Regulae3.html>

8. 2. CORPUS IURIS CIVILIS. Compilación legislativa llevada a cabo por el emperador de Bizancio Justiniano I (527-565). Comprende cuatro partes:

1. Las Instituciones; 2. El Digesto; 3. El Código de Justiniano; 4. Las Novelas.

I. Las Instituciones. Contienen una síntesis de preceptos y doctrinas repartida en 4 libros divididos en títulos y párrafos. El primer libro trata de las personas. El segundo, de la división de las cosas, de la propiedad, de los demás derechos reales y del testamento. El tercero, de la sucesión intestada y de las obligaciones que proceden del contrato. El cuarto, de las obligaciones *ex delicto* y de las acciones, con un apéndice de *publicis iudiciis*.

La obra es fruto del trabajo de los juristas Triboniano, Teófilo y Doroteo, quienes realizaron un manual de lenguaje accesible que pudiera sustituir a las Instituciones de Gaio en las escuelas. Las Instituciones fueron promulgadas el 21 de noviembre de 533 y fueron dedicadas a la docencia. Más tarde, el 30 de diciembre del mismo año, adquirieron fuerza de ley.

(Ejemplo de cita de las *Institutiones Iustiniani*: I. 1. 13. 2).

II. El Digesto o Pandectas. Digesto era el nombre que se daba a los tratados muy extensos sobre el derecho. El término proviene del verbo latino *digerere* (distribuir ordenadamente). Digesto es sinónimo de Pandectas (de dos voces griegas que significan contener todo). El Digesto es una recopilación de las decisiones más notables de los jurisconsultos romanos de los primeros tres siglos del Imperio romano, encomendada por el emperador Justiniano a una comisión de 16 jurisconsultos, presidida por Triboniano, su cuestor palatino,

quienes examinaron más de 1,600 libros en un plazo de tres años. Justiniano dio al Digesto fuerza de ley para todo el Imperio.

La obra consta de 50 libros, distribuidos en títulos, éstos en fragmentos y los fragmentos en párrafos. Por su contenido, suele distribuirse así: 1. Parte General; 2. Derechos Reales; 3. Obligaciones; 4. Derechos Personales. 5. Derecho Sucesorio; 6. Derecho Procesal; 7. Obligaciones Especiales; 8. Derecho Penal; 9. Derecho Público. El Digesto constituye el monumento jurídico más grande de todos los tiempos y la base de las modernas legislaciones, sobre todo en el orden civil.

(Ejemplo de cita de las *Digesta Iustiniani seu Pandectae*: D. 9. 2. 8).

III. El Código de Justiniano. Concluida la tarea de realizar el Digesto y las Instituciones, Justiniano dispuso (en 529) que una comisión (Dorotheo, Constantino, Menas y Juan) encabezada por Triboniano hiciera una revisión del *Codex Iustiniani*, añadiendo las nuevas constituciones y poniéndolo más en armonía con el Digesto y las Instituciones.

El nuevo *Codex* incluyó las constituciones promulgadas desde Adriano (117-138) hasta Justiniano. Este *Codex* es una de las partes del *Corpus iuris civilis*. Consta de 12 libros y 265 títulos. El libro 1 trata de las fuentes del derecho, e incluye normas sobre los oficios de los magistrados y sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los libros 2 a 8 tratan del derecho privado en general, con referencia especial a los derechos reales, las obligaciones, los contratos y el derecho sucesorio. El libro 9 está dedicado al derecho criminal; y los libros 10 al 12 versan sobre el derecho administrativo y financiero.

(Ejemplo de cita del *Codex Iustiniani*: C. 6. 42. 16).

IV. Las Novelas. Las *Novellae constitutiones post Codicem* contienen las constituciones nuevas, es decir, promulgadas por Justiniano después de la publicación de las Instituciones, del Digesto y del Código. A diferencia de las demás obras, las Novelas carecen de unidad formal. Se clasificaron en:

Epitome Iuliani. Es una colección de 124 novelas ordenadas cronológicamente, que se atribuyen a un jurista de Constantinopla, llamado Juliano. Esta obra fue compuesta en el año 555.

Autenticas (Authenticum). Es una colección de 134 novelas que fueron publicadas entre los años 535 y 556. Solamente en el siglo XI los juristas de Bolonia las declararon auténticas.

Colección anónima. Consta de 168 novelas recopiladas bajo Tiberio II. La mayoría pertenecen a Justiniano, otras a Justiniano II y otras al mismo Tiberio II.

(Ejemplo de cita de las *Novellae Iustiniani*: N. 22. 3).

Ahora bien, el verdadero esplendor del trabajo de Justiniano se reconoció unos seis siglos después de la publicación del *Codex iuris civilis*, cuando la cultura europea adoptó su legado como una herencia cargada de autoridad y muy útil para la formación de los nuevos juristas. El gran mérito de la obra de Justiniano consistió en condensar el saber jurídico de Roma y actuar como el eslabón de continuidad para que ese pensamiento pasara a la conciencia jurídica europea e internacional.

A continuación ofrecemos una bibliografía jurídica acerca del *Corpus iuris civilis*.

1. Corpus iuris civilis, Codex, Digesta, Institutiones, Novellae.

<http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/corpiurciv.htm>

2. Iustinianus <Imperium Byzantinum, Imperator, I.>Codex Iuris Civilis Iustiniani (Band 5,1): Volumen Legum paruum, quod vocant, In Quo Haec Insunt: Tres posteriores libri Codicis D. Iustiniani Sacratissimi Principis Lyon, 1627

http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/justinian1627bd5/0390/ocr?page_query=&navmode=struct&action=pagesearch&sid=180781b103f9ebb0f2269d8fd4abfd85

8. BIBLIOGRAFÍA.

*SPECULUM CONIUGIORUM, aeditum per R. P. F. Illephonsum a Vera Cruce, Instituti (Ha)eremitarum Santi Augustini, artium ac Sacrae Theologiae doctorem, cathedraeque primariae in inlyta academia moderatorem. Excussum opus mexican. aedibus Ioannis Pauli Brissensis A. D. 1556. idibus Augusti.*¹

*SPECULUM CONIUGIORUM admodum R. P. F. Illephonsi a vera Cruce, Sacri Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, bonarum Artium, ac sacrae Theologiae Magistri, moderatorisque cathedrae primariae in universitate Mexicana in partibus Indiarum maris Oceani: olim ibi Provincialis eiusdem ordinis, Nunc prioris sancti Philippi apud Matritum Carpentanorum. Cum indicibus locupletissimis. Nunc tertio opus elaboratum ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limitatum, et in multis locis auctum, et iuxta diffinita et declarata in sacro concilio Tridentino, per modum appendicis in fine scitu digna multa disputata. Cum privilegio. Compluti, ex officina Ioannis Graciani. Anno 1572.*²

I. ESTUDIOS TEOLÓGICOS

ADNES, P., *El matrimonio* (Ed. Herder, Barcelona 1969).

ALIAGA GIRBES, E., *Compendio de teología del matrimonio* (Ed. EDICEP, Valencia 1991).

¹ ESPEJO DE MATRIMONIOS, editado por el R. P. F. Alonso de la Vera Cruz, del Instituto de los Ermitaños de San Agustín, doctor en Artes [Filosofía] y en Sagrada Teología, catedrático *de prima* en la ínclita Universidad Mexicana. Obra impresa en la casa editorial de Juan Pablo Brissense, en el año del Señor 1556, 15 de Agosto.

² ESPEJO DE MATRIMONIOS, del muy R. P. F. Alonso de la Vera Cruz, de la Sacra Orden de los Ermitaños de San Agustín, Maestro de “Buenas Artes” [Filosofía] y de Sagrada Teología, y moderador de la cátedra *de prima* en la Universidad Mexicana, en las partes de las Indias del mar Océano: un tiempo aquí, Provincial de la misma Orden. Ahora, prior de San Felipe en Madrid. La edición cuenta con muy abundantes índices. Ahora, por tercera vez, la obra ha sido elaborada por el autor, corregida de muchos defectos que contenía, y aumentada en muchos lugares, y según las cosas definidas y declaradas en el Sacro Concilio Tridentino, a manera de apéndice al final, han sido disputadas muchas cosas dignas de ser observadas. Con privilegio. Alcalá de Henares, en la imprenta de Juan Graciano, en el año 1572.

ANCI AUX, P., *Le sacrement du mariage aux sources de la morale conjugale* (Ed. Nauwelaerts, Louvain 1963).

BIBLIA SACRA. *Iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O. P. et Laurentio Turrado* (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994).

CARRO VENANCIO, D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Ed. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1951).

LECLERC, G., *Il sacramento del matrimonio. Appunti di teologia dogmatica* (Ed. Università Gregoriana, Roma 1975).

LOCHT, P., DE, *Mariage et sacrement de mariage* (Ed. du Centurion, París 1970).

MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrología cursus completus. Series Latina*. París, 1844-1891 (221 vols).

Migne Patrologia Latina

http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_30-_Volumina.html

MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrología cursus completus. Series Graeca*. París, 1857-1891 (161 vols).

Migne Patrologia Griega.

http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25-Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html

KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano* (Ed. Sal Terrae, Santander 1980).

RONDET, H., *Introducción a la teología del matrimonio* (Ed. Herder, Barcelona 1962).

SÁNCHEZ MONGE, M., *Antropología y teología del matrimonio y de la familia* (Ed. Atenas, Madrid 1987).

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Obras*, principalmente: *Suma teológica y Suma contra Gentiles*. Edición latina y castellana (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983).

SILVIO BOTERO, J., *Per una teologia della famiglia* (Ed. Borla, Roma 1992).

SCHILLEBEECKEX, E., *El matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación* (Ed. Sígueme, Salamanca 1968).

VITORIA, F., DE, *Relecciones de Indios y del Derecho de la Guerra* (Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1928).

II. ESTUDIOS HISTÓRICOS

ABELLÁN, P. M., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Ed. Colegio de la Compañía de Jesús, Granada 1939).

ALMANDOZ GARMENDÍA, J. A., *Fray Alonso de la Veracruz O. E. S. A., y la Encomienda Indiana en la Historia Eclesiástica Novohispana (1522-1556)*, Colección Chimalistac, (Ed. José Porrúa Turanzas, Madrid 1971).

BASALENQUE, D., *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán Del Orden de N. P. S. Agustín* (Ed. Jus, México 1963).

BEUCHOT, M., *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* (Ed. UNAM, IIB, México 1991).

BEUCHOT, M., y NAVARRO, B., *Dos homenajes: Alonso de la Vera Cruz y Francisco Javier Clavijero* (Ed. UNAM, IIF, México 1992).

BOLAÑO e ISLA, A., *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz* (Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México 1947).

BENAVENTE, T., DE, *Historia de los Indios de la Nueva España* (Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México 1941).

BRUFAU PRATS, J., *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Ed. San Esteban, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1989).

- CARPIN, A., *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso d' Aquino* (Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991).
- CERETI, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Ed. Dehoniane, Bologna 1977).
- CHÁVEZ EZEQUIEL, A., *Apuntes sobre la Colonia* (Ed. Jus, México 1994).
- CUEVAS, M., *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México* (Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, México 1914).
- CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México. Tomo I y II* (Ed. Patria, México 1946).
- DUMAS, A., *Le mariage dans l'Eglise ancienne* (Ed. du Centurion, París 1969).
- EGUIARA y EGUREN, J. J., DE, *Biblioteca mexicana*. Prólogo y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela. Estudio preliminar, notas, apéndices, índices y coordinación general de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda (Ed. UNAM, Coordinación de Humanidades, México 1986).
- 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 affairs of early Mexico* (Sobretiro de la revista *Augustiniana*, Louvain 1957).
- FLANDRIN, J. L., *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (Ed. Hachette, París 1976).
- F. M. R., *Rasgos Biográficos de Fray Alonso de la Veracruz* (Imprenta de la Escuela de Artes, Morelia 1894).
- GARCIA ICAZBALCETA, J., *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (Ed. FCE, México 1954)

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Alonso de la Veracruz. Vida y muerte*. En: Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte 1584-1984 (Ed. UNAM, México 1986).

GÓMEZ ROBLEDO, A., *El problema de la conquista en Alonso de la Veracruz*. En: *Historia Mexicana* (Ed. El Colegio de México, México 1974).

GRIJALVA, J., DE, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín de las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (Imprenta de Ioan Ruys, México 1624).

HEREDIA CORREA, R., *Albores de nuestra identidad nacional. Algunos textos de la primera mitad del siglo XVIII* (Ed. UNAM, México 1991).

HEREDIA CORREA, R., *Eguiara y Eguren: las voces concordantes* (Ed. UNAM, México 1997).

HEREDIA CORREA, R., *La asunción del pasado indígena por los criollos novohispanos* (Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 2000).

HERNÁNDEZ LUNA, J., *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra* (Ed. UMSNH, Ediciones inaugurales del Centro Cultural Nicolaita, Morelia, 1992).

LOPETEGUI, L., y ZUBILLAGA, F., *Historia de la Iglesia de la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, México/Madrid, 1965).

MÉNDEZ ARCEO, S., *La Real y Pontificia Universidad de México; antecedentes, tramitación y despacho de las cédulas reales de erección* (Ed. UNAM, México 1952).

MENDIETA, J., DE, *Historia eclesiástica indiana escrita a fines del siglo XVI* (Ed. Porrúa, México 1971).

LECLERQ, J., *Mariage vu par les Moines au XII siècle* (Ed. Garnier, París 1983).

O'GORMAN, E., *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (Ed. UNAM, México 1976).

O' RIORDAN, J., *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII ai nostri giorni* (Ed. Alfonsianum, Roma 1974).

OTS CAPDEQUÍ, J. M., *El Estado español en las Indias* (Ed. FCE, México 1965).

PELÁEZ DEL ROSAL, J., *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente* (Ed. El Almendro, Córdoba 1982).

SAHAGÚN, B., DE, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Ed. Porrúa, México 1969).

RITZER, K., *Le mariage dans les Eglises chrétiennes. Du I° au XII° siècle* (Ed. du Cerf, París 1970).

WESTERMAREK, E., *Historie du mariage* (3 vols.) (Ed. Mercure de France, París 1934).

III. ETUDIOS ANTROPOLÓGICOS

ALVAREZ VILLAR, A., *Psicología genética y diferencial* (Ed. Aguilar, Madrid 1965).

AUBERT, J. M., *Sexualité, amour et mariage* (Ed. Desclée, París 1970).

AUER, A., *Sexualidad En: Conceptos fundamentales de la Teología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966).

BEUCHOT, M., *Antología de Fray Alonso de la Vera Cruz* (Ed. Universidad Michoacana, Morelia 1988).

BEUCHOT, M., *Fray Alonso de La Vera Cruz. Antología sobre el hombre y la libertad* (Ed. UNAM, México 2002).

BEUCHOT, M., *Filosofía y Derechos Humanos* (Ed. Siglo XXI, México 1993).

BLOCH, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana* (Ed. Aguilar, Madrid 1980).

BURRUS, E. J., *Alonso de la Veracruz's defense of the American Indians, 1553-1554*. En: *The Heythrop Journal, A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, (Oxford 1963).

BUYTENDIJ, F. J. J., *La mujer. Naturaleza-Apariencia-Existencia* (Ed. Revista de Occidente, Madrid 1955).

D' AGOSTINO, F., *Elementos para una filosofía de la familia* (Ed. Rialp, Madrid 1991).

DI NICOLA, G. P., *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna* (Ed. Città Nuova, Roma 1989).

EVDOKIMOV, P., *La femme et la salut du monde* (Ed. Desclée de Brouwer, París 1978).

FROMM, E., *El arte de amar* (Ed. Paidós Studio, Barcelona 1980).

GUITTON, J., *L 'amour humain* (Ed. Aubier, París 1963).

JEANNIERE, A., *Antropología sexual* (Ed. Estela, Barcelona 1966).

LEAL HERRERO, F., *La pareja humana* (Ed. Pirámide, Madrid 1986).

LEÓN PORTILLA, M., *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes* (Ed. UNAM, México 1974).

LERSCH, PH., *Sobre la esencia de los sexos* (Ed. Oriens, Madrid 1968).

MARAÑÓN, G., *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales* (Ed. J. Morata, Madrid 1930).

MEAD, M., *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Ed. Laia, Barcelona 1973).

ORAISON, M., *La armonía de la pareja humana* (Ed. Studium, Madrid 1967).

PRZYWARA, E., *Uomo. Antropologia tipologica* (Ed. Fabbri, Milano 1968).

REDMOND, W. y BEUCHOT, M., *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz* (Ed. UNAM, México 1987).

IV. ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS Y JURÍDICOS

ALONSO HINOJAL, I., *La sociología de la familia, hoy* (Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1968).

ARIÉS, PH., *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna* (Ed. Laterza, Bari 1983).

BEUCHOT, M., *Filosofía Social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia y el bien común en tiempos del Virreinato* (Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1990).

BELTRAO, P., *Sociologia de la familia contemporánea* (Ed. Sígueme, Salamanca 1975).

BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento iuridico-teologico-pastorale* (Ed. Elle di ci, Torino 1985).

BURGALASSI, S., *Sociologia della famiglia* (Ed. Paoline, Roma 1974).

CEREZO DE DIEGO, P., *Alonso de la Vera Cruz y el Derecho de gentes* (Ed. Porrúa, México 1985).

CORBETT, E., *The Roman law of Marriage* (Ed. Clarendon, London 1930).

CORPUS IURIS CANONICI. *Editio Lipsiensis secunda, post Aemilii Ludovico Richterii curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit*

et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Lipsiae, ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1922.

1. Decretum Gratiani (Corpus iuris canonici).
<http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>
2. Gregorius IX: Decretalium compilatio.
<http://www.intratext.com/IXT/LAT0833/>
3. Regulae iuris in VI Decretalium Bonifacii VIII.
<http://web.infinito.it/utenti/i/interface/Regulae3.html>

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio decima tertia lucis ope expressa. Vol. I: *Institutiones*, recogn. P. Krueger; *Digesta*, recogn. P. Krueger. Vol. II: *Codex justinianeus*, recogn. et retract. P. Krueger. Vol. III: *Novellae*, recogn. R. Schoell, absol. G. Kroll, Berolini, apud Weidernarnos, 1963. 3 vols.

1. Corpus iuris civilis, Codex, Digesta, Institutiones, Novellae.
<http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/corpjurciv.htm>
2. Iustinianus <Imperium Byzantinum, Imperator, I.>Codex Ivris Civilis Ivstiniani (Band 5,1): Volumen Legum paruum, quod vocant, In Qvo Haec Insvnt: Tres posteriores libri Codicis D. Iustiniani Sacratissimi Principis Lyon, 1627
http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/justinian1627bd5/0390/ocr?page_query=&navmode=struct&action=pa_gesearch&sid=180781b103f9ebb0f2269d8fd4abfd85

DUMAS, F., *La igualdad de la mujer* (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1972).

DUSSEL, E., *El episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620* (Ed. Centro de Reflexión Teológica, México 1979).

GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (Ed. UNAM, México 1974).

GARCÍA LÓPEZ, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino* (Ed. Eunsa, Pamplona 1979).

GARCÍA Y GARCÍA, A., *Iglesia, Sociedad y Derecho* (Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1985).

GÓMEZ ROBLEDO, A., *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (Ed. Porrúa, México 1984).

HEREDIA CORREA, R., *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa* (Ed. UNAM, México 2004).

GARRIDO, DE PALMA, V. M., *Derecho de la familia* (Ed. Trivium, Madrid 1993).

LECLERQ, J., *La familia. Según el derecho natural* (Ed. Herder, Barcelona 1965).

MICHEL, A., *Sociología de la familia y el matrimonio* (Ed. Península, Barcelona 1974).

MIGUEL, A., DE, *Sexo, mujer y natalidad en España* (Ed. Edicusa, Madrid 1974).

MONTERO, E., *Crisis de la familia en la sociedad moderna* (Ed. Real Academia de Ciencias Morales, Madrid 1962).

MURO OREJÓN, A., *Lecciones de Historia del Derecho Hispano-Indiano* (Ed. Porrúa, México 1989).

PONCE HERNÁNDEZ, C., *Fray Alonso de la Veracruz. Espejo de los Cónyuges. Antología.* (Ed. Los libros de Homero, México 2007).

PESTAÑA, A., *Sexo. Naturaleza y poder* (Ed. Nuestra Cultura, Madrid 1984).

RICARD, R., *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (Ed. Jus, México 1947).

SÁNCHEZ DE TOCA, J., *El Matrimonio. Su ley natural, su historia. Su importancia social* (2 vols.) (Ed. M. G. Hernández, Madrid 1975).

SOTO, D., DE, *De la Justicia y del Derecho* (Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967).

TORRE RANGEL, J. A., DE LA, *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica* (Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes 1998).

VILADRICH, P., *El amor y el matrimonio. Crisis y búsqueda de identidad* (Ed. Trivium, Madrid 1977).

TÜLLMANN, A., *Vida amorosa de los pueblos naturales* (Ed. Corona, Barcelona 1963).

VITORIA, F., DE, *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho a la guerra* (Ed. Porrúa, México 1928).

ZAVALA, S., *Fray Alonso de la Veracruz, primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México* (Ed. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, Chimalistac, México 1981).

V. ESTUDIOS BÍBLICOS

ARANDA PÉREZ, G., *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia* (Ed. Rialp, Madrid 1991).

BAUER, J., *Diccionario de Teología Bíblica*, (Ed. Herder, Barcelona, 1895)

BONSIRVEN, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Ed. Société de S. Jean l'Évangéliste, París, Tournai, Roma 1948).

DACQUINO, D., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (Ed. Elle Di Ci, Leuman-Torino 1984).

DACQUINO, D., *Inseparabilidad e monogamia* (Ed. Elle Di Ci, Leuman-Torino 1988).

DUBARLE, A. M., *Amor y fecundidad en la Biblia* (Ed. Paulinas, Madrid 1970).

DUPONT, J., *Mariage et divorce dans l'Évangile* (Ed. Abbaye de Saint-André, Brujas 1959).

GRELOT, P., *La pareja humana en la Sagrada Escritura* (Ed. Euroamérica, Madrid 1969).

GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis* (Ed. Verbo Divino, Estella 1978).

MARUCCI, C., *Parole di Gesù sul divorzio* (Ed. Morcelliana, Brescia 1982).

SALVONI, F., *Sesso e amore nella Bibbia* (Ed. Lanterna, Genova 1970).

SICARI, A., *Matrimonio e verginità nella rivelazione* (Ed. Editrice Jaca Book, Milano 1978).

VI. ESTUDIOS ÉTICOS

BASSETT, W. W., y otros, *El matrimonio ¿es indisoluble?* (Ed. Sal Terrae, Santander 1971).

BERNHARD, J., y otros, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (Ed. Herder, Barcelona 1973).

DEMPF, A., *La ética en la Edad Media* (Ed. Gredos, Madrid 1958).

GARCÍA BARBERENA, T., (dir.) y otros, *El vínculo matrimonial ¿divorcio o indisolubilidad?* (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978).

HÄRING, B., *El matrimonio en nuestro tiempo* (Ed. Herder, Barcelona 1964).

LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (Ed. Sal Terrae, Santander 1992).

MARTÍNEZ CORTÉS, F. J., *El divorcio. Realidad social* (Ed. PPC, Madrid 1983).

MATABOSCH, A., *Divorcio e Iglesia* (Ed. Marova, Madrid 1979).

VIDAL, M., *Moral del matrimonio* (Ed. PS, Madrid 1980).

SEGUNDA PARTE DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

SECUNDA PARS
Speculi coniugiorum,
edita per R. P. F. Alphonsum a Vera Cruce,
instituti eremitarum S. Augustini, artium, ac sacrae theologiae magistrum,
cathedraticum primum in Academia Mexicana

Post primam partem, in qua disputauimus de matrimonio, et eius impedimentis omnibus in particulari, quantum ad fideles spectat, qui subduntur legibus ecclesiae, restat in secunda disserere, in quantum ad solos infideles attinet. Differt enim non parum loqui de fidelibus et infidelibus, eo quod illa quae in matrimonio valida sunt apud infideles, apud christianos irrita habentur. Ob id cum diuersum sit iudicium, diuersum requirit tractatum. Vnde pro virili contendam ea omnia, quae a doctoribus scripta sunt, in medium afferre. Si quae autem fuerint obscura et indigesta digerere. Dubia vero, quae nos apud noui orbis indigenas cognouimus, a doctoribus non scripta, quia non fuerunt dubitata, eo quod ignota, etiam discutiemus. Hoc solum obsecro, vt nullus ob prolixitatem scripturae ab eius lectione desistat: nam si quae scripta fuerint bona, et vtilia, nullo modo sunt contemnenda, si tamen nullius momenti sunt, etiamsi vna sit scripta pagina sola, non expedit legere. Nec ideo contemnat, quia aliqua scripta sint alibi: non noua edere intendo, sed quae a magistris loquentibus, et mutis, accepimus, et congerere, et elucidare, si opus est et extendere, et ampliare, quando res exostulauerit, quod non semel, atque iterum, sed frequenter eueniet.

ARTICVLVS I
Vtrum inter infideles sit verum matrimonium

Ante omnia proponitur tamquam fundamentum huius partis, vtrum inter infideles sit matrimonium verum, vel solum nomine tenus, et coniunctio sit vaga, et incerta viri, ad foeminam.

Pro solutione cuius oportet reducere in memoriam,¹ quod nos in principio primae partis, in primo ingressu diximus, matrimonium esse quid naturale, licet, non sit naturale, tamquam quid causatum ex principijs naturae ex necessitate quadam, tamen naturale, quia ad id inclinatur natura: etsi compleatur mediante libero arbitrio.² Sicut virtutes dicuntur homini inesse naturaliter: non quod in nobis inueniantur habitus perfecti per naturam: sed inest nobis a natura, quod possimus tales virtutes suscipere, et quod perficiantur

¹ *In margine:* Nota quae supra, 1. pars, art. 1.

² *In margine:* S. Thomas, Summa Theologiae, 1. 2. q. 51.a. 1. et q. 63. ar. 1. et q. 71. ar. 2.

SEGUNDA PARTE del *Speculum Coniugiorum*, escrita por el R. P. F. Alonso de la Vera Cruz, del Instituto de los Ermitaños de San Agustín, Maestro de Filosofía y de Sagrada Teología, catedrático de *prima* en la Academia Mexicana.

Después de la primera parte en la cual hemos disputado acerca del matrimonio y de todos sus impedimentos en cuanto a los fieles que están sujetos a las leyes de la Iglesia; en la segunda parte resta disertar acerca del mismo matrimonio en lo que atañe a los infieles únicamente. En efecto, no es poca la diferencia que existe entre hablar de los fieles y de los infieles, por el hecho de que aquellas cosas que son válidas en el matrimonio entre los infieles, se consideran como inválidas entre los cristianos. Por ello, dado que diverso es el juicio, se requiere un tratamiento diverso. Por tanto, según lo humanamente posible, trataré de presentar todas aquellas cosas que han sido escritas por los doctores. Sin embargo, si algunas son oscuras y confusas, trataré de sistematizarlas. En cambio, disiparemos aquellas cosas dudosas que nosotros hemos conocido entre los indígenas del Nuevo Mundo, que no han sido escritas por los doctores, ya que no fueron puestas en duda por el hecho de ser desconocidas. Solamente pido esto: que nadie, por la prolijidad de lo escrito, desista de su lectura. En efecto, si aquellas cosas que han sido escritas son buenas y útiles, de ninguna manera deben ser despreciadas. Sin embargo, si no tienen valor alguno, aunque haya sido escrita una sola página, no conviene leerlas. Y que no las desprecie por haber sido escritas algunas en otro lugar. No tengo la intención de editar cosas nuevas, sino de sintetizar y aclarar, si es necesario, aquellas que hemos recibido de los maestros elocuentes o silenciosos, y de explicarlas y ampliarlas cuando el caso lo requiere. Y esto ocurrirá no una ni dos veces, sino frecuentemente.

ARTÍCULO 1

Si entre los infieles hay un verdadero matrimonio ¹

Ante todo, como fundamento de esta parte, se propone si acaso entre los infieles hay un matrimonio verdadero o solamente de nombre, y si acaso la unión del varón con la mujer es indeterminada e incierta.

Para la solución de ello, es necesario recordar lo que hemos dicho al principio de la primera parte en la primera introducción,² que el matrimonio es algo natural, aunque no es natural como algo causado por alguna necesidad por los principios de la naturaleza; sin embargo, es algo natural ya que la naturaleza inclina hacia ello aunque se realice mediante el libre albedrío;³ así como se dice que las virtudes están en el ser humano naturalmente, no porque en nosotros se encuentran algunos hábitos perfectos por naturaleza, sino porque, de parte de la naturaleza, está en nosotros que podamos adquirir tales virtudes y que éstas sean perfeccionadas

¹ Véase índice onomástico.

² Véase el artículo primero de la primera parte.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 51. a. 1; q. 63. ar. 1; q. 71. ar. 2.

per operationem nostram. Vnde Aristoteles ait,³ Inclinari ad virtutes, innatum est homini: tamen habere eas perfecte genitas, non competit homini naturaliter: sed per assuefactionem ad opus. Sic de matrimonio: naturale enim est quia natura inclinatur ad coniunctionem maris, et foeminae: licet perficiatur per voluntatem. Hinc Aristoteles dicit, hominem esse naturaliter magis animal coniugale, quam politicum, quippe qui coniunctionem maris, et foeminae ponit inter coniunctiones naturales. De quibus ibi in principio diximus. His ergo suppositis, cum infideles, propter infidelitatem naturalia non amiserint, sequitur non esse negandum eis matrimonium. Pro quo sit 1. conclusio.⁴

Contractus matrimonialis⁵ viri certi, ad certam foeminam, sicut reperitur legitimus inter fideles, et inter infideles. Haec conclusio supponit, quod inter fideles reperitur, quod non est opus probare, sed dicitur, quod reperitur inter infideles.⁶ Antequam veniamus ad huius probationem oportet scire, quando fuerit matrimonium institutum, vtrum praecesserit infidelitatem. Et ad quid institutum. Et a quo institutum. Et quidem, quando fuerit institutum, constat ex sacra scriptura in principio Geneseos:⁷ quando dominus dedit Adae adiutorium simile sibi, quod non inueniebatur inter omnia animalia. Missoque sopore in Adam, formavit ex costa eius Evam vere, et realiter, et non metaphorice vt Caietanus⁸ alias catholicus, et non vulgariter doctus existimat, quem si inter classicos scholasticos, simul et orthodoxos doctores apponeret alias grauis, et non mediocriter doctus, et mihi observandus F. Alfonsus a Castro,⁹ optime: cum inter haereticos in catalogo, in illa sua summa ascribat, stomachum movet. Atque nisi viri religiositas, et sanctitas, alias nobis cum Salmanticae essemus, cognita esset: bilem concitatum existimarem. Quam credimus nimis ebullisse, et plus iusto in Ambrosio Catharino Senensi,¹⁰ alias eiusdem instituti, qui sua illa virga censoria, qua nemini parcat, non leniter: sed ad sanguinem vsque tetigit virum benemeritum de re Theologica, et per quem omnes fere huius aetatis Theologi profecerunt. Verum praedictus Castro nunc in vltima sua editione in multis eum redarguit, quae ab errore non possunt defendi, cum per Ecclesiam in sacro Tridentino concilio sint definita,¹¹ vt est de necessaria, ac praeuia confessione ante sumptionem Eucharistiae sacramenti, et de dissolutione matrimonij ob fornicationem. De quo infra latius in hac 2. parte, art. 7. in fine articuli.

³ *In margine:* Aristoteles, 2. ethi. c. 1.; Alexander Halensis, 3. p. q. 27. ar. 3. m. 4.; Aristoteles, 8. ethica. 12.; Ioannes Stobaeus, sermo 65.; S. Thomas, Summa Theologiae, 2. 2. q. 10.

⁴ *In margine:* 1. Conclusio.

⁵ *In margine:* Hugo, l. 2. De sacramentis, p. II. c. 13.

⁶ *In margine:* Idem, in summa sententiarum, tract. 7. c. 1.

⁷ *In margine:* Genesis 2; Alexander Halensis, 4. p. q. I. ar. 2.

⁸ *In margine:* Digressio in favorem Caietani.

⁹ *In margine:* Castro.

¹⁰ *In margine:* Catharinus.

¹¹ *In margine:* Concilium Tridentinum; Error Caietani.

ARTÍCULO 1

mediante nuestra operación. De allí que Aristóteles dice: Ser inclinado a las virtudes es algo innato en el ser humano, sin embargo, tenerlas perfectamente desarrolladas no corresponde al ser humano por naturaleza, sino por el adiestramiento en la operación.⁴ Así acerca del matrimonio: en efecto, es algo natural, ya que la naturaleza inclina hacia la unión de macho y hembra, aunque se perfeccione mediante la voluntad. Por ello, Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza más animal conyugal que político; inclusive pone la unión de macho y hembra entre las uniones naturales. Y de estas cosas hemos hablado en principio. Por tanto, supuestas estas cosas, dado que los infieles no han perdido las cosas naturales a causa de la infidelidad, se sigue que no debe negárseles el matrimonio. Y a favor de ello sea la primera conclusión.

El contrato matrimonial de un varón determinado con una mujer determinada, así como se encuentra legítimo entre los fieles, también lo es entre los infieles.⁵ Esta conclusión supone que se encuentre entre los fieles, y esto no es necesario probarlo, sin embargo, se dice que se encuentra entre los infieles. Antes de pasar a la prueba de esto, es necesario saber cuándo fue instituido el matrimonio, si fue anterior al tiempo de la infidelidad; y para qué fue instituido y por quién fue instituido. Y, por cierto, cuándo fue instituido consta a partir de la Sagrada Escritura al principio del Génesis,⁶ cuando el Señor dio a Adán una ayuda similar a él mismo, ayuda que no se encontraba en todos los animales. Y, enviado un sopor a Adán, formó a Eva a partir de una costilla de él. La formó verdadera y realmente y no metafóricamente como afirma Cayetano, por cierto católico y no medianamente docto, al cual pone de mal humor Fray Alfonso de Castro (por cierto, hombre de autoridad y no mediocrementemente docto, y muy respetable para mí) cuando, en su *Summa*, lo inscribe en el catálogo de los herejes, aunque lo coloque entre los clásicos escolásticos y al mismo tiempo entre los doctores ortodoxos. Asimismo, si la religiosidad y la santidad de este hombre no hubiese sido conocidas por nosotros desde que estuvimos en Salamanca, lo consideraríamos de bilis violenta, la cual creemos que estalló demasiado, y más que lo justo, en Ambrosio Catarino de Siena (por cierto, del mismo Instituto) quien con su vara censoria con la cual no perdona a nadie, golpeó no levemente, sino hasta la sangre, a un varón benemérito en el campo de la teología, gracias al cual, casi todos los teólogos de esta época han progresado. Sin embargo, el mismo Castro, ahora en su última edición, lo impugna en muchas cosas que no pueden ser defendidas del error, dado que están definidas por la Iglesia en el Concilio Tridentino, como la confesión necesaria antes de recibir la Eucaristía, y la disolución del matrimonio por causa de la fornicación. De esto hablaremos más ampliamente en esta segunda parte, al final del artículo séptimo.

⁴ Aristóteles, 2. Ethica c. 1; 8. Ethica c. 12; Alejandro de Hales, 3. p. q. 27. ar. 3. m. 4; Estobeo, Juan, sermo 65; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 10.

⁵ San Víctor, Hugo de, l. 2. De sacramentis, p. II. c. 13.

⁶ Genesis 2; Alejandro de Hales, 4. p. q. I. ar. 2.

At reuertentes vnde digressi sumus, quia alibi erit locus amplius, dicimus illa coniunctione foeminae, et maris facta primo, institutum fuisse matrimonium, vt constat Extra de frigiditate et maleficijs c. finali et c. 1. et cap. Ante peccatum 32. q. 2.¹² Ergo ante omnem infidelitatem matrimonium institutum est: cum in paradiso ante omne peccatum facta dignoscatur coniunctio maris, et foeminae, quod institutum est in officium naturae, id est ad multiplicandum genus humanum, ad conseruationem speciei. Si non esset maris et foeminae coniunctio, absque dubio, cum non esset generatio, in totum periret humana species. Ob id tunc institutum in officium naturae. Et quidem dato non esset peccatum, sed primi parentes manerent in statu innocentiae, et omnes filij eius, matrimonium esset. Cuius promissio fuit illis verbis, dicente Deo. Non est bonum hominem esse solum faciamus ei adiutorium simile sibi. De facto autem instituit, quando Adam soporato ex costa Euam formauit. Per verba etiam ista: Crescite, et multiplicamini, non fuit institutum, vt aliqui dicunt, sed talia verba fuerunt benedictio matrimonij iam instituti, et perfecti.¹³ Vnde pater Augustinus:¹⁴ Nos nullo modo dubitamus benedictionem Dei: Crescite et multiplicamini, et replete terram, donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et foeminam. Et matrimonij perfectio inter Adam et Euam facta est per illa verba.¹⁵ Hoc nunc os ex ossibus meis, per quae videtur consensus expressus, sine quo matrimonium minime fit. Quae protulit Adam, non ipse Deus, vt intelligamus matrimonium, licet naturale sit, perfici tamen mediante consensu.¹⁶ Quod autem talia verba prolata ab Adam fecerint matrimonium, maxime videtur ex hoc: quia sunt dicta per os Adae, significantia vnitatem carnis inter virum et vxorem; Extra de diuortijs c. Gaudemus, § Quia vero. Et 33. q. 5. c. Mulierem. Et in verbis illis prolatis ab Adam. Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea, propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne vna, declarata sunt tria bona matrimonij. Bonum inseparabilitatis: in quantum dicit, Propter hanc relinquet homo patrem et matrem,

¹² *In margine:* Ioannes Stobaeus, In sermone 65. eleganter ex Musione philosopho.

¹³ *In margine:* Genesis 2; Benedictio matrimonij; Alexander Halensis, 4. p. q. 2. ar. 1.

¹⁴ *In margine:* D. Augustinus, 1. 4. De ciuitate c. 22.

¹⁵ *In margine:* Gen. 2.

¹⁶ *In margine:* Necessarius consensus, 4. d. 26. supra 1. p. ar. 2. Genesis 2. Matthaeus 19.

ARTÍCULO 1

Sin embargo, regresando al punto de donde nos hemos apartado, ya que en otra parte tendremos un amplio lugar, afirmamos que mediante aquella unión de mujer y de varón hecha en el principio, fue instituido el matrimonio, como consta en (*Extra, De frigidis et maleficiatis, c. finali*),⁷ y en (*c. 1. et c. Ante peccatum 32. q. 2.*)⁸ Por tanto, el matrimonio fue instituido antes de toda infidelidad, ya que se reconoce que, antes de todo pecado, en el paraíso se hizo la unión de hembra y de macho.⁹ En efecto, fue instituido como función de la naturaleza, es decir, para multiplicar el género humano, para la conservación de la especie. Si no existiese la unión de macho y hembra, sin duda se perdería del todo la especie humana, dado que no ocurriría la generación. Por esto, pues, fue instituido como función de la naturaleza. Y por cierto, aunque no existiese el pecado sino que los primeros progenitores, así como todos sus hijos, permaneciesen en el estado de inocencia, existiría el matrimonio. Y la promesa de aquello ocurrió con aquellas palabras de Dios que dijo: *No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda similar a él mismo.* Sin embargo, lo instituyó de hecho cuando, adormecido Adán, formó a Eva de la costilla. Tampoco fue instituido por medio de estas palabras: *Creced y multiplicaos*, como afirman algunos; en efecto, tales palabras han sido una bendición del matrimonio ya instituido y completo.¹⁰ De allí que San Agustín dice: *Nosotros de ninguna manera dudamos de que la bendición de Dios (Creced y multiplicaos y llenad la tierra) es el don de las nupcias que Dios, antes del pecado del hombre, constituyó desde el principio, creándolo macho y hembra.* Y la perfección del matrimonio entre Adán y Eva ha sido hecha mediante aquellas palabras: *Ahora, ésta es hueso de mis huesos.*¹¹ Mediante estas palabras se ve expresado el consentimiento, sin el cual de ninguna manera se hace un matrimonio. Y éstas las pronunció Adán y no Dios mismo, para que entendamos que el matrimonio, aunque es algo natural, se realiza mediante el consentimiento.¹² Que aquellas palabras pronunciadas por Adán hayan hecho el matrimonio, consta sobre todo porque han sido pronunciadas por boca de Adán, y significan la unidad carnal entre el varón y la esposa (*Extra, De divortijs, c. Gaudemus, §Quia vero*),¹³ et (*33. q. 5. c. Mulierem*).¹⁴ Y mediante aquellas palabras pronunciadas por Adán: *Ahora, ésta es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; y por ella dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y serán dos en una sola carne,* se han declarado los tres bienes del matrimonio. El bien de la inseparabilidad, en cuanto dice: *Y por ella dejará el hombre a su padre y a su madre.*

⁷ X. 4.15.7.

⁸ C.32 q. 2 c. 1.

⁹ Estobeo, Juan, Sermo 65, citando al filósofo Musión.

¹⁰ Genesis 2; Alejandro de Hales, 4. p. q. 2. ar. 1.

¹¹ Genesis 2; Matthaeus 19.

¹² Véase el artículo segundo de la primera parte.

¹³ X. 4.19.8.

¹⁴ C.33 q. 5 c. 18.

bonum fidei, quando dicit, et adhaerebit vxori suae: bonum denique prolis, cum dixit. Erunt duo in carne vna, scilicet, vnus pueri procreandi. Attamen post peccatum fuit matrimonium in remedium:¹⁷ vt scilicet carnis vitium cohiberetur, et posset fieri absque peccato. Per peccatum namque facta est rebellio maxima carnis, et spiritus, et concupiscentia vehemens, quae vix cohiberi potest. Ob quod dominus voluit in remedium esse matrimonium, vt homini liceret accedere ad mulierem absque peccato: vt contineret se respectu aliarum et posset concupiscentiam explere cum propria vxore absque noxa. Quod Apostolus declarat dicens.¹⁸ Vnusquisque habeat suam propter fornicationem 33 q. 2., His itaque. Et quidem haec institutio in remedium facta est implicite a Deo cum dixit mulieri. In dolore paries filios, et sub viri potestate eris: qui dominabitur tui. Adae vero dixit.¹⁹ Quia audisti vocem vxoris etc. Ex quibus verbis et sequentibus simul in vnum collectis, videtur insinuasse eorum copulam non esse in officium tantum, sed etiam in remedium.²⁰ Quibus praelibatis, probatur conclusio.

Inter illos poterit esse matrimonium, inter quos inueniri potest vera ratio matrimonij.²¹ At inter fideles potest inueniri vera ratio matrimonij. Matrimonium enim²² est maris, et foeminae legitima coniunctio, indiuiduae vitae consuetudinem retinens. Inter infideles autem reperitur legitima coniunctio maris, et foeminae: quia non omnis foemina, omni viro coniungitur, sed abstinere ab aliquibus gradibus: vt est inter patrem, et filiam, filium, et matrem. Nec aliqua gens est tam barbara, quae non habeat aliquem gradum prohibitum in matrimonio, a quo abstinere. Est etiam indiuiduae vitae consuetudo. Nam licet contingat inter infideles, quod post, diuertant, et contrahant cum alijs, dimissis legitimis coniugibus, de per accidens contingit, et non est intentum de per se. Eo nempe quo conueniunt, animo conueniunt non diuertendi: si omnia sint grata, sicut a principio, et seruandi in hoc suam antiquam consuetudinem.

Secundo.²³ Omnis concubitus inter personas, quae non sunt coniuges, est fornicarius: infideles autem esse fornicatores non asserimus: qui inter se copulati sunt, vt constat: et prolis eorum legitima iudicatur, quod non esset, si matrimonium verum inter eos non esset.

¹⁷ *In margine:* Matrimonium in remedium; Alexander, 4. p. q. 4. ar. 1. et 88. ar. 2.

¹⁸ *In margine:* 1. Cor. 7; 32. q. 4. c. nemo et c. sicut.

¹⁹ *In margine:* Gen. 2.

²⁰ *In margine:* Gen. 9.

²¹ *In margine:* 1. Ratio; S. Bonauentura, d. 39. ar. 1. q. 2.

²² *In margine:* Definitio matrimonij; S. Thomas, 2. 2. q. 154. ar. 9. ad. 3; ibidem Caietanus; S. Bonauentura, d. 40. et 41. Ricardus ibidem; Alexander, 2. p. q. 169. m. 2.

²³ *In margine:* 2. Ratio.

ARTÍCULO 1

El bien de la fidelidad, cuando dice: *Y se adherirá a su mujer*. Finalmente, el bien de la prole, cuando dijo: *Y serán dos en una sola carne*; es decir, para la procreación de un niño. Sin embargo, después del pecado, el matrimonio fue como remedio, es decir, para que fuera refrenado el vicio de la carne y para que pudiese ser realizado sin pecado.¹⁵ En efecto, mediante el pecado ha ocurrido una muy grande rebelión entre el cuerpo y el espíritu, y una vehemente concupiscencia que apenas se puede refrenar. Y por esto el Señor quiso que el matrimonio existiese como remedio, para que al hombre le fuese lícito acercarse a la mujer sin pecado, para que se contuviera respecto a las demás y para que pudiese satisfacer la concupiscencia con su propia esposa, sin daños. Y esto lo declara el Apóstol, quien dice: *Para evitar la fornicación tenga cada uno a su mujer y cada una a su hombre (33. q. 2. His itaque)*.¹⁶ Y por cierto esta institución ha sido hecha implícitamente por Dios como remedio, cuando dijo a la mujer: *Con dolor parirás a tus hijos. Necesitarás de tu marido y él te dominará*. En cambio, a Adán dijo: *Por haber escuchado la voz de tu mujer, etc.*¹⁷ A partir de estas palabras y de las siguientes relacionadas entre sí, parece que se insinuó que la cópula de ellos no era solamente como una función, sino también como un remedio.¹⁸ Explicadas estas cosas, se prueba la conclusión.

Podrá haber matrimonio entre aquellos en que se puede encontrar la verdadera esencia de matrimonio.¹⁹ Ahora bien, entre los fieles se puede encontrar la verdadera esencia de matrimonio. En efecto, la legítima unión de varón y de fémina es el matrimonio que implica el hábito de una vida indivisa.²⁰ Sin embargo, entre los infieles se encuentra una legítima unión de varón y de fémina, ya que no cualquier fémina se une con cualquier varón, sino que se abstiene en algunos grados, como es entre el padre y la hija, el hijo y la madre. Tampoco hay alguna gente tan bárbara que en el matrimonio no tenga algún grado prohibido, del cual se abstiene. Además, tienen el hábito de una vida indivisa. En efecto, aunque entre los infieles ocurre que después se separan y contraen con otros, abandonando los cónyuges legítimos, esto ocurre *per accidens* y no se busca de por sí. Ciertamente, por el hecho de que se unen, se unen con el ánimo de no separarse (si todas las cosas son agradables, como en el principio) y con el ánimo de conservar en esto su antigua costumbre.

Segundo. Es fornicario todo concúbito entre personas que no son cónyuges, sin embargo, no afirmamos que son fornicarios los infieles que se han unido entre sí, como consta. Y la prole de ellos está considerada como legítima; y no lo sería, si no hubiese un verdadero matrimonio entre ellos.

¹⁵ Alejandro de Hales, 4. p. q. 4. ar. 1. et 88. ar. 2.

¹⁶ C.33 q. 2 c. 11.

¹⁷ Genesis 2.

¹⁸ Genesis 2.

¹⁹ Buenaventura, San, d. 39. ar. 1. q. 2.

²⁰ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 154. ar. 9. ad 3; Buenaventura, San, d. 40. et 41; Ricardode Mediavilla; Alejandro de Hales, 2. p. q. 169. m. 2.

Tertio.²⁴ Matrimonium est institutum a Deo in principio: ergo ibi erit matrimonium, vbi inuenitur coniunctio, eo modo, quo Deus instituit, scilicet, quod copulentur vir, et foemina, et propter hanc relinquat homo patrem, et matrem, cum legitimo consensu: sed infideles, qui mutuo consensu iunguntur, matrem et patrem relinquunt propter vxorem: cum non copulentur parentes filijs, ergo inter eos erit matrimonium.

Quarto.²⁵ Idem probatur ex Paulo dicente. Si quis frater vxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat. Ex istis verbis aperta est conclusio, vbi Paulus loquitur de illis, qui coniuncti sunt, quando vterque erat infidelis. Alioqui, si loqueretur de fideli et infideli, non posset esse matrimonium ratione disparitatis cultus, vt in prima parte²⁶ dictum est: ergo loquitur de infidelibus, et dicit, quod non dimittat iam fidelis infidelem coniugem. Vnde vere fuit matrimonium inter infideles. Conclusio patet ex Ecclesiae determinatione. Extra de consanguinitate et affinitate, cap. De infidelibus. Et de diuortijs, cap. Gaudemus. Et quidem nuptiarum, singularis consideratio, quae apud antiquos lumine fidei priuatos fuit: sufficientissimum est argumentum. De quo multa ex antiquis, congesta per Ioannem Stobaeum²⁷ in suis sermonibus, sermone 65, ex Menandro, Euripide, Demosthene, Musione, et alijs. Et sermone 83. eleganter multa ex Pithagoreorum documentis.

Est etiam sententia haec omnium catholicorum.²⁸ Nec infidelitas in vtroque nocet, quominus posset esse coniunctio matrimonialis: quae a Deo fuit instituta ante omnem infidelitatem et ante omnem infidelem. Neque ab aliquo est vnquam dubitatum, quin inter infideles possit esse matrimonium. Neque obstat²⁹ quod B. Hieronimus dicit, vt refert B. Bonauentura in 4. quod tota vita infidelium est peccatum, et quod non habent matrimonium verum, imo eorum coniugium est peccatum: ideo baptizatis ipsis non imputatur, neque computatur, sed in baptismo deletur, sicut et caetera veteris hominis opera. In istis enim B. Hieronimus opinatiue loquutus est, non assertiue. Haec Bonauentura. Est ergo matrimonium apud infideles, licet non sit ratum, sicuti apud fideles: eo quod dissolui possit per conuersionem unius ad fidem: vt dicemus infra, in hac 2. parte, art. 28., 29. et 30. vsque ad 34. In quo errauit pestilentissimus Lutherus,³⁰ qui adaequauit infidelium matrimonium, fidelium matrimonio, cum longe distent, vt patebit inferius. Quod bene probat Castro³¹ in suo de haeresi, libro 2. verbo nuptiae, haeresis 3.

²⁴ *In margine:* 3. Ratio; Gen. 2.; Matthaeus 19.

²⁵ *In margine:* 4. Ratio; 1. Cor. 7.

²⁶ *In margine:* Supra, 1. p. ar. 32.

²⁷ *In margine:* Ioannes Stobaeus.

²⁸ *In margine:* Communis opinio.

²⁹ *In margine:* Hieronimus; B. Bonauentura d. 39. ar. 1. q. 4.

³⁰ *In margine:* Error Lutheri.

³¹ *In margine:* Castro.

ARTÍCULO 1

Tercero.²¹ El matrimonio fue instituido en el principio por Dios. Por tanto, habrá matrimonio allí donde se encuentra la unión según aquel modo que Dios instituyó, es decir, que se unan varón y fémica, y que a causa de ésta el varón deje padre y madre, con un legítimo consentimiento. Ahora bien, los infieles que se unen mediante el mutuo consentimiento, dejan padre y madre a causa de la mujer, dado que los padres no se unen con los hijos. Por tanto, entre ellos habrá matrimonio.

Cuarto. Lo mismo se prueba a partir de San Pablo quien dice: *Si algún hermano tiene a una mujer infiel y ésta consiente en habitar con él, no la dimita.*²² A partir de estas palabras se aclara la conclusión, ya que Pablo habla de aquellos que se habían unido cuando ambos eran infieles. De otra manera, si él hablase de fiel y de infiel, no podría haber matrimonio a causa de la disparidad de culto, como se dijo en la primera parte.²³ Por tanto, habla de los infieles y dice que aquel que ya es fiel no dimita al cónyuge infiel. De allí que verdaderamente hubo matrimonio entre los infieles. La conclusión consta a partir de la determinación de la Iglesia (*Extra, De consanguinitate et affinitate, c. De infidelibus*),²⁴ y (*De diuortijs, c. Gaudemus*).²⁵ Por cierto, la concepción particular de las nupcias que hubo entre los antiguos que carecían de la luz de la fe, es un argumento muy suficiente. Y acerca de esto, muchas cosas de los antiguos han sido recopiladas por Juan Estobeo en sus sermones. En el sermón 65 citó a Menandro, a Eurípides, a Demóstenes, a Musión y a otros. Y en el sermón 83 recopiló con elegancia muchas cosas de las reflexiones de los Pitagóricos.

Ésta es también la sentencia de todos los católicos. La infidelidad de ambos no impide que pueda haber aquella unión matrimonial, que ha sido instituida por Dios antes de toda infidelidad y antes de todo infiel. Y por nadie se puso en duda que entre los infieles pueda haber matrimonio. Tampoco obsta aquello que dice San Jerónimo, como refiere San Buenaventura en la cuestión cuarta, que toda la vida de los infieles es un pecado, y que éstos no tienen un verdadero matrimonio, inclusive que la unión de éstos es un pecado. Por tanto, una vez bautizados, a ellos mismos no se les imputa ni se toma en cuenta, más bien, en el bautizo se borra el pecado, como también las demás obras del hombre viejo. En efecto, en estas cosas San Jerónimo habló a manera de opinión, no asertivamente; esto dice San Buenaventura. Por tanto, entre los infieles hay matrimonio, aunque no sea rato como entre los fieles, por el hecho de que puede ser disuelto mediante la conversión de uno a la fe, como diremos en esta segunda parte (art. 28, 29, 30, hasta el 34). En esto erró el muy pestilente Lutero, quien igualó el matrimonio de los infieles al matrimonio de los fieles, mientras que distan por mucho, como se aclarará más adelante. Esto lo prueba bien Alfonso Castro en su *De haeresia, lib. 2. verbo nuptiae, haeresis 3.*

²¹ Matthaeus 19.

²² 1 Cor 7.

²³ Véase el artículo 32 de la primera parte.

²⁴ X. 4.14.4.

²⁵ X. 4.19.8.

ARTICVLVS II Vtrum inter infideles noui orbis sit matrimonium

Posito et concesso, quod inter infideles legitimum reperiatur matrimonium, quaeritur vtrum inter infideles noui orbis sit matrimonium legitimum. Ratio dubitandi (iudicio meo) non est parui momenti.¹ Nam si ita est quod matrimonium requirit ad sui veritatem legitimam coniunctionem, simul cum indiuidua vitae consuetudine, cum indiuidua consuetudo vix inter noui orbis indigenas fuerit reperta, propter facilitatem quam habebant inter se dimittendi uxorem primam, et ducendi aliam, videtur quod non sit matrimonium.

Praeterea.² Matrimonium est vnus ad vnam, sed inter eos non hoc obseruatur, cum vnus vir, plures ducebat vxores, et retinebat eas simul.

Ad idem.³ Ad matrimonium legitimum requiritur quod sit cognitus talis contractus, et quod sit expressio consensus inter tales qui coniunguntur. Inter eos autem tempore suae infidelitatis nullo modo cognitus erat contractus, imo iungebantur, sine delectu, nec magnificiebant aliquo modo, et vix erat expressio consensus. His non obstantibus respondetur.

Prima conclusio.⁴ Inter infideles in nouo orbe erat legitimum matrimonium, vbi coniuncti fuerunt secundum mores suos vir, et foemina, voluntarie, ad prolis procreationem: et operum communicationem.

Probat ex supra dictis. Inter illos reperitur matrimonium, inter quos inuenitur vera ratio matrimonij, sed inter tales vera ratio matrimonij inuenitur, ergo et verum matrimonium. Inuenitur quidem inter eos coniunctio maris, et foeminae, vnus ad vnam, coniunctio, inter legitimas personas secundum suam consuetudinem, et etiam indiuisa vitae consuetudo, quia aliqui reperti sunt, qui postquam semel a principio iuncti fuerunt, nunquam separati sunt, ergo non est dubitandum esse matrimonium inter aliquos ipsorum. At quia dubium est circa modos particulares diuersos, quibus coniungebantur, de singulis in particulari libet disputare, vt omnia sint in manifesto. Modus contrahendi in prouincia Michoacanensi et in alijs prouincijs erat etiam certus alius modus.

Primo erat mos⁵ inter Principes ipsorum, vt ante inter se parentes loquerentur: et pater filij, quem volebat tradere nuptui mittebat nuncium in domum patris puellae: quam volebat tradere filio suo, simul et dona, et narrabat quomodo talis Princeps volebat vt filius eius duceret filiam suam in vxorem. Respondebant tunc parentes puellae: sic fiet. Nuncius reuertebatur, et loquebantur inter se omnes consanguinei puellae, de matrimonio futuro, et diffiniebant futurum, et ornabant puellam, simul et pedisequas famulas.

¹ *In margine:* Ratio 1. dubitandi.

² *In margine:* 2. Argumentum.

³ *In margine:* 3. Argumentum.

⁴ *In margine:* 1. Conclusio.

⁵ *In margine:* Consuetudo in matrimonio contrahendo inter primates.

ARTÍCULO 2

Si entre los infieles del Nuevo Mundo hay matrimonio ¹

Dado y concedido que entre los infieles se encuentra un matrimonio legítimo, nos preguntamos si entre los infieles del Nuevo Mundo hay matrimonio legítimo. La razón para dudar (a mi parecer) no es de poca importancia. Por cierto, si así es que, para que sea verdadero, el matrimonio requiere una legítima unión y la costumbre de una vida indivisa, parece que no hay matrimonio. En efecto, entre los indígenas del Nuevo Mundo apenas se encontró la costumbre de una vida indivisa, a causa de la facilidad que tenían de repudiar a la primera esposa y de tomar a otra.

Además, el matrimonio es de uno solo para una sola. Sin embargo, entre aquellos no se observa esto, ya que un solo varón tomaba a muchas esposas y las retenía simultáneamente.

Asimismo, para un matrimonio legítimo se requiere que tal contrato sea conocido y que haya la expresión del consentimiento entre aquellos que se unen. Sin embargo, en el tiempo de su infidelidad, entre éstos infieles de ninguna manera era conocido el contrato; más aún, se unían sin elección y no celebraban de manera alguna, y apenas había una expresión de consentimiento. No obstante estas cosas, se responde:

Primera conclusión. Entre los infieles del Nuevo Mundo había matrimonio legítimo, cuando el varón y la mujer se habían unido voluntariamente según sus costumbres para la procreación de la prole y la comunicación de las obras.

Se prueba a partir de las cosas dichas antes. Hay matrimonio en aquellos en los cuales se encuentra la verdadera esencia del matrimonio. Ahora bien, en éstos se encuentra la verdadera esencia del matrimonio. Por tanto, también un verdadero matrimonio. Por cierto, en ellos se encuentra una unión de varón y de mujer, unión de uno solo con una sola, entre legítimas personas según sus costumbres, y también la costumbre de una vida indivisa. En efecto, se han encontrado algunos que, después de haberse unido una sola vez en el principio, jamás se han separado. Por tanto, no se debe dudar de que haya matrimonio en algunos de aquéllos. Ahora bien, dado que existe la duda acerca de los diversos modos particulares mediante los cuales se unían, nos gusta disputar acerca de cada modo en particular, para que todas las cosas se aclaren. El modo de contraer en la provincia michoacana, y en otras provincias, era también un determinado modo diferente.

En primer lugar, entre los notables de ellos había la costumbre de que los padres hablaran antes entre sí. El padre del hijo que él quería entregar en nupcias, enviaba un mensajero a la casa del padre de la muchacha, que él quería entregar a su hijo, junto con los dones, y narraba cómo tal notable quería que su hijo tomase a su hija como esposa. Y los padres de la muchacha respondían: Así se hará. El mensajero regresaba y todos los consanguíneos de la muchacha hablaban entre sí del matrimonio futuro, definían el futuro y adornaban a la muchacha y a las doncellas acompañantes.

¹ Véase índice onomástico.

Puella vero portabat vestem pro sponso et alia donaria. Et secum deferebat utensilia, simul et falcem ad ligna scindenda pro templis Deorum, et stramen vnum ex iuncis factum. Cum mulieribus ibat vnus sacerdos idolorum in domum sponsi, vbi etiam omnia pro nuptijs ornata erant. Panis nuptiarum quem faciebant distinctus. Et muliebria ornamenta quae parata habebat sponsus, pro sponsa: et caetera dona vtrique parata, recipiebat sacerdos in manu sua, et dabat sponso, et sponsae, quibus dicebat sic: Dij velint vt vos bene conueniatis in vnum: fidem seruantes ad inuicem inter vos. Parentes⁶ autem ipsorum iuuenum, dicebant eis: Videte vt adinuicem vos diligatis et ad inuicem dona detis, et recipiatis. In hac coniunctione nihil leuitatis admiscebitur. Nullus vestrum alicui adhaerebit concubitu adulterino. Videte ne aliquis vos interficiat ob aliquod adulterium. Peculiariter autem dicebat puellae. Vide ne inueniaris ab aliquo in via loquens cum alio viro, quia infamabunt nos. Sacerdos vero virum in haec verba alloquebatur.⁷ Si mulierem tuam in adulterio deprehenderit: relinque eam, et mitte in domum propriam, pacifice, sine hoc quod ei iniuriam inferas: quia poenitentia ducta, dolebit. His dictis, omnes consanguinei, et alij vicini comedebant simul in vnum, et signabat pater sponsi praedia, in quibus deberent agriculturam exercere. Et praebebat sacerdoti, et alijs mulieribus quae venerant cum sponsa vestimenta quaedam. Et simul mittebat donaria patri sponsae. Hic erat modus matrimonij inter nobiles infidelium in prouincia Michoacana, vt didicimus ab ipsis senioribus, et sacerdotibus daemonum. Nullus equidem sanae mentis est, qui non affirmet huiusmodi contractum matrimonium esse, cum praecesserint verba parentum, et simul donaria ex vtraque parte, et admonitio de fide seruanda in matrimonio.⁸ Et tandem omnia alia quae plane explicant consensum matrimonij. Nam et fiebat per manus sacerdotum, et non licebat eis aliquo modo disiungi, nisi propter adulterium, vt aiunt: ergo erat matrimonium, et suo modo in alijs provincijs sic fiebat.

Verum non idem modus seruabatur inter infimos homines in reliqua plebe, sed varij admodum erant modi. Dicam tamen vnum satis vsitatum, qui talis erat.

Primo⁹ parentes proprij, ipsorum, iuuenum, qui coniungendi erant, vel cognati, si mortui erant parentes, loquebantur inter se de matrimonio, et conueniebant, tamen non mittebant ad inuicem dona, nec sacerdos comitabatur, sponsam sicut inter nobiles, sed sponsus communiter dabat sponsae aliqua donaria, vel vestem, vel panem, vel quid simile, quo ipsi vtuntur in victu, vel vestitu. Et similiter sponsa quando non adeo erant pauperes, vt id non possent facere. Et sine expressione aliqua vocali consensus, conueniebant iuuenes inter se ad dictum parentum: et pater sponsae monebat filiam dicens.¹⁰ Nullo modo relinquis proprium virum in lecto noctu, et vadas alibi aliquod adulterium committere. Caue tibi ne facias maleficium, eris mihi augurium. Et non diu viues super terram: si malum feceris.

⁶ *In margine:* Quae parentes adinuicem dicebant filijs.

⁷ *In margine:* Propter adulterium diuortium concedebatur.

⁸ *In margine:* Ratio.

⁹ *In margine:* Modus contrahendi popularium.

¹⁰ *In margine:* Ecce quo modo indissolubilitas declarabatur.

ARTÍCULO 2

Y la muchacha llevaba un traje y otros dones para el novio. Y llevaba consigo utensilios, junto con una hoz para partir la leña para los templos de los dioses, y una litera hecha de juncos. Con las mujeres, un sacerdote de los ídolos iba a la casa del novio, donde también todas las cosas habían sido adornadas para las nupcias. El pan de las nupcias que ellos hacían era especial. El sacerdote recibía las ornamentas femeninas, que el novio tenía preparadas para la novia, y los demás dones preparados para ambos. Él mismo los entregaba al esposo y a la esposa y les decía así: *Quieran los dioses que vosotros os asociáis bien en la unidad, conservando mutuamente la fidelidad entre vosotros.* Los padres de los mismos jóvenes les decían: *Ved que mutuamente os améis y mutuamente deis y recibáis dones. En esta unión, nada de vano será mezclado. Ninguno de vosotros se entregará a alguien en concubito adulterino. Ved que nadie os mate por algún adulterio.* Sin embargo, a la muchacha particularmente decía: *Ve que no seas encontrada por alguien en la calle hablando con algún varón, ya que nos difamarán.* El sacerdote, en cambio, se dirigía al varón con estas palabras: *Si sorprendes a tu mujer en adulterio, repúdiala y mándala a su propia casa, pacíficamente, sin que le infieras deshonra alguna, ya que, llevada por el arrepentimiento, se dolerá.* Dichas estas cosas, todos los consanguíneos y otros vecinos comían juntos, y el padre del esposo señalaba los predios en los que deberían ejercer la agricultura. Y ofrecía algunas prendas de vestir al sacerdote y a las otras mujeres que habían venido con la esposa. Y simultáneamente enviaba regalos al padre de la esposa. Éste era el modo del matrimonio entre los notables de los infieles en la provincia michoacana, según hemos aprendido de parte de los mismos ancianos y de parte de los sacerdotes de los ídolos. Por cierto, no hay nadie de mente sana que no afirme que tal contrato es un matrimonio, dado que precedieron las palabras de los padres y los dones de ambas partes, y la amonestación acerca de la fidelidad que se debía observar en el matrimonio y, en fin, todas las demás cosas que claramente expresan el consentimiento del matrimonio. Por cierto, intervenían también los sacerdotes. Además, no les era lícito de ninguna manera separarse, sino a causa del adulterio, como relatan. Por tanto, había un matrimonio y, a su manera, en otras provincias se celebraba así.

En cambio, no se observaba el mismo modo entre las personas humildes de la plebe, sino que existían modos muy diferentes. Sin embargo, mencionaré solamente uno bastante usado, que era éste.

En primer lugar, los propios padres de los mismos jóvenes que debían ser unidos, o los parientes cercanos, si habían muerto los padres, hablaban entre sí acerca del matrimonio y llegaban a un acuerdo, sin embargo, no enviaban mutuamente los dones, ni el sacerdote acompañaba a la novia como en el caso de los nobles, sino que el esposo simplemente daba a la novia algunos regalos, o un vestido, o pan, o algo parecido a aquello que ellos mismos usan en la comida o en el vestido. Y lo mismo hacía la novia, cuando no eran tan pobres que no pudiesen hacer esto. Sin alguna expresión oral de consentimiento, los jóvenes llegaban a un acuerdo según lo dicho por los padres. Y el padre de la novia amonestaba a su hija diciendo: *De ninguna manera dejes a tu propio varón en el lecho durante la noche, y de ninguna manera vayas a otra parte a cometer algún adulterio. Cuídate para que tú no hagas maldades. Serás augurio para mí. Y, si haces el mal, no vivirás largo tiempo sobre la tierra.*

Occident te, simul et me, si adulterium commiseris. Istis modis (vt in plurimum) infimi homines iungebantur: vel quia parentes loquebantur inter se, vel quia domini, seu patres familias conueniebant loquentes de matrimonio, sine expressione consensus ipsorum qui iungebantur. Dubium quippe non est talem contractum esse matrimonium, quandoquidem inter se conueniebant animo non diuertendi, sed perpetuo manendi in vnum. Et iste erat mos inter eos, vt postquam parentes, vel cognati conuenerant de matrimonio, ante quam carnaliter iungerentur sponsus et sponsa, sponsus quatuor diebus continuis ibat in montem, et adducebat ligna, quae cremabantur in templis idolorum. Et sponsa verrebat domum, et magnam partem viae, qua perueniebat sponsus in domum sponsae. Haec erant tanquam praecationes quaedam, quibus orabant Deos suos, vt bene inter coniugatos eueniret. Et istis consummatis quando carnaliter conueniebant. Primo dicebat sponsus sponsae, vt eum cooperiret veste, et remanebant tanquam uxorati. Aliqui vero non expectabant quartum diem, sed in secundo, vel tertio conueniebant. Alij vero plures expectabant dies. Hoc enim ad libitum fiebat. Ex omnibus his ostenditur inter eos esse matrimonium legitimum: quia non vaga erat coniunctio, et incerta inter eos, sed erat certi viri, ad certam foeminam.

Praeter istum communem modum coniunctionis erant alij plures,¹¹ quando inter se secrete conueniebant duo, ipsis parentibus proprijs, et cognatis ignorantibus, primo, quando duo, vir et foemina amore incitati dicebant inter se, tu mihi praedium coles: ego tibi vestimenta texam: ego tibi similiter panem decoquam, et alia victui necessaria ministrabo. Et tandem, vel vir, vel foemina sic conueniebant, vt vellent inter se iungi ad communicationem operum. Aliqua quippe sunt, quae pertinent ad foeminas, quae masculus nescit operari. Et similiter aliqua pertinent ad masculos, quae foemina nescit. Ob quod Aristoteles vocat istam coniunctionem naturalem viri et foeminae.¹² Sicque erat consuetum inter eos iste modus coniunctionis, vt vno haec loquente, siue masculus, siue foemina, alio tacente, simul statim coniungerentur, et conuenirent in vnum, tanquam maritus et uxor, sine expressione alia consensus: et sine hoc, quod parentes, vel consanguinei loquerentur de matrimonio. Forte iste modus coniunctionis posset esse dubius apud aliquem, nunquid per hoc sit matrimonium sine expressione alia consensus. Sed credo pro certo esse huiusmodi coniunctionem matrimonium, etiam si non fuerit expressio alia consensus, dummodo inter se tales conuenerint voluntarie ad communicationem operum.¹³ Nam coniunctionem maris et foeminae in matrimonio dicimus esse naturalem, quia id natura docet,¹⁴ ob quod affirmamus et reperiri inter infideles, inter quos naturalia adhuc manent integra:

¹¹ *In margine:* Alij modi contrahendi.

¹² *In margine:* Aristoteles, li. 1. Oeconomicae, c. 3.; Aristoteles, 8. ethicorum, c. 12, et 1. politicorum, c. 2. et 1. Oeconomicae, c. 3.

¹³ *In margine:* Quando non erat expressio consensus verbo.

¹⁴ *In margine:* De hoc supra, 1. pars art. 3.; S. Thomas, 2. 2. q. 10.

Te matarán, y a mi también, si cometes adulterio. Generalmente, la gente humilde se unía de esta manera, o porque los padres hablaban entre sí, o porque los señores o los paterfamilias acordaban hablando acerca del matrimonio, sin la expresión del consentimiento de aquellos mismos que se unían. Por cierto, no hay duda de que tal contrato sea un matrimonio, ya que se unían entre sí, no con el ánimo de separarse, sino con el ánimo de permanecer perpetuamente unidos. Y la costumbre entre ellos era ésta, que después de que los padres o los parientes habían tratado acerca del matrimonio, antes de que el novio y la novia se uniesen carnalmente, durante cuatro días continuos el novio iba al monte y llevaba leños que eran quemados en los templos de los ídolos. Y la novia barría la casa y gran parte de la calle por la cual el novio llegaba a la casa de la novia. Estas cosas eran como ciertos ruegos mediante los cuales oraban a sus dioses para que les fuera bien a los casados. Y, cumplidas estas cosas, cuando se unían carnalmente, en primer lugar decía el esposo a la esposa que lo cubriera con un vestido, y quedaban como desposados. Sin embargo, algunos no esperaban el cuarto día, más bien, en el segundo o en el tercero se unían. Otros, en cambio, esperaban muchos días. En efecto, esto se hacía *ad libitum*. A partir de todas estas cosas se muestra que entre éstos había un matrimonio legítimo, ya que no era una unión vaga e incierta entre ellos, sino era de un varón determinado con una mujer determinada.

Además de ese modo común de unión, había otros muchos, como cuando dos se unían entre sí en secreto, ignorándolo sus propios padres y parientes. En primer lugar, cuando dos, varón y mujer, incitados por amor decían entre sí: *Tú me cultivarás el campo; yo te tejeré los vestidos; del mismo modo yo te cocinaré el pan y serviré otras cosas necesarias para la comida.* Y finalmente, o el varón o la mujer así convenían en querer unirse entre sí para la comunicación de las obras. En efecto, hay algunas obras que el varón no sabe realizar, que corresponden a las mujeres. Y, del mismo modo, algunas que la mujer ignora, que corresponden a los varones. Por ello, Aristóteles llama natural esta unión de varón y mujer.² Y así era habitual entre ellos este modo de unión, de manera que, diciendo uno estas cosas, o el varón o la mujer, callando el otro, de inmediato quedaban unidos y convivían como marido y mujer, sin otra expresión de consentimiento y sin que los padres o los consanguíneos hablasen del matrimonio. Tal vez, para alguien ese modo de unión podría ser dudoso: si hay un matrimonio mediante aquello, sin alguna otra expresión de consentimiento. Sin embargo, yo considero como cierto que este modo de unión es un matrimonio, aunque no hubiese alguna expresión de consentimiento, con tal de que estos hayan tratado entre sí voluntariamente para la comunicación de las obras. Por cierto, decimos que la unión matrimonial de varón y mujer es algo natural. En efecto, esto lo enseña la naturaleza,³ y por ello afirmamos que también se encuentra entre los infieles, entre los cuales las cosas naturales permanecen todavía íntegras.

² Aristóteles, li. 1. Oeconomica, c. 3; 8. Ethica c. 12 et 1. Politica, c. 2. et 1; Oeconomica, c. 3.

³ Véase el artículo tercero de la primera parte.

ergo inter illos, inter quos fuerit coniunctio maris certi ad certam foeminam, ad opus ad quod ipsa natura inclinatur, et cum expressione talis finis, erit matrimonium, sed sic est quod natura inclinatur hominem, ut sit operum communicatio inter virum et foeminam, quia non eadem utriusque conueniunt: ergo ubi propter hoc conuenitur inter tales cum animo perseuerandi, vere erit matrimonium.¹⁵

Secundo.¹⁶ Si vir diceret foeminae: ego te accipio in vxorem, ut mihi pares cibum quotidianum, et vestem: foemina dicente viro, ego te accipio in meum virum, ut quaeras aliunde unde tibi texam vestem: item, ut agrum colas, ex quo habeamus alimentum: et ipsis haec dicentibus conuenirent simul animo perseuerandi in perpetuum, verum esset matrimonium absque dubio, ergo etiam erit, si solum dicant inter se: tu mihi coques cibos: ego vero colam agrum, et hoc animo conueniant inter se, quia siue dicat. Accipio te in meam ad hoc, vel non dicat expresse sed solum: Conueniamus in vnum, tu mihi haec facies, et ego haec tibi: intelligitur sub istis verbis, quod mutuo se recipiant, et idem significat talis coniunctio. Cum ergo per primam, verum et legitimum celebratur matrimonium, et per secundam coniunctionem similiter, quia in tali coniunctione id intendunt facere, quod solent alij coniugati.

Tertio. Si parentes iuuenum dicerent filiis suis haec verba: Tu foemina, et tu vir, adiuuicem conuenite, et communicate opera, sicut vir et foemina solent, et iuuenes coniungerentur, id volentes facere, esset verum matrimonium, ut supra probatum est in prima parte (quod maxime erat in usu apud noui orbis incolas). Ergo sequitur, quod etiamsi inter se haec loquantur, erit verum matrimonium.

Quarto. Si duo inter se conuenirent, masculus et foemina dicentes: Conueniamus in vnum ad operum communicationem, simul et ad filiorum procreationem: esset matrimonium si animo perpetuo permanendi conuenirent: sequitur, quod si solum sit explicatio communicationis operum, erit matrimonium. Probatur consequentia.¹⁷ Ad hoc quod sit verum matrimonium, non requiritur consensus expressus, aut intentio in carnalem copulam, nec in filiorum procreationem: nam sine tali consensu est legitimum, ut inter illos qui habent in animo seruare castitatem. Ergo sequitur, quod dato non exprimitur hoc secundum, cum expressione primi, sufficit ad matrimonium.

Si sine verbis, solum aliquibus signis, esset consueta maris, et foeminae coniunctio in matrimonio, est verum matrimonium, ut supra in 1. parte determinauimus,¹⁸ et in sequentibus dicemus, et est textus expressus supra allegatus. Alioqui mutus non posset contrahere.

¹⁵ *In margine:* Aristoteles, 1. Oeconomicae, c. 3.

¹⁶ *In margine:* 2. Ratio.

¹⁷ *In margine:* Supra, 1. pars, art. 2. dubium 1.

¹⁸ *In margine:* Pars prima, art. 3.

ARTÍCULO 2

Por tanto, en aquellos entre los cuales hay una unión de un varón determinado con una mujer determinada, para una función hacia la cual la naturaleza inclina, y con la expresión de tal finalidad, habrá un matrimonio.⁴ Ahora bien, es así que la naturaleza inclina al hombre a que haya comunicación de las obras entre varón y mujer, ya que no competen a ambos las mismas cosas. Por tanto, si tales personas se unen para ello, con el ánimo de perseverar, verdaderamente habrá un matrimonio.⁵

Segundo. Si un varón dijese a la mujer: *Yo te tomo como esposa para que me prepares el alimento cotidiano y el vestido*. Y, diciendo la mujer al varón: *Yo te tomo como mi varón para que tú busques de dónde yo te teja el vestido; asimismo, para que cultives el campo de donde tengamos el alimento*. Y, diciendo ellos mismos estas cosas con el ánimo de perseverar perpetuamente, sin duda habría un verdadero matrimonio. Por tanto, también lo habrá, si solamente dicen entre sí: *Tú me cocinarás los alimentos, mientras que yo cultivaré el campo*; y con este ánimo se unen entre sí. En efecto, sea que diga: *Te tomo como mía para esto*; o que no lo diga expresamente, sino solamente: *Unámonos. Tú me harás estas cosas y yo te haré estas cosas*; mediante esas palabras se entiende que mutuamente se aceptan, y tal unión significa lo mismo. Por tanto, dado que mediante el primer modo de unión se celebra un verdadero y legítimo matrimonio, de la misma manera también se celebra mediante este segundo modo de unión. En efecto, en tal unión entienden hacer aquello que suelen hacer los demás casados.

Tercero. Si los padres de los jóvenes dijeren a sus hijos estas palabras: *Tú, mujer, y tú, varón, convenid mutuamente y compartid las obras como suelen un varón y una mujer*, y los jóvenes se uniesen, queriendo hacer esto, habría un verdadero matrimonio, como se probó antes en la primera parte (y esto se practicaba mucho entre los habitantes del Nuevo Mundo). Por tanto, aunque digan estas cosas entre sí, se sigue que habrá un verdadero matrimonio.

Cuarto. Si dos se uniesen entre sí, varón y mujer, diciendo: *Unámonos para la comunicación de las obras y asimismo para la procreación de los hijos*, habría un matrimonio, si se uniesen con el ánimo de permanecer juntos perpetuamente. Se sigue que, si hay solamente la expresión de la comunicación de las obras, habrá matrimonio. Se prueba el consecuente.⁶ Para que haya un verdadero matrimonio no se requiere un consentimiento expreso o una intención para la cópula carnal ni para la procreación de los hijos. En efecto, el matrimonio es legítimo sin tal tipo de consentimiento, como ocurre entre aquellos que quieren observar la castidad. Luego se sigue que, aunque no se exprese esta segunda cosa, la expresión de la primera cosa es suficiente para el matrimonio.

Si hubiese la costumbre de una unión matrimonial sin palabras, solamente con algunos signos, hay un verdadero matrimonio, como hemos determinado antes en la primera parte,⁷ y como diremos en las conclusiones siguientes. Y hay un texto explícito citado antes. De otra manera, un mudo no podría contraer.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 10.

⁵ Aristóteles, *Oeconomica*, c. 3.

⁶ Véase el artículo segundo de la primera parte. Duda 1.

⁷ Véase el artículo tercero de la primera parte.

Sequitur ergo, quod si vbi consuetum est, sola signa faciunt verum matrimonium,¹⁹ quod a fortiori talia verba, quibus communicatio operum explicantur, faciunt matrimonium, vbi consuetum est illis vti ad coniunctionem maris et foeminae. Maior enim manifestatio est coniunctionis per talia verba, quam si solum essent signa. Quod sit frequentissimus hic modus conueniendi in vnum in prouincia Michoacanensi constat omnibus callentibus linguam ipsorum, quia nihil frequentius. Imo suspicor ante aduentum Christianorum non fuisse alium, sed quod modus esset vt dicerent: Iste vir agrum colet, et ibit quaerere illa, ex quibus vestes fient et ipsa foemina decoquet cibos, et vestem parabit viro: quia inter eos haec est consuetudo, vt foemina vestem faciat pro viro suo. Verum est tamen, quod modo non omnes explicant istis verbis modum quo tradebant nuptui, dicentes: Capiēs vxorem talem, quae tibi haec, et haec faciet. Et simili modo respectu viri, cum iam a religiosis audierint modum contrahendi.

Alius modus coniungendi²⁰ erat non rarus: vt sine hoc quod parentes, vel cognati aliquid loquerentur de matrimonio, nec ipsi inter se, sed cum mutuo se aspicerent, iungerentur, sine aliqua promissione praeuia, neque aliqua caeremonia: et manerent ad annos plurimos, sine hoc, quod aliquid loquantur de matrimonio, et post successu temporis manentes simul, dicit vir foeminae. (Hípírandesca thunguini tembuni) quod latine sonat: Ego accepi te in vxorem. Vel alijs verbis. Ego gaudeo quod te acceperim in vxorem. Et ipsa aliquando respondebat (enquam). Quod significat: ita sit. Vel vt in plurimum nihil respondebat, et manebant simul tamquam vir et vxor. Modus hic maxime contingebat, quando vel vir aliam primo habuit, quae adhuc viuebat, quando huic coniunctus est, et cum prima moriebatur, quam primo acceperat, tunc solebant dicere talia verba. Vel si ipsa foemina alium habebat virum, et moriebatur, eodem modo solebant dicere talia verba. Vel quando venit in notitiam cognatorum, quod erant iuncti. De hoc etiam non dubitandum est, quin erat matrimonium, quando illa verba proferebant: Ego accepi te in meam, licet a principio nulla fuerit promissio. Probat.²¹ Vbicunque est coniunctio maris et foeminae inter legitimas personas, cum expressione consensus, est verum matrimonium, sed in casu est coniunctio inter legitimas personas, vt suppono, et cum expressione consensus, ergo est verum matrimonium. Quod sit expressio consensus per illa verba, probatur. Verba non significant naturaliter, sed ad placitum ex impositione hominum, et inuenta sunt ad exprimendum interiores animae conceptus, vt ait Aristoteles.²² Cum ergo per talia verba proferentes intelligant expressionem consensus in matrimonium, sequitur quod verum erit matrimonium. Et quod ipsi contrahentes intelligant, imo et omnes audientes, est manifestum et ipsis et nobis, qui linguam ipsorum non ignoramus.

¹⁹ *In margine:* Sola signa consensus sufficiunt.

²⁰ *In margine:* Modus contrahendi cum nihil praecessit.

²¹ *In margine:* Ratio.

²² *In margine:* Aristoteles, 1. Peri hermeneias, ca. 1.

Por tanto, si allí donde hay la costumbre, los solos signos hacen un verdadero matrimonio, se sigue que *a fortiori* tales palabras mediante las cuales se expresa la comunicación de las obras, hacen un matrimonio allí donde hay la costumbre de usarlas para la unión de varón y mujer. En efecto, la manifestación de la unión mediante tales palabras es mayor de que si solamente hubiera signos. Que este modo de unirse sea muy frecuente en la provincia michoacana, consta a todos los expertos en la lengua de ellos, ya que no hay nada de más frecuente. Inclusive yo supongo que antes de la llegada de los cristianos no hubo otro modo, sino aquél que consistía en decir esto: *Este varón cultivará el campo e irá a buscar aquellas cosas mediante las cuales se harán los vestidos, y la mujer misma cocinará los alimentos y preparará el vestido para el varón.* En efecto, entre ellos ésta es la costumbre, que la mujer haga el vestido para su varón. Ahora bien, es verdad que ahora no todos expresan con estas palabras el modo de entregar en matrimonio, diciendo: *Tomarás como esposa a ésta, quien te hará estas y estas cosas.* Y del mismo modo en cuanto al varón. En efecto, ya habían oído de los religiosos el modo de contraer.

Era frecuente otro modo de unirse, es decir: sin que los padres o los parientes tratasen del matrimonio y sin que ellos mismos hablasen entre sí, sino que se unían por el hecho de haberse mirado mutuamente, sin promesa ni ceremonia previa, y permanecían unidos por muchos años, sin que se hablara de matrimonio. Y después de permanecer juntos durante algún tiempo, dice el varón a la mujer: *Hípírandesca thunguini tembuni*, que en castellano suena: *Yo te tomé como esposa.* O bien con otras palabras: *Yo me alegro de haberte aceptado como esposa.* Y a veces ella misma respondía: *Enquam.* Y esto significa: *Así sea.* O bien, muchas veces ella no respondía, y permanecían juntos como marido y esposa. Este modo ocurría especialmente cuando el varón tuvo antes a otra que todavía vivía cuando se unió con ésta; y cuando se moría la primera que había aceptado antes, entonces acostumbraban decir tales palabras. O bien, si la misma mujer tenía a otro varón y éste se moría, de la misma manera solían decir tales palabras. O bien, cuando llegó a los parientes la noticia de que estaban juntos. Acerca de esto, tampoco se debe dudar de que había un matrimonio cuando pronunciaban aquellas palabras: *Yo te acepté como mía*, aunque al principio no hubo promesa alguna. Se prueba. Dondequiera que hay una unión de varón y mujer entre legítimas personas, con la expresión del consentimiento, hay un verdadero matrimonio. Ahora bien, en este caso hay una unión entre legítimas personas, como supongo, y con la expresión del consentimiento; luego hay verdadero matrimonio. Se prueba que mediante aquellas palabras hay la expresión del consentimiento. Las palabras no significan de por sí, sino *ad placitum* según la imposición de los hombres; y se inventaron para expresar los conceptos interiores del alma, como dice Aristóteles.⁸ Por tanto, dado que aquellos que profieren tales palabras, entienden la expresión del consentimiento en el matrimonio, se sigue que habrá un verdadero matrimonio. Y que los mismos contrayentes entienden esto, inclusive todos aquellos que oyen, es evidente para aquellos mismos así como para nosotros que no ignoramos su lengua.

⁸ Aristóteles, 1. Peri hermeneias, ca. 1.

Perinde enim est apud eos dicere (Hipírandesca tunguini tembuni) id est: Ego accepi te in vxorem, sicut si diceret: Scias quod dato a principio non dixi tibi, Accipio te in vxorem: et dato coniuncti sumus sine hoc, quod aliquid praecessisset de matrimonio, tamen ego habui in animo te accipere in vxorem, et te habeo nunc velut vxorem. Sequitur ergo in aperto, quod talis modus contrahendi est verum matrimonium ex illo tempore, quo illa verba prolata sunt, si adsit consensus interior ex vtraque parte. Quod maxime hoc probat, est: quia dicebant (vt in plurimum) illa verba, quando sublatum cognoscebant aliquod impedimentum, quod putabant obstaculum fuisse a principio.

Secundo ad idem.²³ Si essent solum signa aliqua, et non verba explicantia consensum, illis signis esset matrimonium, vt supra determinatum est. Sequitur ergo, quod vbi fuerint verba ad id sumpta, qualiacumque fuerint, efficient matrimonium, si ipsi audientes intelligunt expressionem consensus. Ad argumenta patet solutio ex dictis.

²³ *In margine:* Pars prima, art. 3.

ARTÍCULO 2

En efecto, entre ellos, decir: *Hípírandesca thunguini tembuni* (que significa: *Yo te tomo como esposa*), es como si se dijese: *Sepas tú que, aunque en principio no te dije: Te tomo como esposa y, aunque nos hemos unidos sin que haya precedido algo acerca del matrimonio, sin embargo, yo tuve en mi ánimo tomarte como esposa, y te tengo ahora como esposa.* Luego se sigue claramente que tal modo de contraer es un verdadero matrimonio desde aquel momento en que aquellas palabras han sido pronunciadas, si hay el consentimiento interior de ambas partes. Lo que especialmente prueba esto es que (casi siempre) decían aquellas palabras cuando sabían que había sido quitado algún impedimento que desde el principio consideraban como un obstáculo.

Segundo, en cuanto a lo mismo.⁹ Si hubiera solamente algunos signos y no hubiere palabras que expresaran el consentimiento, mediante aquellos signos habría un matrimonio, como se determinó antes. Luego se sigue que allí donde las palabras hayan sido tomadas para ello, cualesquiera que hayan sido, harán un matrimonio, si los mismos oyentes entienden la expresión del consentimiento. La solución para los argumentos consta a partir de las cosas dichas.

⁹ Véase el artículo tercero de la primera parte.

ARTICVLVS III

Vtrum quando in modo contrahendi secundum mores suos non exprimebatur consensus, erat matrimonium

Alius modus contrahendi apud noui orbis indigenas est, quando coniunguntur vir, et foemina, sine hoc, quod aliquis loquatur de matrimonio, nec ad inuicem se promittunt, sed obuij sunt. Et cum omnia bona sua secum portent, adeo pauperes sunt, vt simul maneant in vnum, nihil loquentes: hoc excepto, quod communicant se in operibus, sicut vir, et vxor et seruant fidem adinuicem, et intus in corde se reputant tamquam si essent veri coniugati. Et respondent interroganti. Vbi est vir tuus? signando virum. Et si virum interrogas. Vbi est vxor tua? foeminam designat. Et nihil praecessit. Sed quando interrogamus eos, quomodo vos primo in vnum conuenistis: vtrum fidem adinuicem de matrimonio dedistis? respondere solent (Exepera parincuhche piperapihca). Vel sic (Eratepera parincuhche pihchuperapihca) quod significat Latine. Cum nos adinuicem videremus, simul iuncti sumus. Vel sic. Cum adinuicem nos in faciem aspiceremus, coniuncti sumus carnaliter, nihil aliud loquentes. Imo aliqui sunt adeo rudes, vt interrogati: quid tunc cogitabatis? respondeant: nihil, tamquam si voluntatem suspensam habuerint ab omni actu (quod credo contingere posse apud aliquos neophytos, qui magnopere sunt phlegmatici, vt vulgo dici solet. Quod difficile credo apud nostrates). Tamen alij respondent, quod cogitabant in matrimonium coniungi, et non ad peccandum. Alij dicunt quod ad peccandum. Ad hoc dubium, quia et inter doctores, et indoctos dubitatum est, respondetur vnica conclusione, quae talis est.

Conclusio.¹ Iste modus coniunctionis, quando nullum praecessit signum expressiuum consensus, nec praecessit aliquod verbum, nec aliquid aliud de matrimonio, nullum facit matrimonium, neque praesumptum, etiamsi ad mille annos simul maneant tamquam maritus, et vxor, siue in animo habeant velle coniungi matrimonialiter, siue nihil cogitent, siue solum cogitent peccatum. Haec conclusio probatur solum in lumine naturali loquendo, omittendo expressam iuris determinationem. Nos enim loquimur de illis, qui tempore infidelitatis iungebantur, qui astricti erant legibus naturae, et Diuinis Euangelicis, non Ecclesiae determinationibus. Ratio ergo prima sit.

Coniunctio naturalis maris, et foeminae, est² ad hoc, quod vir potestatem habeat vtendi muliere absque peccato: et mulier potestatem habet vtendi viro similiter:³ sed non potest in tali coniunctione viro constare, quod mulier se tradiderit viri potestati, nec mulieri, quod vir se tradiderit eius potestati:

¹ *In margine:* Conclusio.

² *In margine:* Ratio.

³ *In margine:* 1 Cor. 7.

ARTÍCULO 3

Si había matrimonio cuando en el modo de contraer según sus costumbres no se expresaba el consentimiento ¹

Otro modo de contraer matrimonio entre los indígenas del Nuevo Mundo ocurre cuando se unen un varón y una mujer, sin que alguien hable del matrimonio y sin que se prometan recíprocamente, sino que éstos se encontraron en el camino. Ahora bien, dado que llevan consigo todos sus bienes, son tan pobres que permanecen juntos sin decir nada, excepto que comparten las obras como marido y esposa, y observan la fidelidad recíprocamente y se consideran interiormente en el corazón como si fuesen verdaderos cónyuges. Y a quien les pregunta: *¿Dónde está tu marido?* contestan señalando al varón. Y si tú preguntas al varón: *¿Dónde está tu esposa?* él señala a la mujer. Y nada precedió. Sin embargo, cuando les preguntamos: *¿Cómo vosotros convinisteis en uno? ¿Vosotros os habéis dado fidelidad recíprocamente acerca del matrimonio?* Suelen responder: *Exepera parincuhche piperapihca*. O así: *Eratepera parincuhche pihchuperapihca* que en castellano significa: *Cuando mutuamente nos hemos visto, de una vez nos hemos unido*. O así: *Cuando nos hemos mirado a la cara, nos hemos unido carnalmente sin decir cosa alguna*. Inclusive, algunos son tan rudos que al ser interrogados: *¿Qué pensabais entonces?* Responden: *Nada*, como si hubiesen tenido suspendida la voluntad de todo acto (y creo que esto puede ocurrir entre algunos neófitos, quienes son muy flemáticos, como se suele decir habitualmente; y creo que esto ocurre difícilmente entre los nuestros). Sin embargo, otros responden que pensaban unirse en matrimonio, y no para pecar. Otros dicen que para pecar. Dado que los doctos y los incultos dudaron, a esta duda se responde con una sola conclusión, que es la siguiente:

Conclusión. Cuando no ha precedido signo alguno que exprese el consentimiento y no precedió palabra alguna ni alguna otra cosa acerca del matrimonio, tal modo de unión no hace matrimonio alguno, ni siquiera presunto, aunque permanezcan juntos por mil años como marido y mujer, o tengan la intención de querer unirse matrimonialmente, sea que piensen en nada, sea que solamente piensen en el pecado. Se prueba esta conclusión, hablando solamente según la inteligencia natural, omitiendo la determinación explícita del derecho. En efecto, nosotros hablamos de aquellos que se unían en el tiempo de la infidelidad, y que estaban sujetos a las leyes de la naturaleza y a las leyes divinas evangélicas, y no a las determinaciones de la Iglesia. Por tanto, sea la primera razón.

La unión natural de varón y mujer es para que el varón tenga la potestad de gozar, sin pecado, de la mujer, y que la mujer, de la misma manera, tenga la potestad de gozar del varón.² Ahora bien, en tal unión no puede constar al varón que la mujer se haya entregado a la potestad del varón, y tampoco a la mujer que el varón se haya entregado a la potestad de ella.

¹ Véase índice onomástico.

² 1 Cor 7.

ergo nullo modo potest eo vti absque peccato. Consequentia est bona.⁴ Nam alias, sequeretur quod ego possem vti pallio Petri, sine expresso consensu eius, vel interpretatio, quod nullus sanae mentis dicet. Nec sufficit quod sit actus interior voluntatis in matrimonium. Dato quidem per solum actum interiorem transferatur dominium in alterum, tamen alter in quem transfertur, nullo modo potest licite vti, vsque dum ei constet, quod in eum translatum fuerit dominium: quod non potest ei constare per solum actum interiorem. Ergo non sufficit actus interior: quia mala fide vtetur re aliena, licet vere sit sua, cum ei non constet quod sit sua. Sicut si quis furatus est vestem, vtitur ea cum peccato, et dominus verus videns vestem propriam, in animo donat illi qui furatus est: certum est, quod adhuc ille qui vtitur veste peccat: quia non constat ei quod sit sua. A simili ergo in proposito.

Praeterea.⁵ Stando in iure naturae, matrimonium est quidam contractus, scilicet, do, vt des: ergo sequitur naturam aliorum contractuum: sed sic est in alijs contractibus, quod non est verus per solum actum interiorem, nisi constet de consensu verbis, vel signis: ergo. Et quod non sit praesumptum, patet etiam stando in iure naturali. Praesumptio enim debet fundari in aliquo, quod reputatur esse, ex aliquibus quae apparent: ex quibus eliciuntur alia, de quibus non constat. At in casu nostro non est aliquid, ex quo eliciatur esse praesumptum matrimonium: ergo non praesumitur. Nam si esset, maxime coniunctio carnalis, sed ex illa non praesumitur matrimonium. Nec etiam ex hoc, quod diu maneant iuncti: quia fere solum illud matrimonium reputabant, quando ante loquutum erat. Et si non erat loquutum apud parentes, vel cognatos, vel alios qui erant tamquam patres familias, matrimonium non reputabant validum. Item. Vbi alia erant signa exprimentia consensum, et in vsu, et verba, quomodo poterat esse praesumptum matrimonium, vbi constat nihil horum praecessisse? Et si forte apud vicinos tale esset praesumptum, ideo esset, quia putabant inter eos coniunctos aliqua verba fuisse, vel signa exprimentia consensum.

Sed contra est argumentum.⁶ Quando aliqui duo inter se commutant triticum pro vino, vel alia similia, sufficit quod uno accipiente vinum, alter accipiat triticum, sine aliquo alio signo, et sine alia expressione consensus. Sunt nonnullae nationes, vt aiunt qui hunc habent modum negotiandi. Ergo cum in proposito sit quaedam mutuatio, sufficit quod vir, vtatur foemina, et foemina, vtatur viro sine alio consensu: vel verbo, vel signo. Respondetur esse dissimile. Et ratio est.⁷

⁴ *In margine*: S. Thomas, d. 27; Scotus, d. 29; Abulensis, Genesis 29. q. II.; Vualdensis, De sacramentis, c. 132.

⁵ *In margine*: Supra, 1. pars art. 3; Hugo, De sacramentis, lib. 2. p. II. c. 6; Ricardus d. 27. art. 1. q. 3; Supplementum, ibidem q. 1.

⁶ *In margine*: Obiectio 1.

⁷ *In margine*: Solutio 1.

ARTÍCULO 3

Por tanto, de ninguna manera puede gozar de él sin pecado. La conclusión es correcta.³ En efecto, de lo contrario se concluiría que yo podría usar del manto de Pedro, sin su consentimiento expreso o interpretativo. Y nadie de mente sana dirá esto. Tampoco es suficiente que haya un acto interior de la voluntad para el matrimonio. Por cierto, aunque se transfiera el dominio al otro mediante el solo acto interior, el otro al cual se transfiere el dominio, de ninguna manera puede usarlo lícitamente, hasta cuando le conste que el dominio le ha sido transferido. Y esto no puede constarle mediante el solo acto interior. Por tanto, no es suficiente el acto interior. En efecto, usa de mala fe una cosa ajena (aunque en verdad sea suya) ya que no le consta que sea suya. Como cuando alguien robó un vestido y lo usa injustamente y el verdadero dueño que ve su propio vestido lo dona en su interior a aquel que lo robó. Es cierto que aún peca aquel que usa el vestido, dado que no le consta que sea suyo. De la misma manera, pues, en nuestro caso.

Además, estando al derecho natural, el matrimonio es un cierto contrato, es decir: *Doy para que des*. Por tanto, sigue la naturaleza de los demás contratos. Ahora bien, en otros contratos, es así que no es verdadero por el solo acto interior, a menos que conste del consentimiento mediante palabras o signos (por tanto...)⁴ Y que no sea presunto, consta también estando al derecho natural. En efecto, la presunción debe fundarse en algo que se considera existente a partir de algunas cosas que son evidentes y de las cuales se deducen otras cosas que no constan. Ahora bien, en nuestro caso no hay algo de lo cual se deduzca que haya un matrimonio presunto. Por tanto, no se presume. En efecto, si hubiese algo, esto sería sobre todo la unión carnal. Ahora bien, a partir de ésta no se presume el matrimonio. Tampoco por el hecho de que permanecen juntos por mucho tiempo. En efecto, generalmente consideraban que había matrimonio solamente cuando antes se había hablado de ello. Y si no se había hablado entre los padres o los parientes u otros que eran como padres de familia, no lo consideraban como matrimonio válido. Asimismo, donde estaban en uso otros signos y otras palabras que expresaban el consentimiento, ¿cómo podía existir un matrimonio presunto, si consta que ninguna de aquellas cosas habían precedido? Y, tal vez, si éste fuese presunto entre los vecinos, sería por el hecho de que consideraban que, entre estos que estaban juntos, hubo algunas palabras o algunos signos que expresaban el consentimiento.

Sin embargo, hay un argumento en contra. Cuando dos intercambian entre sí trigo por vino, u otras cosas parecidas, es suficiente que, cuando uno toma el vino, el otro tome el trigo, sin algún otro signo y sin otra expresión del consentimiento. Hay algunas gentes, según cuentan, que tienen este modo de negociar. Por tanto, dado que, en nuestro caso, hay un cierto intercambio, es suficiente que el varón goce de la mujer, y la mujer goce del hombre, sin otro consentimiento mediante palabra o signo. Se contesta que se trata de algo diferente. Y ésta es la razón.

³ Tomás de Aquino, d. 27; Escoto, Duns Juan, d. 29; Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense), Genesis 29. q. 11; Valdenses, De sacramentis, c. 132.

⁴ San Víctor, Hugo de, De sacramentis, lib. 2. p. 2. c. 6; Ricardo de Mediavilla, d. 27. art. 1. q. 3.; Supplementum, ibidem, q. 1

In commutatione enim duarum rerum sufficeret talis modus commutandi: quia tunc dando libere vinum pro tritico, constat illi qui recipit triticum, quod alius vere dat, et quod vult dare, cum vinum recipit, et ad hoc habebat triticum expositum: nec potest in alium vsum dare triticum nisi ad vtendum eo in suam vtilitatem: ob quod sufficit talis modus commutandi, sed in contractu matrimonij: quia per hoc quod loanni iungitur Maria, non potest constare loanni, an Maria loanni iungatur in matrimonium, vel ad peccandum, cum vtroque modo possit iungi, et in bonum vsum, et in malum. Similiter etiam non potest foeminae constare, dato vir iungatur ei carnaliter, vtrum iungatur ei ad matrimonij vsum, vel solum ad fornicandum. Quare non potest mulier, vti viro: nec vir foemina, nisi constet de expressione consensus, ad quem vsum velit vir iungi, vel foemina. In commutatione autem aliarum rerum: quia vnus est vsus, scilicet, ad vtilitatem hominum, sufficeret exterior commutatio, sine alia expresione.

Potest secundo dici,⁸ quod iste contractus matrimonij, licet sit quaedam commutatio: tamen adhuc quod commutatur, manet in potestate commutantis, et solum per commutationem conceditur vsus ad tempus: quia vir, non potest vxore vti in quocunque tempore, et in quocunque loco: nec vxor viro. Vnde necesse est, quod in tali commutatione, adueniat consensus expressus, per quem constet viro, quod possit foemina vti tempore, et loco congruo, similiter et foeminae vt possit viro vti. At in commutatione aliarum rerum, quod commutatur, transit in potestatem alterius, et amplius non manet in potestate commutantis: quare sufficit datio adinuicem, vel commutatio ipsarum rerum sine aliqua alia expresione.

Contra haec videtur esse sententia domini Caietani⁹ qui interrogatus de dubio, vtrum esset matrimonium inter noui orbis homines infideles, etiam si non esset aliqua expressio consensus, dixit haec verba. Scrupulus autem de consensu expresso, pro nihilo reputatur, quando certum est, quod vir, et mulier coniugali affectu se coniunxerunt. SuffICIENTER exprimitur consensus in coniugium per carnalem copulam, cum affectu coniugali: hoc est, quod vir non cognoscit illam vt fornicator, sed vt coniux. Haec Caietanus. Tamen, vel ipse Caietanus (vir nostrae tempestatis eruditissimus) deceptus est: noui orbis hominum ignorans mores, vel si sufficienter (saltim auditu) cognouit, non recte iudicauit. Sed quia mihi persuadere non possum, quin rem certo cognoscens, recte sententiam ferret, existimo deceptum fuisse, eo quod ipse putauerit inter noui orbis infideles nullum alium esse modum contrahendi matrimonium, et exprimendi consensum, nisi per solam traditionem in domum: et per copulam carnalem, et mutuam cohabitationem.

⁸ *In margine*: Solutio 2.

⁹ *In margine*: Obiectio. Sententia Caietani.

Pues, en el intercambio de dos cosas sería suficiente este modo de intercambiar. En efecto, dando libremente el vino por el trigo, a aquel que recibe el trigo, consta que el otro verdaderamente da y quiere dar, ya que recibe el vino. Y para ello tenía el trigo apartado. Y no puede dar el trigo para otro uso, sino para usarlo en su propio provecho. Y por ello es suficiente tal modo de intercambiar. Sin embargo, no es así en el contrato del matrimonio, ya que, por el hecho de que María se une a Juan, no puede constar a Juan si María se une a Juan para el matrimonio o para pecar. En efecto, puede unirse de uno y otro modo (para un buen uso así como para un mal uso). De la misma manera, aunque el varón se una a ella carnalmente, tampoco puede constar a la mujer si se une a ella sólo para el matrimonio o sólo para fornicar. Por tanto, la mujer no puede gozar del varón, ni el varón de la mujer, si no consta, mediante la expresión del consentimiento, para qué uso el varón quiere unirse; así como la mujer. Sin embargo, en el intercambio de otras cosas, dado que el uso es único, es decir, para la utilidad de los hombres, sería suficiente el intercambio exterior, sin alguna otra expresión.

En segundo lugar, se puede decir que este contrato de matrimonio, aunque es un cierto intercambio, sin embargo, aquello que se intercambia queda todavía en la potestad de aquel que intercambia, y solamente mediante el intercambio se concede el uso para un tiempo determinado. En efecto, el varón no puede gozar de la esposa en cualquier tiempo y en cualquier lugar. Ni la mujer, del varón. Por esto, es necesario que en tal intercambio ocurra el consentimiento explícito, mediante el cual conste al varón que puede gozar de la mujer en el tiempo y en el lugar conveniente y, del mismo modo, conste a la mujer que puede gozar del varón. Ahora bien, en el intercambio de otras cosas, aquello que es intercambiado pasa a la potestad del otro y ya no queda en la potestad de aquel que intercambia. Por tanto, es suficiente la entrega recíproca o el intercambio de las cosas mismas, sin alguna otra expresión.

En contra de estas cosas parece ser la sentencia de Cayetano, quien, interrogado acerca de la duda: si había matrimonio entre los infieles del Nuevo Mundo, aunque no existiese alguna expresión del consentimiento, dijo estas palabras: *Pues, el escrúpulo acerca del consentimiento expreso se considera sin valor, cuando es cierto que el varón y la mujer se han unido con afecto conyugal. Se expresa suficientemente el consentimiento para el matrimonio mediante la copula carnal con afecto conyugal, es decir, que el varón no se une carnalmente con ella como un fornicario, sino como un cónyuge.* Estas cosas dice Cayetano. Sin embargo, o el mismo Cayetano (hombre muy erudito de nuestra época) se equivocó por el hecho de ignorar las costumbres de los hombres del Nuevo Mundo o, si las conoció suficientemente (por lo menos de oídas), no juzgó rectamente. Sin embargo, dado que no puedo convencerme de que, conociendo con certeza el asunto, no pronunciase su opinión correctamente, pienso que se equivocó por el hecho de que consideró que entre los infieles del Nuevo Mundo no existía otro modo de contraer matrimonio y de expresar el consentimiento, sino mediante el solo traslado a la casa, la cópula carnal y la mutua cohabitación.

Haud dubie vera esset sententia domini Caietani,¹⁰ si ille modus esset contrahendi solum: quando duo contraherent, et simul remanerent illo animo maritali coniugum, verum enim esset matrimonium, eo quod per talem modum secundum consuetudinem ipsorum exprimeretur verus consensus in matrimonium: tamen vbi sunt alij modi contrahendi expresse per verba, et per signa exprimentia consensum, nullo modo potest stare sententia eius. Per talem quippe coniunctionem, etiam si sit affectus interior maritalis: non explicatur sufficienter talis contractus, cum sint alij modi clari, et manifesti contrahendi. Sequitur ergo, quod cum apud eos alij sint modi, sicut diximus supra,¹¹ et apud Mexicanos similiter, quod nullo modo matrimonium erit per hoc quod iungantur, sine signis, et sine promissione, sine aliqua loquutione, etiam si in animo habeant conueniendi vt maritus, et vxor. Sufficit pro ista sententia esse communem opinionem Theologorum, nemine excepto. Dicere vero quod ad matrimonium sufficeret consensus interior, est error Vuitcleff,¹² damnatus in concilio Constantiensi. De quo in prima parte, de consensu art. 3. * Licet interior sufficiat quando praecessit exterior, vt supra diximus.

Sed tertia pro ista opinione est ratio.¹³ Si esset verum, quod talis modus contrahendi inter noui orbis homines efficeret matrimonium, quando conuenirent maritali affectu, et non fornicario, sequeretur quod si post, contraherent cum alijs, vir cum alia foemina, cum expressione consensus, et foemina cum alio viro, compellendus esset redire ad primam vxorem, et quod vxor rediret ad priorem virum, quod videtur falsum. Et quod sequatur patet.¹⁴ Quia si verum fuit primum matrimonium, vbi non fuit expressio consensus per verba, vel per signa: post, secundum contractum non erit ratum, ob id cogendi sunt redire ad primum matrimonium. Sed quod hoc sit falsum, ex eo patet: quia certa, non sunt dimittenda propter incerta: sed de secundo constat et est certum: ergo non dimittendum propter primum, quod est incertum, et constare non potest. Fateor quidem si qui conuenerint affecto maritali adinuicem, et suos cognoscerent interiores conceptus, sicut angeli se cognoscunt, non esset necessarius expressus consensus, vt dicit Maior.¹⁵ Sed tamen quia non possunt homines cognoscere, nullo modo per solum interiorem consensum erit matrimonium, sicut supra dictum est. Pars prima, art. 3. nota 1.

¹⁰ *In margine:* Explicatur sententia Caietani.

¹¹ *In margine:* Supra, Pars prima art. 3.

¹² *In margine:* Error Vuitcleffij; Vualdensis, De sacramentis, c. 132.

¹³ *In margine:* Alia ratio.

¹⁴ *In margine:* Vide Lapum, allegatum 57.

¹⁵ *In margine:* Maioris, in 4. d. 26; S. Thomas, prima pars q. 57. art. 4.; Tiraquellus, De legibus connubij; Glossa, 5. fo. 162. nu. 17.

ARTÍCULO 3

Sin duda, la sentencia del señor Cayetano sería verdadera, si sólo hubiera aquel modo de contraer, es decir, cuando dos contrajesen y permaneciesen juntos con el afecto marital de cónyuges. En efecto, habría un verdadero matrimonio, dado que mediante tal modo, según la costumbre de ellos, se habría expresado un verdadero consentimiento para el matrimonio. Sin embargo, allí donde hay otros modos de contraer expresamente, con palabras y con signos que expresan el consentimiento, de ninguna manera puede tener valor la sentencia de Cayetano. Por cierto, mediante tal unión, aunque exista un afecto marital interior, no se explica suficientemente tal contrato, ya que existen otros modos claros y manifiestos de contraer. Por tanto, dado que entre ellos existen otros modos, como hemos dicho antes (inclusive entre los mexicanos),⁵ se sigue que de ninguna manera habrá un matrimonio por el hecho de que se unen sin signos y sin promesa y sin locución alguna, aunque tengan la intención de estar unidos como marido y esposa. A favor de esta sentencia es suficiente decir que es la opinión común de los teólogos, ninguno excluido. En cambio, decir que para el matrimonio sería suficiente el consentimiento interior, es el error de Wiclef condenado en el Concilio de Constanza.⁶ Y acerca de ello véase la primera parte, artículo tercero, acerca del consentimiento, *⁷ aunque el consentimiento interior es suficiente cuando precedió el exterior, como hemos dicho antes.

A favor de esta opinión hay una razón. Si fuese verdad que tal modo de contraer entre las personas del Nuevo Mundo haría un matrimonio, cuando se uniesen con afecto marital y no fornicario, se seguiría que, si después contrajesen con otros, el varón con otra mujer con la expresión del consentimiento, y la mujer con otro varón, él debería ser forzado a regresar con la primera esposa, y que la esposa regresase con el anterior marido. Y parece que esto es falso. Y que se deriva esto, consta. En efecto, si fue verdadero el primer matrimonio, donde no hubo expresión del consentimiento mediante palabras o signos, después, el segundo contrato no será rato. Por esto, deben ser forzados a regresar al primer matrimonio. Ahora bien, que esto sea falso, consta por el hecho de que no se deben abandonar las cosas ciertas a causa de las inciertas. Ahora bien, del segundo matrimonio consta y hay certeza. Por tanto, no debe ser abandonado a causa del primero que es incierto y no puede constar. En verdad, yo admito que, si algunos se hubiesen unido entre sí con afecto marital y conociesen sus pensamientos interiores, como los ángeles se conocen, no sería necesario el consentimiento expresado, como dice Maior.⁸ Sin embargo, dado que los hombres no pueden conocerse así, de ninguna manera habrá matrimonio por el solo consentimiento interior, como se dijo antes (parte primera, artículo tercero, nota 1).

⁵ Véase el artículo tercero de la primera parte.

⁶ Wiclef, Juan; Valdenses, De sacramentis, c. 132.

⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum Coniugiorum*.

⁸ Maior, Juan, in 4. d. 26; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1, q. 57. art. 4; Tiraquelo, De legibus connubij; Glossa, 5. fo. 162. nu. 17.

Alius erat modus contrahendi satis vsitatus, vt quis acciperet foeminam in vxorem, interim dum filia esset nubilis, et post, cum filia peruenit ad aetatem, iungebantur sine alio consensu de nouo. Vel contingebat, si essent duae sorores, vna iam prouectae aetatis, alia puerilis aetatis, accipiebat in vxorem illam, quae erat prouectae aetatis spectans infantulam, vsque dum posset concipere, et eam capiebat sine alio nouo consensu. De quo¹⁶ videtur dicendum esse verum matrimonium, si affectu maritali iungebantur inter se vir, et puella, dummodo puella intellexerit quod mater tradiderit eam illi viro in matrimonium: vel si soror erat, quod soror. Hoc sic probatur communi argumento,¹⁷ quando est coniunctio aliqua viri et foeminae, qui sunt legitimae personae, cum expressione consensus, verbis, vel signis, est verum matrimonium, sed in praesentiarum est talis coniunctio inter legitimas personas, cum expressione consensus: cum sufficienter exprimatur quando talia praecesserunt verba, scilicet, si mulier habens filiam puellulam diceret viro: Accipies hanc puellam in vxorem, cum prouectae fuerit aetatis, et interim me habebis velut vxorem, et ipse consentiebat, et post puella iam nubilis intelligit matrem, eam matrimonio copulasse, et illo affectu iungitur viro: haud dubie satis expressus videtur consensus, ergo erit matrimonium. Et perinde erit, siue sit mater, siue soror, foemina quae matrimonium tractauit, quandoquidem talis erat mos.

Secundo.¹⁸ Non possumus melius intelligere talem coniunctionem esse matrimonium, quam ex vsu, et communi intelligentia eorum qui iungebantur, sed (vt nobis constat ex ipsorum consuetudine) per talem modum matrimonium contrahi credebant: sicut si inter se conuenirent, et adinuicem se promitterent: ergo habendum est tamquam matrimonium, si tali affectu maritali iungebantur, dato id non exprimerent voce, vel aliquo signo. Dixi tamen, si puella intellexit verba, quae praecesserunt de matrimonio: nam si nunquam intellexit matrem, vel sororem loquentem de matrimonio: et vir, eo quod audiuit verba, iungitur puellae sine noua expressione, vel promissione, et puella consentit in copulam, et communem cohabitationem, ignorans tamen quod aliquid praecessit de matrimonio inter matrem, et virum, nunquam erit matrimonium: vsque dum cognouerit verba praecessisse, vel quid simile inter cognatos, et postquam sciuerit, libere voluerit viro cohabitare, tamquam vera vxor: et ex tunc matrimonium habet vim. Sed tamen quandiu ipsa ignorauit factum, et temere coniuncta est viro: sine aliqua expressione consensus, nullum erit matrimonium, vt patet ex dictis.

Sed quid,¹⁹ si puella iam sciens factum quod praecessit, libere cohabitat viro, sine consensu interiori, nihil de illo cogitans. Respondetur.²⁰ Videtur virtualiter consensisse. Nam ex nouo sciuit contractum praecessisse, et non reclamatur, nec dissentit, videtur approbasse factum, quod praecessit:

¹⁶ *In margine:* Notandum.

¹⁷ *In margine:* Ratio 1.

¹⁸ *In margine:* Ratio 2.

¹⁹ *In margine:* Dubium. Solutio.

²⁰ *In margine:* Quando nec puella consentit neque dissentit.

ARTÍCULO 3

Había otro modo de contraer bastante acostumbrado, cuando alguien tomaba a una mujer como esposa hasta que la hija llegase a la edad de contraer matrimonio y, después, cuando la hija había llegado a tal edad, se unían sin otro nuevo consentimiento. O bien ocurría, si había dos hermanas (una de edad núbil, la otra de edad pueril), el varón tomaba como esposa a aquella que era de edad núbil, esperando a la pequeña hasta cuando ella pudiese concebir, y la tomaba sin algún nuevo consentimiento. Acerca de esto parece que se debe decir que es un verdadero matrimonio, si se unían con afecto marital entre sí el varón y la muchacha, con tal que la muchacha hubiese entendido que su madre la había entregado en matrimonio a aquel varón. O bien, si era la hermana, que la hermana. Esto se prueba así con un argumento común. Cuando hay una unión de un varón y de una mujer que son personas legítimas, mediante la expresión del consentimiento con palabras o con signos hay un verdadero matrimonio. Ahora bien, en este caso hay tal unión entre legítimas personas, con la expresión del consentimiento que es suficientemente expresado, si han precedido tales palabras, es decir, si la mujer que tiene a una hija pequeña, dijese al varón: *Tomarás a esta muchacha como esposa, cuando sea de edad núbil, y por mientras me tendrás a mí como esposa.* Y él mismo consentía, y, después, la muchacha ya llegada a la edad núbil, entiende que su madre la había unido en matrimonio, y con aquel afecto se une al varón. Sin duda parece que hay un consentimiento suficientemente expresado. Por tanto, habrá un matrimonio. Y del mismo modo habrá un matrimonio, sea que haya sido la madre la mujer que trató el matrimonio, sea que haya sido la hermana, puesto que tal era la costumbre.

Segundo. No podemos entender mejor que tal unión es un matrimonio, más que por la costumbre y por la misma mentalidad de aquellos que se unían. Ahora bien (como nos consta a partir de su costumbre) creían que mediante tal modo se contraía matrimonio, como si se uniesen entre sí y se comprometiesen recíprocamente. Por tanto, si se unían con este afecto marital, se debe considerar como un matrimonio, aunque no lo expresasen con la voz o con algún signo. Sin embargo, dije: Si la muchacha entendió las palabras que precedieron acerca del matrimonio. En efecto, si ella nunca entendió que su madre (o su hermana) había hablado del matrimonio, y el varón, por el hecho de que oyó las palabras, se une a la muchacha sin una nueva expresión o promesa, y la muchacha consiente para la cópula y para la cohabitación común, sin embargo, ignorando que algo precedió entre su madre y el varón acerca del matrimonio, nunca habrá un matrimonio. Hasta que llegó a saber que precedieron palabras o algo parecido entre los parientes y, después de que lo supo, quiso libremente cohabitar con el varón como verdadera esposa, a partir de entonces tiene valor el matrimonio. Sin embargo, mientras que ella misma ignoró el hecho y se unió temerariamente con el varón sin alguna expresión del consentimiento, no habrá matrimonio alguno, como consta a partir de aquellas cosas que se han dicho.

Sin embargo, ¿qué ocurre si la muchacha, conociendo ya el hecho que precedió, cohabita libremente con el varón, sin consentimiento interior, nada pensando acerca de ello? Se responde. Parece que haya consentido virtualmente. En efecto, desde que supo que había precedido un contrato y no reclama ni disiente, parece que haya aprobado el hecho que precedió.

quare habendum esset tamquam matrimonium. De quo etiam in prima parte latius disputauimus. Omnes modi ij contrahendi erant in vsu infidelitatis tempore, et omnium vsitator erat: vt parentes, vel nobiles, seu patres familias loquerentur de matrimonio pro iuuenibus, et iungerentur sine aliqua expressione consensus, et sine aliqua caeremonia. Et licet alij modi essent in vsu, iste tamen frequentior, et prae manibus habebatur.

Ex istis in aperto est, quod a principio probare contendebamus, inter infideles in nouo orbe esse matrimonium, quandoquidem habebant suos modos coniungendi, quibus intelligebant coniunctionem naturalem viri, et foeminae perfici. Dato in modo, non omnes conuenirent in tota provincia: imo nec in vno oppido, quia erant varij modi, tamen ista signorum variatio, non variat matrimonium, dummodo per talia signa contrahentes intelligerent coniunctionem naturalem viri, et foeminae velle perficere. Nec mirandum est de hoc, cum constet non eundem modum fuisse contrahendi apud antiquos, sed alium, et alium, secundum diversas nationes, vt adducit Florentinus de nuptijs. Apud Cimbros²¹ haec erat expressio consensus, quod postquam parentes loquerentur de matrimonio, sponsus scinderet vngues, et mittebat in domum sponsae, et sponsa similiter. Teutonij radebant capita adinuicem sponsus, et sponsa in consensu matrimonij. Apud Armenos erat in vsu, vt sponsus scinderet aurem dexteram sponsae, et sponsa sinistram sponsi. Elamitae hunc seruabant ritum, vt sponsus digitum cordis sponsae, gladio percuteret, et sanguinem lamberet, sic et sponsa. Numidiani certum est habent in vsu, vt lutu facto adinuicem linirentur sponsus et sponsa. Macedones per hoc, quod panem gladio diuisum degustasset vterque coniugum. Pannonij noua nominum impositione coniungebatur. Galatae contrahebant, quia eodem poculo vir, et foemina potabant. Thracij, ferro ignito, characteribus in fronte signabant sponsum, et sponsam. Tarenti, nisi sponsus id comederet quod sponsa porrigebat, et sponsa quod sponsus, velut coniuges non se putabant. Apud Scythas tamen, quod adinuicem se mutuo tangerent sponsus, et sponsa, in pede, in cruribus, et manibus, et capite. Et de multis alijs, et varijs modis, et admirandis legat, qui voluerit, Alexandrum ab Alexandro, Genialium dierum li. 2. ca. 5. et Ioannem Boemum de moribus gentium per totum.²² Et sic non miremur de noui orbis indigenis, quod signa quaedam haberent, et vix verba, quando tam varius modus apud varias nationes fuit contrahendi. Et quidem apud quosdam Michoacanensis provinciae, qui sunt alterius idiomatis, erat iam mos, quod adinuicem se tangerent in capite sine alio consensu exteriori. Sufficiat tamen, quod omnes nationes hanc habent naturalem coniunctionem maris et foeminae.

Libet haec adduxisse, ad probandum inter noui orbis incolas verum esse matrimonium. Idem apud Mexicanos probatur,²³ licet alius esset modus contrahendi. Quippe qui talis erat.

²¹ *In margine:* Cimbri, Teutonij, Armenij, Elamitae, Numidiani, Macedones, Galatae, Thracij, Tarentini, Scythae.

²² *In margine:* Alexander ab Alexandro et Ioannes Boemus.

²³ *In margine:* Apud Mexicanos vt fertur.

Por tanto, tendría que ser considerado como un matrimonio. Y acerca de esto, inclusive en la primera parte hemos disputado ampliamente. Todos estos modos de contraer estaban en uso en el tiempo de la infidelidad, y el más usado de todos era que los parientes o los notables (los paterfamilias) hablasen acerca del matrimonio en favor de los jóvenes y que éstos se uniesen sin expresión alguna de consentimiento y sin ceremonia alguna. Y, aunque otros modos estaban en uso, sin embargo, éste era el más frecuente y se tenía a la mano.

A partir de estas cosas es evidente aquello que desde el principio pretendíamos probar: Que entre los infieles del Nuevo Mundo había matrimonio, puesto que tenían sus modos de unirse, mediante los cuales entendían que se realizaba la unión natural de varón y mujer. Aunque no todos se unían de este modo en toda la provincia (inclusive, ni en un solo pueblo) ya que eran varios los modos, sin embargo, esta variedad de los signos no varía el matrimonio, con tal que, mediante tales signos, los contrayentes entendieran que deseaban realizar la unión natural de varón y mujer. Tampoco hay que sorprendernos por esto, dado que consta que no existió el mismo modo de contraer entre los antiguos, más bien, fueron diversos según las diversas gentes, como relata San Antonino de Florencia en el *De nuptijs*. Entre los cimbrós ésta era la expresión del consentimiento, que, después de que los parientes habían hablado del matrimonio, el novio se cortaba las uñas y las mandaba a la casa de la novia y, de la misma manera, la novia. Los teutones se rapaban la cabeza recíprocamente, el esposo y la esposa, como consentimiento del matrimonio. Entre los armenios, el novio rasgaba la oreja derecha de la novia, y la novia, la izquierda del novio. Los elamitas observaban este rito, que el novio hería con una espada el dedo cordial de la novia y lamía la sangre, y así la novia. Por cierto que los numidios acostumbraban que el novio y la novia mutuamente se embadurnaban con lodo. Los macedonios, mediante esto, que ambos cónyuges degustaban el pan cortado con la espada. Los panonios se unían con una nueva imposición de nombres. Los gálatas contraían por el hecho de que el varón y la mujer bebían en la misma copa. Los tracios, con un hierro candente marcaban al novio y a la novia en la frente con caracteres. Los tarentinos, si el novio no comía aquello que la novia le presentaba, y la novia aquello que el novio, no se consideraban como cónyuges. Entre los escitas, que recíprocamente los novios se tocaban en el pie, en las piernas, en las manos y en la cabeza. Y acerca de muchos otros varios y admirables modos, lea, quien desee, a Alejandro Alessandri (*Genialium dierum, lib. 2. c. 5*) y a Juan Bohemio (*De moribus gentium, per totum*). Y así, en cuanto a los indígenas del Nuevo Mundo, no nos sorprendamos de que tuvieran signos determinados (y apenas palabras) puesto que hubo una gran variedad de modos de contraer en varias naciones. Por cierto, entre algunos de la provincia michoacana, que son de otro idioma, había ya la costumbre de que recíprocamente se tocaban en la cabeza, sin otro consentimiento exterior. Sin embargo, sea suficiente decir que todas las naciones tienen esta unión natural de varón y mujer.

Nos gusta haber aducido estas cosas para probar que entre los habitantes del Nuevo Mundo hay un verdadero matrimonio. Se prueba lo mismo entre los mexicanos, aunque era otro el modo de contraer, que era el siguiente:

Primo inter filios nobilium sic fiebat, vt parentes iuuenis, vel cognati, si non erant parentes, quando iam decreuerant dare iuueni vxorem, consulebant Astrologos, seu divinos, et petebant ab eis, vt viderent per astra, seu signa, vtrum talis iuuenis cum tali puella, quam volunt ei dare in vxorem, conuenient bene in vnum. Vtrum pacifice victuri essent simul, et mutuo se perpetuo dilecturi. Et vtrum filios procreaturi. Tunc Astrologi, seu divini, aspicientes quibusdam signis, et incantamentis, vtrum bene conuenient, nec ne, responso dato quod non, cessant ab incepto. Si respondebant foelicem exitum, mittebant parentes, vel cognati iuuenis in domum puellae matronas, petere puellam pro tali iuue. Parentes vero solebant se excusare quibusdam ambagibus, vel eo quod puella non esset nubilis aetatis, vel aliquo alio argumento, dicentes matronis illis, quod renunciarent parentibus iuuenis, esse valde gratum, quod voluerint ponere oculos in filiam suam. Haec verba ad litteram. Et quod filia sua adhuc non poterit commode viro suo ministrare, nec domum regere. Matronae autem reuertebantur, post, aliquibus diebus praeteritis. Rursus mittebantur in domum puellae, vt renunciarent eis, qua causa non velint dare puellam? Et dicunt, quod iuuenis, est filius nobilium, et parentes habere diuitias, et praedia. Et parentes puellae respondebant, rem narraturos per ordinem omnibus cognatis, et puellae, et si voluerit, tradent illi iuueni. Et conueniebant cognati puellae in vnum: quod si decernebant eam sponsare, mittebant ipsi similiter matronas in domum iuuenis, renunciare iam conuentum esse inter eos, vt puella, iungatur adolescenti. Parentes vero adolescentis, vocabant ipsum, et renunciabant ei velle tradere vxorem talem puellam: et monebant vt esset vir, et pater familias, et quod conueniant bene inter se, ipse, et puella, quod mutuo se diligant. Eodem etiam modo parentes puellae renunciabant. Similiter hortabantur, vt seruiret viro suo, alioqui relinquet te, et ducet aliam, et non bene conuenietis in vnum. Quibus peractis, signabant diem in quo nuptiae erant celebrandae: et certis caeremonijs in humeris portabant puellam in domum sponsi, vbi simul sedebant supra stratum paratum coram igne, et ibidem duae mulieres diuinatrices quadam veste linea ligabant sponsum, et sponsam. Sponsus vero dabat sponsae tunicam, et ipsa, sponso vestem, qua ipsi viri vtuntur. Ciboque posito coram eis, sponsus comedebat per manum sponsae et sponsa, per manum sponsi.²⁴ Et quatuor diebus integris manebant, et ibi ardebat ignis in praesentia ipsorum, et ibidem dormiebant illis quatuor diebus: et ad superflua naturae expellenda non longe progrediebantur, eo quod si contingebat sponsum, vel sponsam foras egredi illis diebus, dicebant esse signum, quod non diligerent se mutuo, vel quid simile. Illisque quatuor diebus, parentes, et cognati omnes egregie bibebant vsque ad ebrietatem. Sponsus tamen et sponsa ieiunabant, deprecantes Deos suos, vt foelix esset coniunctio et bonum haberet exitum. Transactis denique quatuor diebus: mulieres diuinatrices deferebant sponsum, et sponsam in lectum ornatum, et paratum. Hic erat modus coniungendi inter nobiles.

²⁴ *In margine:* Nota quomodo apud nobiles Mexicanos matrimonium celebrabatur.

ARTÍCULO 3

Primeramente, entre los hijos de los notables así se hacía, que los padres del joven, o bien los parientes (si no se encontraban los padres), cuando ya habían decidido dar una esposa al joven, consultaban a los astrólogos o adivinos y les pedían que vieran, mediante los astros o signos, si tal joven cohabitará bien con tal muchacha, que quieren darle como esposa. Si iban a vivir pacíficamente juntos y si iban a amarse mutuamente para siempre. Y si iban a procrear hijos. Entonces los astrólogos o adivinos, que veían a través de algunos signos y sortilegios si aquéllos se integrarán bien o no, después de haber dado una respuesta negativa, cesan del intento. Si predecían un éxito feliz, los padres o los parientes del joven mandaban a algunas matronas a la casa de la muchacha a pedirla para tal joven. Sin embargo, los padres solían excusarse con algunas evasivas, o porque la muchacha no era de edad núbil, o con algún otro argumento, diciendo a aquellas matronas que comunicaran a los padres del joven que era algo muy grato que hubiesen querido fijarse en su hija (estas palabras, textualmente) y que su hija todavía no podría convenientemente servir a su marido ni gobernar la casa. Sin embargo, las matronas regresaban después de algunos días. Eran enviadas de nuevo a la casa de la muchacha para que se les informara por cuál razón no querían dar a la muchacha. Y dicen que el joven es hijo de nobles, y que los padres tienen riquezas y predios. Y los padres de la muchacha respondían que irían a platicar en detalles el asunto con todos los parientes y con la muchacha y, si ella quisiera, la entregarían a aquel joven. Y se reunían los parientes de la muchacha. Si decidían desposarla, ellos mismos, del mismo modo enviaban algunas matronas a la casa del joven para comunicar que ya se había convenido entre ellos que la muchacha se uniese al joven. Y los padres del joven lo llamaban y le comunicaban que querían entregarle tal muchacha como esposa. Y lo exhortaban para que fuese marido y padre de familia y que se uniesen felizmente entre sí, él mismo y la muchacha; y que se amasen mutuamente. Del mismo modo, también los padres hacían saber esto a la muchacha. Asimismo, la exhortaban para que sirviera a su marido, *de lo contrario él te dejará y tomará a otra y no estarán bien unidos*. Y, realizadas estas cosas, fijaban el día en que las nupcias debían ser celebradas, y con ciertas ceremonias llevaban a la muchacha en hombros a la casa del novio, donde se sentaban juntos sobre un estrado preparado delante del fuego. Allí mismo dos mujeres adivinas enlazaban al novio y a la novia con cierta tela de lino. Y el novio daba a la novia una túnica, y ella daba al novio un vestido que usan los varones mismos. Y puesto el alimento frente a ellos, el novio comía por mano de la novia y ésta por mano del novio. Y se quedaban durante cuatro días enteros, y allí ardía el fuego delante de ellos mismos; y allí dormían durante aquellos cuatro días. Y para evacuar las cosas superfluas de la naturaleza, no iban lejos, porque, si ocurría que el novio (o la novia) salía fuera en aquellos días, decían que esto era signo de que no se querían mutuamente, o algo parecido. Y durante aquellos cuatro días, los padres y todos los parientes bebían espléndidamente hasta la ebriedad. Pero el novio y la novia ayunaban, rogando a sus dioses, para que la unión fuese feliz y tuviese un buen éxito. Finalmente, transcurridos los cuatro días, las mujeres adivinas llevaban al esposo y a la esposa a un lecho adornado y preparado. Éste era el modo de unirse entre los nobles.

Quare nulli dubium est, quin talis modus coniungendi efficiat matrimonium, quandoquidem tam solícite curabant scire, vtrum bene esset conueniendum in vnum, existimantes per talem vnionem perpetuo manendum in societate, et quod nullo modo licebat eis diuertere. Et fere (vt aiunt) idem modus seruabatur apud caeteram plebem, hoc vno excepto, quod non omnes poterant omnes observare caeremonias, propter eorum magnam paupertatem. Consuetumque erat apud aliquos sine huiusmodi caeremonijs iungi, quippe qui non se habebant velut vir, et vxor, sed tamquam concubenarios, eo quod postea (quando eis libebat) iungebantur istis caeremonijs. Ex quo manifeste constat, inter eos verum fuisse matrimonium. Alias, quorsum differentiam haberent inter coniuges, et concubinas, vt concubinam dicerent illam,²⁵ quam temere absque solennitate coniunxerunt sibi: et vxorem, quam cum caeremonijs? Si vero contingeret, quod amore caeco iuuenis, cum puella iungeretur, parentibus ignorantibus: postea successu temporis adolescens adibat parentes puellae, petens veniam de commisso delicto, quod filiam acceperit ipsis inuitis, quibus dicebat, se velle de nouo eam accipere vt vxorem, et solenniter iungebantur. In prouincia de Nicaragua (vt aiunt) matrimonium celebrabatur per hoc quod sacerdos idolorum ex minori digito manus, vtrumque apprehendebat sponsum, et introducebat in locum, vbi erat ignis accensus: et cum consummaretur ignis, erant nuptiae celebratae.

²⁵ *In margine:* Illa erat concubina quae ducebatur absque caeremonijs.

ARTÍCULO 3

Por ello, nadie duda que tal modo de unirse haga un matrimonio, puesto que tan solícitamente procuraban saber si se identificarían bien entre sí, considerando que, mediante tal unión, debían permanecer perpetuamente asociados y que de ninguna manera les sería lícito separarse. Y (como relatan) generalmente se observaba ese mismo modo entre el resto del pueblo, con la única excepción, que no todos podían observar todas las ceremonias, por su gran pobreza. Y, entre algunos, era habitual unirse sin tales ceremonias, puesto que no se llevaban como marido y esposa, sino como concubinarios, ya que después (cuando querían) se unían mediante tales ceremonias. A partir de esto, consta claramente que entre ellos hubo un verdadero matrimonio. De lo contrario, ¿en qué consistiría la diferencia entre cónyuges y concubinas, para que llamaran concubina a aquella a la cual se habían unido temerariamente y sin solemnidad, y llamaran esposa a aquella a la cual se habían unido con ceremonias? En verdad, si ocurriese que un joven, cegado por el amor, se uniese con una muchacha, ignorándolo sus padres; si, después de transcurrido algún tiempo, el joven se presentaba a los padres de la muchacha pidiendo perdón por el error cometido, por haber tomado a la hija en contra de la voluntad de ellos mismos, y les decía que él deseaba tomarla de nuevo como esposa, y estaban solemnemente unidos. En la provincia de Nicaragua (como relatan) el matrimonio era celebrado por el hecho de que un sacerdote de los ídolos tomaba a ambos novios por el dedo menor de la mano y los introducía en un lugar donde se había encendido el fuego. Cuando el fuego se había consumido, las nupcias estaban celebradas.

ARTICVLVS III

Vtrum si plures quis duxit, sit matrimonium cum omnibus, an solum cum vna

Quia apud Mexicanos constat fuisse consuetudinem, vt nobiles aliquando vnam acciperent in vxorem cum caeremonijs, et habebant in animo eam accipere in vxorem veram, sed tamen cum hoc nolunt, quod filij illius mulieris sint haeredes, sed firmant in corde aliam recipere, cuius filij succedant in principatu paterno. Et dato secundam reciperet, prima semper habebatur tamquam vxor, et dominabatur domi. De isto modo coniungendi posset esse dubium,¹ eo quod quando vir iungebatur primae, habebat in animo non habere solum eam, sed simul cum ea aliam accipere in vxorem, ex quo videtur agere contra essentialia matrimonij, scilicet, contra bona ipsius: quia fides non poterat seruari.

Et vt dubium augeatur amplius pro omnibus infidelibus, ponimus, quod quicumque infidelis quando matrimonium contrahebat secundum ritum, et morem suum habebat in animo, si sibi non placeret aliam ducere, vel dato placeret, repudiaret eam, et sumeret aliam: an esset verum matrimonium? Equidem multum iuuat scire, eo quod incolae noui orbis, infidelitatis tempore frequenter isto animo iungebantur. Solutio huius dubij erit declaratio illius modi contrahendi quem proposuimus.

Pro solutione oportet primo distinguere,² vel habebant solum in animo accipere aliam, vel non solum habebant in animo, sed exterius ducebant in pactum.

Prima conclusio.³ Infidelis contrahens cum aliqua muliere, in animo habens aliam recipere simul cum ea, verum contrahebat matrimonium cum prima. Probatur.⁴ Vbi est consensus inter personas legitimas, ibi est verum matrimonium: sed in casu inter illas duas personas est talis consensus, ergo et matrimonium.

Si non esset verum matrimonium,⁵ ex eo esset, quia habet in animo aliam ducere simul, sed hoc non obstat quominus sit matrimonium: finis enim principalis matrimonij, qui est procreatio proles, commode stat, etiam si aliam ducat: imo melius, quam si vnam solam. Finis etiam secundarius, qui est operum communicatio, non tollitur propter hoc, quod secundam ducat simul cum prima: ergo dato id habeat in animo, non per hoc tollitur matrimonium.

Ad idem in c. Gaudemus. Extra de diuortijs, vbi compellitur infidelis conuersus ad fidem primam recipere, si plures habuerit.

¹ *In margine:* Dubium.

² *In margine:* Nota.

³ *In margine:* 1. Conclusio.

⁴ *In margine:* 1. Ratio.

⁵ *In margine:* 2. Ratio. Contrahens cum vna animo accipiendi aliam simul, vere contrahitur.

ARTÍCULO 4

Si alguien tomó a muchas esposas, si acaso hay matrimonio con todas o con una solamente ¹

Dado que consta que entre los mexicanos hubo la costumbre de que alguna vez los notables tomaban a una mujer como esposa con las ceremonias y tenían la intención de tomarla como verdadera esposa, sin embargo, cuando no quieren que los hijos de aquella mujer sean herederos, deciden en su corazón de tomar a otra, cuyos hijos sucedan en el principado paterno. Aunque éste tomaba a la segunda, la primera era siempre considerada como esposa y gobernaba en la casa. Acerca de este modo de unirse podría haber una duda, ya que, cuando el varón se unía a la primera, tenía la intención de no tener solamente a ella, sino de tomar a otra como esposa, junto con ella. Y así parece que actúe en contra de las cosas esenciales del matrimonio, es decir, en contra de los bienes del mismo, ya que no se podía observar la fidelidad.

Y para que la duda se extienda para todos los infieles, suponemos que cualquier infiel, cuando contraía matrimonio según su rito y costumbre, tenía la intención de tomar a otra si aquella no le agradaba, o que, aunque le agradara, la repudiaba y tomaba a otra ¿habría un verdadero matrimonio? Por cierto, ayuda mucho saber esto, porque los habitantes del Nuevo Mundo, en el tiempo de la infidelidad, frecuentemente se unían con este ánimo. La solución de esta duda consistirá en la aclaración de aquel modo de contraer que hemos presentado.

Para la solución es necesario distinguir en primer lugar: o tenían solamente la intención de tomar a otra, o no solamente tenían esto en su ánimo, sino que lo pactaban exteriormente.

Primera conclusión. El infiel que contraía con alguna mujer, teniendo la intención de tomar a otra junto con aquella, contraía un verdadero matrimonio con la primera. Se prueba. Donde hay un consentimiento entre personas legítimas, allí hay un verdadero matrimonio. Ahora bien, en nuestro caso, entre aquellas dos personas hay tal consentimiento. Por tanto, hay también un matrimonio.

Si no fuese un verdadero matrimonio, sería por el hecho de que aquél tiene la intención de tomar a otra simultáneamente. Ahora bien, esto no impide que sea un matrimonio. En efecto, la finalidad principal del matrimonio, que es la procreación de la prole, subsiste completamente, aunque aquél tome a otra. Inclusive mejor de que si toma a una solamente. La segunda finalidad, que es la comunicación de las obras, no se elimina por el hecho de que toma a la segunda junto con la primera. Por tanto, aunque tenga esta intención, no por esto se elimina el matrimonio.

¹ Véase índice onomástico.

Sequitur ergo, quod cum prima, verum fuit matrimonium, etiam si animum habuerit accipere aliam, vel alias.

2. conclusio.⁶ Infidelis contrahens cum aliqua, animo repudiandi quando ei displiceat: contrahit matrimonium. Si non esset matrimonium, maxime quia⁷ repudium tolleret essentiam eius: sed stante repudio, stat matrimonium, ergo non tollitur essentia eius in c. Gaudemus patet, vbi summus Pontifex praecipit quod infidelis conuersus, quam primo repudiauit retineat: sequitur ergo, quod etiam stante repudio in opere, manet matrimonium: vnde a fortiori etiam si solum stet in intentione.

Secundo.⁸ Illud habitum in intentione non vitiat contractum, quod post exhibitum in exequutione non vitiat: sed repudium post sequutum non tollit contractum, ergo nec etiam si sit in intentione.

Item.⁹ In pacto positum repudium non vitiat, ergo nec in intentione. Consequentia est bona. Et probatur antecedens. Si aliquis Iudeus duceret vxorem tali pacto, quod posset repudiare quando voluerit, vere contraheret, quidquid alij dicant. Quia ex omni causa poterat repudiare, vt postea probabimus. Ergo et infidelis gentilis, si id in pactum duceret, contrahebat. Nam si licuit Iudeo per Dei dispensationem, licebit Gentili per consuetudinem habentem vim legis, vt infra dicemus, quando de pluralitate vxorum loquemur in hac parte art.17. Ergo sequitur quod etiam infidelis cum tali pacto contrahens, vere contrahet. Ergo etiam si haberet id in voluntate, si non exprimeret. Hanc sententiam tenet Panormitanus¹⁰ cum multis alijs contra glossam¹¹ in c. De infidelibus, de consanguineis et affinibus dicens sic. Ex quo lex eorum hoc permittit, licite deducitur in pactum.

Vltimo.¹² Si aliquid duo facerent contractum, et vnus haberet in animo post mensem retrocedendi, esset verus contractus, ergo etiam in praesentiarum, dato talis haberet in animo relinquere vxorem, esset matrimonium, si voluit eam vt vxorem accipere, sicut tenet glossator¹³ vbi supra. Et in cap. vnico lib. 6. de sponsalibus, dicens, quod conditio contra substantiam matrimonij, si fuerit in mente, non vitiat contractum. Idipsum fatetur Innocentius,¹⁴ sicut refert Panormitanus in c. Si conditiones, de conditionibus appositis qui dicit, quod quando conditio apponitur contra substantiam matrimonij: si vnus contradicat, et processum est ad consummationem, non vitiat:

⁶ *In margine:* 2. Conclusio.

⁷ *In margine:* 1. Ratio. Qui contrahit animo repudiandi vere contrahit.

⁸ *In margine:* 2. Ratio.

⁹ *In margine:* 3. Ratio.

¹⁰ *In margine:* Panormitanus.

¹¹ *In margine:* Glossa.

¹² *In margine:* 4. Ratio.

¹³ *In margine:* Glossa.

¹⁴ *In margine:* Innocentius; Panormitanus.

ARTÍCULO 4

Para lo mismo, véase el capítulo *Gaudemus, Extra, De diuortijs*,² donde el infiel converso a la fe, está forzado a tomar a la primera, si tuvo a muchas. Luego se sigue que con la primera hubo verdadero matrimonio, aunque haya tenido la intención de tomar a otra u otras.

Segunda conclusión. El infiel que contrae con una, con el ánimo de repudiarla cuando le desagrada, contrae matrimonio. Si no fuese matrimonio, sería sobre todo porque el repudio quitaría su esencia. Ahora bien, existiendo el repudio, existe el matrimonio. Por tanto, no se quita su esencia. Esto consta en el capítulo *Gaudemus*, donde el Sumo Pontífice manda que el infiel converso retenga a aquella que primeramente repudió. Luego se sigue que, aunque haya un repudio en obra, permanece el matrimonio. Por tanto, *a fortiori* permanece el matrimonio, aunque el repudio exista solamente en la intención.

Segundo. Aquello que se tuvo en la intención no vicia el contrato, puesto que aquello que ha sido realizado después con la ejecución, no lo vicia. Ahora bien, el repudio que después siguió no elimina el contrato; por tanto, tampoco lo elimina, aunque el repudio se encuentre solamente en la intención.

Asimismo, el repudio puesto en el pacto no vicia el matrimonio, por tanto tampoco el repudio puesto en la intención. La conclusión es correcta. Y se prueba el antecedente. Si algún judío tomase a una esposa con tal pacto que pudiese repudiarla cuando quisiera, verdaderamente contraería, cualquier cosa que otros digan. En efecto, él podía repudiar por cualquier causa, como probaremos después. Por tanto, inclusive el infiel gentil, si llevaba el repudio en el pacto, contraía. En efecto, si le fue lícito a un judío por la dispensa divina, le será lícito a un gentil por la costumbre, la cual tiene la fuerza de ley, como diremos adelante cuando hablemos de la pluralidad de las esposas, en esta segunda parte (artículo 17). Luego se sigue que también el infiel que contrae con tal pacto, verdaderamente contrae. Por tanto, verdaderamente contrae aun cuando lo tuviese en la voluntad, sin expresarlo. Esta sentencia la sostiene, con muchos otros, el Panormitano en contra de la glosa en el capítulo *De infidelibus, De consanguinitate et affinitate*,³ que dice así: Dado que la ley de aquellos lo permite, es llevado lícitamente en el pacto.

Último. Si dos hiciesen un contrato y uno tuviese la intención de retractarse después de un mes, el contrato sería verdadero. Por tanto, también en el caso presente, aunque tal persona tuviese la intención de dejar a la esposa, sería un matrimonio si quiso tomarla como esposa, como sostiene el glosador (véase antes) y el capítulo único, *lib. 6. De sponsalibus*, que dice que la condición en contra de la sustancia del matrimonio, si estuvo en la intención, no vicia el contrato. Esto mismo dice Inocencio III, como refiere el Panormitano en el capítulo *Si conditiones, De conditionibus appositis*,⁴ quien dice que cuando se pone una condición en contra de la sustancia del matrimonio, si uno de los dos contradice y se procedió a la consumación, no vicia;

² X. 4.19.8.

³ X. 4.14.4.

⁴ X. 4.5.7.

ergo a fortiori, si solum sit in animo, dum voluntarie illam accepit in vxorem. Hoc etiam videtur affirmare dominus Abulensis¹⁵ super Matthaenum licet super 1. Regum sentiat contrarium. Ergo consuetudo apud infideles Mexicanos, quod vnam reciperent in vxorem cum caeremonijs, tamen in animo haberent aliam ducere, verum erat matrimonium cum prima: etiam cum tali intentione: imo existimo etiam si duceret in pactum. Ratio est.¹⁶ Quia id consuetum erat apud eos. Quod inferius declarabimus latius. Dato enim iam haec sint contra legem Christi, tamen non constabat eis ante diuulgationem. Itaque apud infideles gentiles, nec intentio de pluralitate vxorum admittenda, nec de repudiando vxorem, vitiabat matrimonium, si aderat alias consensus, et non ob aliud, nisi quia per consuetudinem illis licebat. At cum solum ista duo sint, quae viros graues dubios reddiderunt in hac quaestione: vtrum apud noui orbis infideles esset legitimum, et verum matrimonium, considerantes vnitatem vxoris esse de essentia matrimonij, ex Christi praecepto, simul et indissolubilitatem: aliqui non solum dubitauerunt de matrimonio, sed in aperto asseruerunt nullum esse inter eos. Quare duas sollemnes quaestiones: primam de libello repudij: secundam de vxorum pluralitate, proponemus.¹⁷ Et primo dicemus, quid circa vtramque fuerit in vsu apud infideles noui orbis, deinde quid generaliter tenendum circa vtramque quaestionem. Et duabus tertiam adijciemus, vtrum eo quod in gradibus Diuina lege prohibitis noui orbis incolae contrahebant, etiam sit ratio, quominus matrimonium non valeat. Sicque declarabimus fere omnem huius secundae partis materiam, istis tribus absolutis quaestionibus.

¹⁵ *In margine:* Abulensis, Super Matthaenum 19. q. 28. et 1 Regum, 8. q. 214.

¹⁶ *In margine:* 1. Ratio.

¹⁷ *In margine:* Quae continentur praecipua in ista 2. parte.

ARTÍCULO 4

por tanto, *a fortiori* no vicia si solamente se encuentra en la intención, mientras que voluntariamente la ha aceptado como esposa. Y parece que esto lo afirma también el Abulense, *Super Matthaeum* (aunque en el libro primero de los Reyes opina lo contrario).⁵ Por tanto, la costumbre de los infieles mexicanos de que tomaban a una como esposa con las ceremonias, pero tenían la intención de tomar a otra, era un verdadero matrimonio con la primera, aún con tal intención. Inclusive lo considero como verdadero, aunque llevase tal intención en el pacto. Y la razón es porque ésta era la costumbre entre ellos. Y esto lo expondremos en seguida más ampliamente. En efecto, aunque estas cosas ya se oponen a la ley de Cristo, sin embargo, no les constaban antes de la divulgación. Y así, entre los infieles gentiles, ni la intención de admitir la pluralidad de esposas ni la intención de repudiar a la esposa, viciaba el matrimonio, si, por otra parte, había el consentimiento; y no por otra razón, sino porque les era lícito por la costumbre. Ahora bien, siendo solamente estas dos las cosas que, en esta cuestión, causaron la duda en varones de autoridad (es decir, si entre los infieles del Nuevo Mundo había un legítimo y verdadero matrimonio) mismos que consideraban que la unicidad de la esposa es de la esencia del matrimonio por mandato de Cristo (junto con la indisolubilidad), algunos no solamente dudaron del matrimonio, sino que afirmaron abiertamente que entre aquéllos no había matrimonio alguno. Por lo cual, nosotros proponemos dos cuestiones importantes: la primera acerca del libelo de repudio, la segunda acerca de la pluralidad de esposas. En primer lugar diremos aquello que estuvo en uso acerca de ambas cosas entre los infieles del Nuevo Mundo y después diremos aquello que se debe sostener en lo general acerca de ambas cuestiones. Y a las dos cuestiones añadiremos una tercera: si acaso, por el hecho de que los habitantes del Nuevo Mundo contraían en grados prohibidos por la ley divina, hay también una razón para que su matrimonio no tenga valor. Y así, resolviendo estas tres cuestiones, aclararemos casi toda la materia de esta segunda parte.

⁵ Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense), *Super Matthaeum*, 19. q. 28. et 1 Regum, 8. q. 214.

ARTICVLVS V

De libello repudij apud Indos maris Oceani, et primo de repudio Michoacanorum

Circa repudium in provincia Michoacanensi,¹ vt habui a sacerdotibus idolorum, haec sunt. Quam primum duo coniugati inter se non conueniebant, renunciabant sacerdoti maiori idolorum, qui vocabatur lingua ipsorum (Peta muti) et sacerdos admonebat coniugatos, vt inter se bene conuenirent, et diligenter se mutuo: et reprehendebat illum qui erat in culpa, et cessabant a querela. Et si secundo perdurantes erant in odio, sacerdos rursus monebat dicens. Non vultis desistere ab odio? Iam non poterit bene conueniri inter vos. Discedite adinuicem. Atque sic mutuo se repudiabant, virque aliam ducebat, et foemina alium virum. Post sententiam nulli licebat secundam repudiare, quam secundo acceperat: sed si deprehenderet in adulterio, renunciabat sacerdoti, et adultera interficiebatur. Quod si vir iungebat se alijs foeminis, parentes foeminae auferebant filiam de potestate viri, et causa proposita coram sacerdote, vir qui primo repudiarat, ponebatur in carcere publico, et si post primum repudium non conueniebant inter se, non mittebatur eis repudium celebrare, sed manebant iuncti inuiti in carcere publico.² Haec sunt quae illi dixerunt. Itaque si istorum vera sunt dicta, probatur verum esse matrimonium inter infideles, quandoquidem iungebantur animo in perpetuum perseuerandi. Nec facile repudium concedebatur. Tamen non credo de omnibus verum, quia contrarium constat, cum fere maiorem partem experti sumus repudiasse primas vxores, et libere sine aliqua sententia, vel iudicio sacerdotum. Et interrogati de causa, quare repudiarunt, dicit vir, reliqui eam, quia non me diligebat, vel quia non coquebat, et parabat cibum, vel quia non texebat vestem. Et mulier similiter repudiabat virum. Causam solent assignare, quia nimium reprehendebat eam vir suus, vel verberaret eam, vel quid simile. Ex quo probabile credo apud incolas prouinciae Michoacanensis, saltem apud plebem esse in vsu repudium, sine aliquo iudicio, vel sententia sacerdotum, sed solum suo arbitrio. Et forte quod illi sacerdotes dixerunt, erat verum in ciuitate, quae caput erat prouinciae, in qua habitabat qui dominabatur omnibus. Crediderim tamen eos quando iungebantur matrimonialiter, bono animo coniungi ad permanendum, licet postea contingeret contrarium. Haec de repudio apud Michoacanenses.

In provincia de Nicaragua (vt aiunt) ob adulterium repudium concedebatur.³ Et quando sponsam ducebat in existimatione quod esset virgo, si inueniretur corrupta.

¹ *In margine:* Modus repudiandi Michoacanorum.

² *In margine:* Nota quo modo adulterium fuit reprobatum apud eos.

³ *In margine:* Modus repudiandi apud Nicaraguenses.

ARTÍCULO 5

Acerca del libelo del repudio entre los indios del mar Océano y, en primer lugar, acerca del repudio de los michoacanos ¹

Acerca del repudio en la provincia michoacana, como supe por los sacerdotes de los ídolos, tenemos estas cosas. Tan pronto como dos cónyuges no estaban en armonía entre sí, avisaban al sacerdote mayor de los ídolos, quien en la lengua de ellos era llamado *Peta muti*. El sacerdote amonestaba a los cónyuges para que estuviesen en armonía entre sí, y se amasen recíprocamente. Y reprendía a quien era culpable; y cesaban de la querrela. Y, si por segunda vez perduraban en el odio, el sacerdote los amonestaba de nuevo diciendo: *¿No queréis desistir del odio? Ya no será posible convivir en armonía entre vosotros. Separaos uno de otro.* Y así se repudiaban mutuamente. El varón tomaba a otra; y la mujer tomaba a otro varón. Después de la sentencia, a nadie era lícito repudiar a la segunda que había tomado en segundo lugar. Pero, si la sorprendía en adulterio, avisaba al sacerdote y la adúltera era matada. Y si el varón se unía con otras mujeres, los padres de la esposa quitaban a la hija de la potestad del varón y, presentada la causa ante el sacerdote, el varón que primeramente había repudiado era puesto en la cárcel pública. Y si después del primer repudio, no estaban en armonía entre sí, no les era permitido celebrar el repudio, sino que permanecían juntos, renuentes, en la cárcel pública. Estas son las cosas que los sacerdotes de los ídolos dijeron. Por tanto, si son verdaderas las cosas dichas por ellos, se prueba que hay verdadero matrimonio entre los infieles, puesto que se unían con la intención de perseverar perpetuamente, y el repudio no se concedía fácilmente. Sin embargo, no creo que todo esto sea verdadero, ya que consta lo contrario, dado que por experiencia hemos visto que casi la mayoría ha repudiado a las primeras esposas; inclusive de inmediato, sin alguna sentencia o juicio de los sacerdotes. E, interrogados en cuanto a la causa por la cual repudiaron, el varón dice: *La dejé, porque no me quería;* o bien, *porque no cocinaba ni preparaba el alimento;* o bien, *porque no tejía el vestido.* De la misma manera la mujer repudiaba al varón. Ellas suelen señalar como causa el hecho de que su marido las reprendía demasiado; o bien, las golpeaba; o bien, algo parecido. Por lo cual considero como probable que entre los habitantes de la provincia michoacana, por lo menos en el pueblo, estaba en uso el repudio sin juicio o sentencia alguna de los sacerdotes, sino solamente por su decisión. Y tal vez lo que aquellos sacerdotes dijeron, era verdadero en la ciudad que era la capital de la provincia, en la cual residía aquel que dominaba a todos. Sin embargo, creería yo que ellos, cuando se unían matrimonialmente, se unían con la buena intención de permanecer unidos, aunque después ocurriera lo contrario. Estas son las cosas acerca del repudio entre los michoacanos.

En la provincia de Nicaragua (como relatan) se concedía el repudio a causa del adulterio y, cuando alguien tomaba a una como esposa pensando que fuese virgen, si era descubierta como desflorada.

¹ Véase índice onomástico.

Apud Mexicanos (vt ferunt) repudium erat per sententiam iudicum ad hoc signatorum.⁴ Vel (vt alij referunt, et credo verius) id fiebat solum, quod aliquibus inter se male conuenientibus in matrimonio, denunciabatur quibusdam iudicibus, et ipsi admonebant eos: quod si semel, et bis admoniti, nolissent acquiescere, ipsis non contradicentibus inter se, coniuges disiungebantur. Ferunt etiam, quod propter repudium oriebantur bella, et dissensiones inter parentes, et consanguineos: et affirmant quod in prouincia Mexicana, quae satis magna est, non dabatur sententia diuortij, nisi in ciuitate metropoli Mexicana, vel in Tezcucu, vel in alia quae dicitur Tlacupa, quae sunt prope ciuitatem Mexici sitae, in quibus locis erant per principem positi quidam seniores, qui iudicarent in causis matrimonialibus. Et si agebatur de adulterio, mortis poena erat. Si ob aliud, contentio oriebatur inter coniugatos, iudices eos pacificabant. Quod si secundo conquerebantur, sententiam ferebant diuortij. Hoc dicebant esse in vsu. Alij vero dicunt, quod absque sententia separabantur, ipsis iudicibus non contradicentibus. Nonnulli secrete sine iudicis sententia, aut monitione adinuicem disiungebantur. Hunc modum dicunt fuisse in repudio. Et Plato, de diuortio, etiam leges statuit in dialogo 2. de legibus, vbi et iudices ponit in repudio sicut et de hominibus noui orbis dicimus.

⁴ *In margine:* Modus repudiandi apud Mexicanos.

ARTÍCULO 5

Entre los mexicanos (como relatan) el repudio ocurría mediante la sentencia de jueces designados para ello. O bien (como relatan otros y lo creo más verdadero), esto se hacía solamente porque, si algunos estaban en conflicto entre sí en su matrimonio, eran denunciados a unos jueces y estos mismos los amonestaban. Y, si no querían calmarse después de haber sido amonestados una y otra vez, sin que ellos mismos se enfrentasen entre sí, los cónyuges eran separados. Relatan también que se originaban guerras y conflictos entre los padres y los consanguíneos, a causa del repudio. Y afirman que en la provincia mexicana, que es bastante grande, se daba sentencia de divorcio solamente en la ciudad metrópoli mexicana, o en Texcoco, o en otra ciudad que se llama Tlacopan. Éstas están situadas cerca de la ciudad de México. Y en estos lugares estaban designados por el príncipe algunos señores para que juzgasen en las causas matrimoniales. Y si se trataba de adulterio, la pena era de muerte. Si entre los cónyuges nacía un pleito por otra razón, los jueces los pacificaban. Y, si se quejaban por segunda vez, daban la sentencia de divorcio. Decían que esto estaba en uso. Sin embargo, otros dicen que se separaban sin sentencia, sin que los jueces objetasen. Algunos se separaban recíprocamente, en privado, sin sentencia o admonición del juez. Dicen que éste fue el modo del repudio. * ² Platón estableció también leyes acerca del divorcio en el diálogo segundo *De legibus*, donde pone también jueces para celebrar el repudio, tal como decimos acerca de los habitantes del Nuevo Mundo.

² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS VI

De indissolubilitate in matrimonio, vtrum sit de iure naturae

Prima, et sollemnis quaestio sit, vtrum indissolubilitas matrimonij, quae repugnat repudio, sit de iure naturae.

Pro solutione notandum, quid sit ius naturale, seu lex naturalis.¹ Quot etiam modis capiatur. 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.² Verbi gratia. Homini conuenit comedere ad vitae 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, quod non solum habet a natura, sed cum hoc habet quod conuenienter ad finem talem, habeat operationem. Ob quod habet dentes acutos: vt melius conteri possit cibus. Hoc ideo est, quia cum natura sit optime instituta (vt Aristoteles ait)³ non solum prouidet rebus vt agant sed etiam vt conuenienter agant. Et dicendum naturale, quicquid a natura datur, id est, a Deo auctore naturae. Et talia principia ad reddendum operationes conuenientes fini, naturalia dicuntur. Reddere etiam operationes conuenientes fini, naturale dicitur. Hoc autem siue sint operationes quae conueniunt rei, ratione generis: vel 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 naturale est, quod sequitur naturam speciei, in quantum homo est.⁴ Siue hoc, siue illud, naturale dicitur ipsi homini, cum a natura principium habeat ad vtramque operationem. Item. Lapis habet principium ad complendam hanc operationem, scilicet, descendendi deorsum, quod principium est grauitas: quod habet a natura insitum per formam suam. 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. At quia naturale est habenti cognitionem agere ex his principijs, necessario dicendum est, quod illa sunt principia naturalia:

¹ *In margine*: S. Thomas, in 4. d. 33.; Gabriel, in 3. sen. d. 37; Alexander Halensis, 3. p. q. 27. mem. 4. ar. 3.

² *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 65. ar. 3.

³ *In margine*: Aristoteles, 12. metaphysicae in fine.

⁴ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 94. ar. 2.

ARTÍCULO 6

Acerca de la indisolubilidad del matrimonio; si es de derecho natural ¹

Esta sea la primera y más importante cuestión: si es de derecho natural la indisolubilidad del matrimonio, la cual se opone al repudio,

Para la solución se debe señalar qué es derecho natural o ley natural.² Asimismo, en cuántos modos se entiende ésta. Y para la aclaración de ello, adviértase que en todas las cosas del mundo se encuentran de manera natural algunos principios mediante los cuales ellas pueden realizar no sólo las operaciones propias y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes para su propia finalidad.³ Por ejemplo, al hombre le conviene comer para el sustento de la vida, y esto no se puede hacer sino mediante la digestión del alimento. Por ello, pues, de parte de la naturaleza tiene algunos principios con los cuales realice la operación. En efecto, tiene boca y dientes. Y no solamente tiene esto de parte de la naturaleza, sino que con esto tiene también la operación para tal finalidad. Y por ello tiene dientes agudos para que el alimento pueda ser mejor triturado. Esto es así. En efecto, (como dice Aristóteles) dado que la naturaleza está muy bien constituida, no solamente provee a las cosas para que actúen, sino también para que actúen convenientemente.⁴ Y se debe llamar natural cualquier cosa que es dada por la naturaleza, es decir, por Dios autor de la naturaleza. Y tales principios para volver las operaciones convenientes a la finalidad, son llamados naturales. Inclusive, hacer que las operaciones correspondan a la finalidad, se dice natural. Y esto, sea que se trate de aquellas operaciones que convienen a una cosa en cuanto al género, sea que se trate de aquellas que le convienen en cuanto a la especie. Por ejemplo, si existe en el hombre un principio para alimentarse que le convienen por el género, en cuanto que es animal, precisamente porque es animal le es natural tomar el alimento, asimismo, también hay en la razón un principio para la prosecución del bien. Esto es natural, ya que sigue la naturaleza de la especie, en cuanto que es hombre.⁵ Sea esto, sea aquél, se dirá natural al hombre mismo, ya que él tiene, de parte de la naturaleza, el principio para ambas operaciones. Asimismo, la piedra tiene un principio para realizar tal operación, es decir, de caer hacia abajo; y éste es el principio de gravedad que la piedra tiene en sí de parte de la naturaleza a causa de su forma. Por tanto, así como en los inanimados que carecen de conocimiento y que actúan por necesidad natural, el principio de las acciones es la forma a partir de la cual proceden las operaciones que convienen a la finalidad, así, en aquellos entes que participan del conocimiento, el principio de obrar es el conocimiento y el apetito. Ahora bien, dado que para aquél que tiene el conocimiento es natural actuar mediante estos principios, se debe necesariamente decir que aquellos principios son naturales.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, In 4. d. 33; Gabriel Biel, In 3. sen. d. 37; Alejandro de Hales, 3. p. q. 27. mem. 4. ar. 3.

³ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 65. ar. 3.

⁴ Aristóteles, 12. Metaphysica, in fine.

⁵ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. ar. 2.

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. Ob quod necessario oportet ponere in vi cognoscitiua, naturalem conceptionem rei, quam cognoscit, et in vi appetitiua quandam inclinationem. Hoc quidem est in appetitu, inclinari, quod in vi cognoscitiua, cognoscere. Per huiusmodi vero actus potest reddi operatio conueniens rei cognoscenti, sicut et per grauitatem lapidis redditur actus, descensus conueniens lapidi.⁵ Et hoc est verum in cognoscente, siue operatio sit quae conuenit cognoscenti ex conditione generis, scilicet, in quantum animal, vel ex conditione speciei, in quantum tale animal est. Sicque reperiuntur haec principia, scilicet, cognitio, et appetitus in brutis, et in hominibus.⁶ Est tamen differentia inter homines, et bruta animantia: licet enim omnia animata suos habeant proprios fines ex inclinatione naturae, et consequantur fines: non tamen attingunt ad cognoscendum proportionem operis ad finem, seu mediorum in ordine ad finem: nam etsi finem consequantur non tamen intelligunt suum finem esse.⁷ Et quamquam contingat finem cognoscere, nesciunt quis sit modus perueniendi in finem. Homo tamen habet per rationem, vt non solum finem suum cognoscat, sed et media fini conuenientia, et proportionem ad finem.⁸ Verbi gratia. Brutum animal coniungitur alteri in diuersitate sexuum, scilicet, masculus, et foemina, et inclinatur ad illum, non tamen cognoscit finem, ad prolem generandam. Dato quidem cognosceret medium, non cognoscit proportionatum fini, sed instinctu, vel appetitu fertur in coniunctionem, cum ad id inclinetur. Attamen homo non solum cognoscit finem, procreationem prolis, sed etiam medium proportionatum fini.⁹ Ob quod dato in homine, et in animalibus sit naturalis conceptio, et inclinatio, tamen cognitio indita homini dicitur lex naturalis, vel ius naturale, quo dirigitur ad operandum. Eademque naturalis cognitio in brutis dicitur naturalis extimatio et non lex naturalis.¹⁰ Ratio diuersitatis haec est.¹¹ Lex quippe dicit regulam ad aliquid agendum, per quam regulamur in operationibus, et regulatio solum potest illis competere, qui ad regulam aspicere possunt. Cum ergo homo solus ad regulam possit aspicere, eo quod est dominus suarum operationum, et potest in regulam dirigere, in eo dicitur lex naturalis, quod non in brutis. Bruta namque non habent dominium suarum operationum, sed ex vi insita naturae mouentur, ad exercendum suas operationes, quasi impulsa. Ob quod in homine dicitur lex naturalis, et non in brutis.

⁵ *In margine*: S. Thomas vbi supra.

⁶ *In margine*: Nota 1.

⁷ *In margine*: Differentia inter rationalia et irrationalia.

⁸ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 1. ar. 2.

⁹ *In margine*: S. Thomas, vbi supra.

¹⁰ *In margine*: Naturalis extimatio est in brutis.

¹¹ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 91. ar. 2. ad 3.

En efecto, así como a la piedra le convienen caer hacia abajo por su forma a causa de la gravedad, así también le convienen al animal realizar las operaciones que le convienen por el conocimiento y por el apetito; y realizan estas obras de manera natural. En efecto, por naturaleza hacen que el animal se mueva para las operaciones convenientes. Por ello, es necesario poner en la facultad cognoscitiva la representación natural de la cosa que se conoce y, en la fuerza apetitiva, una cierta inclinación. Por cierto, en el apetito ocurre esto: ser inclinado; y en la facultad cognoscitiva ocurre esto: conocer. Ahora bien, mediante tales actos, la operación puede llegar a ser conveniente al sujeto que conoce, así como, mediante la gravedad de la piedra, el acto del descenso se hace conveniente a la piedra. Y esto es verdad en aquel que conoce, sea que la operación corresponda al cognoscente por la condición del género, es decir, en cuanto que es animal, sea por la condición de la especie, en cuanto que es tal animal. Y así, estos principios, es decir, conocimiento y apetito, se encuentran en los brutos y en los hombres. Sin embargo, hay una diferencia entre los hombres y los animales brutos. En efecto, aunque todos los seres animados tengan sus propias finalidades de parte de la inclinación de la naturaleza y consigan tales finalidades, éstos no llegan a conocer la relación entre la obra y el fin, es decir, de los medios en orden al fin. En efecto, aunque consigan el fin, no entienden que aquello es su fin. Y, aunque ocurra que conozcan el fin, ignoran cuál sea el modo de llegar al fin. Sin embargo, mediante la razón el hombre no solamente es capaz de conocer su fin, sino también los medios que corresponden al fin, y la relación con el fin.⁶ Por ejemplo, el animal bruto se une al otro según la diversidad de los sexos, es decir, como macho y hembra, y está inclinado a ello, sin embargo, no conoce el fin (para la generación de la prole). Por cierto, aunque conociese el medio, no lo conoce como proporcionado al fin, sino que es llevado a tal conjunción por el instinto o por la tendencia, ya que está inclinado a ello. Sin embargo, el hombre no solamente conoce el fin (la procreación de la prole), sino también el medio proporcionado al fin. Por lo cual, aunque en el hombre y en los animales el conocimiento y la inclinación son naturales, sin embargo, el conocimiento puesto en el hombre se dice ley natural o derecho natural, mediante el cual él es dirigido para obrar. El mismo conocimiento natural en los brutos se llama estimativa natural y no ley natural. Y la razón de la diversidad es la siguiente. Por cierto, ley significa regla para hacer algo y, mediante ella, somos normados en las operaciones; y la regulación puede solamente corresponder a aquellos que pueden observar la regla.⁷ Por tanto, dado que solamente el hombre puede referirse a la regla por el hecho de que es dueño de sus operaciones y puede dirigirse según la regla, en él esto se dice ley natural; y no así en los brutos. En efecto, los brutos animales no tienen el dominio de sus operaciones, sino que, por una fuerza insita de la naturaleza, son movidos para realizar sus operaciones, como impulsados. Y por ello, en el hombre se dice ley natural, y no en los brutos.

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 1. ar. 2.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 1. ar. 3.

Vnde lex naturalis,¹² est quaedam conceptio naturaliter homini indita, qua dirigitur ad agendum in actionibus proprijs: siue competant ei ex natura generis, in quantum animal est, vt comedere, et gignere: siue in quantum homo est, vt ratiocinari, legere, vel simile quid. 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.

Praeterea.¹³ Dupliciter actio potest esse non conueniens fini, vel quia omnino impedit finem, vel quia dato non impediatur, tamen difficilem facit consequutionem eius, sicut per comestionem natura intendit sanitatem, et conseruationem animalis. Superflua vero, 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.

Item notandum,¹⁴ quod natura intendit in actionibus duos fines, vnum principalem: alium sub isto minus principalem, sicut in exemplo posito. Per comestionem enim in homine non solum natura intendit sanitatem, et conseruationem hominis, sed etiam intendit bonam habitudinem in negotijs gerendis: vt homo habeat robur, et fortitudinem, et non deficiat in exercitio negotiorum. Vnde potest esse, quod actio impediatur finem principalem, quem natura intendit, vel quod non principalem tollat, sed secundarium, et minus principalem. Vel potest esse, quod difficultet, vel operationem difficilem reddat ad consequutionem finis secundarij, et non ad consequutionem finis principalis, vt non recedamus ab exemplo posito. Superflua enim comestio, non solum tollit finem principalem, scilicet, sanitatem, sed et secundarium, scilicet, bonam habitudinem in negotijs gerendis. Et idem de nimio defectu cibi. Cibatio vero inordinata quantum ad tempus, non tollit finem principalem, sed difficilem reddit secundarium. Nam non existente bona valetudine, non potest homo commode negotia exercere. His suppositis, sit prima conclusio.

Prima conclusio.¹⁵ 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. Verbi gratia. Intendit natura conseruationem hominis. Homicidium autem directe tollit istum finem. Ob hoc homicidium dicitur esse prohibitum de lege naturae, per prima principia legis naturae. Item. Natura intendit bonum cuiuslibet. Si aliquis alicui malum inferat, tollit omnino istum finem quem natura intendit. Quare est de primis principijs iuris naturae, nulli malum esse faciendum.¹⁶ Talia enim sunt principia prima legis naturae, quae sunt nota omnibus statim sine aliquo discursu, quae audita, statim quilibet approbat.

¹² *In margine:* Quid lex naturalis.

¹³ *In margine:* Nota 2.

¹⁴ *In margine:* Nota 3.

¹⁵ *In margine:* 1 Conclusio.

¹⁶ *In margine:* Matthaeus 7.

De allí, ley natural es un cierto conocimiento puesto por la naturaleza en el ser humano, por el cual es dirigido para actuar en sus propias operaciones, ya sea que le competan por la naturaleza del género, en cuanto que es animal, como comer y engendrar, ya sea en cuanto que es hombre, como razonar, leer o algo similar. A partir de allí consta que, siendo la ley natural aquello por lo cual el ser humano es dirigido para conseguir su finalidad mediante la operación que conviene a la finalidad, todo aquello que hace que la operación no convenga al fin al cual la naturaleza tiende, será contra el derecho natural.

Además. De dos maneras una acción puede ser no conveniente al fin: o porque impide totalmente el fin, o porque, aunque no lo impida, dificulta su consecución. Por ejemplo, por medio de la acción de comer, la naturaleza tiende a la salud y a la conservación del animal; por otra parte, el comer superfluo y desordenado impide el fin, dado que por causa del comer superfluo no habrá salud. Sin embargo, si hay una alimentación moderada, pero no ocurre en el tiempo conveniente, aunque no se impide el fin que es la salud, dificulta la consecución del fin, porque no se conservará bien la salud con tal alimentación.

Asimismo se debe notar que, en las acciones, la naturaleza tiende hacia dos finalidades: una principal y la otra menos principal, subordinada a aquélla, como en el ejemplo puesto. Pues, en el hombre, mediante la alimentación la naturaleza no solamente tiende a la salud y a la conservación del hombre, sino que tiende también a la buena disposición para realizar los negocios, para que el hombre tenga vigor y fuerza y no se debilite en el ejercicio de los negocios. Por tanto, puede ocurrir que la acción impida el fin principal al cual la naturaleza tiende. O bien, que no quite el principal, sino el secundario y menos principal. O bien, puede ser que lo dificulte o que llegue a hacer difícil la operación para la consecución del fin secundario y no para la consecución del fin principal (para no alejarnos del ejemplo propuesto). En efecto, el comer superfluo no solamente quita el fin principal, es decir, la salud, sino también el secundario, es decir, la buena disposición para llevar los negocios. Y lo mismo a propósito de la exagerada falta de alimento. Ahora bien, el comer desordenado en cuanto al tiempo, no quita el fin principal, sino que hace difícil el secundario. En efecto, no teniendo una buena salud, el hombre no puede ejercer los negocios convenientemente. Supuestas estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. En las acciones humanas, si existiera alguna operación que quite totalmente el fin principal al cual la naturaleza tiende en sus operaciones, ésta está prohibida por el derecho natural, por los primeros principios. Por ejemplo, la naturaleza tiende a la conservación del hombre. Ahora bien, el homicidio quita directamente este fin. Por ello, se dice que el homicidio está prohibido por la ley natural, por los primeros principios de la ley natural. Asimismo. La naturaleza tiende al bien de todo ente. Ahora bien, si alguien hace el mal a alguien, quita totalmente este fin al cual la naturaleza tiende. Por tanto, es de los primeros principios del derecho natural que *a nadie se debe hacer el mal*.⁸ Tales son los primeros principios de la ley natural que son evidentes por sí mismos para todos, sin demostración alguna, y que cualquiera aprueba de inmediato, al oírlos.

⁸ Matthaëus 7.

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.

2. conclusio.¹⁷ Omnis operatio faciens difficilem peruentionem ad finem, quem principaliter intendit natura in suis operationibus, vel faciens eam minus decentem, est prohibita iure naturae, de secundis praeceptis iuris naturae: quae quidem praecepta sunt tamquam quaedam conclusiones, quae deriuantur ex primis principijs.¹⁸ Probat. Quia cum natura (vt 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 principijs, quae sunt velut conclusiones deriuatae a primis. Verbi gratia. Stando in exemplo proposito, comestio inordinata quantum ad tempus, licet non tollat finem principalem, scilicet sanitatem hominis, quam intendit natura, reddit tamen consequutionem finis difficilem, quia non commode habetur: ob quod est iure naturae prohibitum comedere ante tempus. Non quidem est de primis praeceptis, quia non est de per se notum non comedendum ante horam: vnde non est de primis praeceptis iuris naturae, sed fit notum ex primo principio. Cuilibet est necessarium conseruare vitam, sed ex inordinata comestione, quantum ad tempus, non bene conseruatur vita, seu salus hominis, ergo non est comedendum ante horam. Ecce quomodo, quod difficilem reddebat finem intentum a natura, est prohibitum iure naturae, tamquam quaedam conclusio, quae probatur ex principijs per se notis in natura, quae sunt de primis principijs, ex quibus deriuantur conclusiones, quae dicuntur esse de lege naturae, vel prohibita, vel praecepta, de secundarijs praeceptis. Haec sunt valde notanda in omni materia, praecipue in hac matrimonij: ad exacte intelligendum quid sit contra legem naturae, et quid non.

3. conclusio.¹⁹ Omnis actio, quae tollit finem secundarium naturae, vel difficilem facit peruentionem ad ipsum, est prohibita de iure naturae, per secundaria praecepta iuris naturae, et non per prima. Probat.²⁰ Natura in suis operationibus post finem principalem intendit debitam peruentionem ad ipsum, et ad finem secundarium: ergo illis praeceptis iuris naturae erit prohibitum, quod impedit finem secundarium, quibus est prohibitum, quod impedit debitam peruentionem in finem, quia eadem omnino est ratio vtriusque sed quod impedit commodam peruentionem in finem est prohibitum secundis praeceptis iuris naturae, vt in 2. conclusione patuit.

¹⁷ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁸ *In margine:* Viguerius in suis institutionibus Theologicis, c. 16, 7. ver. 11.; Quae sunt de 2. principijs iuris naturae.

¹⁹ *In margine:* 3. Conclusio; Abulensis, Matthaeus 19. q. 45.

²⁰ *In margine:* 1. Ratio.

Así como lo es: *Todo bien debe ser conseguido y todo mal debe ser evitado*. Por tanto, dado que la naturaleza tiende en primer lugar al fin, prohíbe en primer lugar aquello que quita totalmente ese fin.

Segunda conclusión. Toda operación que dificulta la consecución del fin al cual de manera principal tiende la naturaleza en sus operaciones (o que la hace menos conveniente) está prohibida por el derecho natural por los segundos preceptos del derecho natural. Estos preceptos son como conclusiones que se derivan de los primeros principios.⁹ Se prueba. En efecto, dado que la naturaleza (como hemos dicho) no solamente da la operación para la consecución del fin, sino también para su conveniente consecución, aquello que impide la conveniente consecución del fin, se opondrá al derecho natural, pero no se opone a los primeros principios. En efecto, mediante tales operaciones no se quita el fin principal. Por tanto, se opondrá por los segundos principios que son como conclusiones derivadas de los primeros. Siguiendo con el ejemplo propuesto, el comer desordenado en cuanto al tiempo, aunque no quite el fin principal, es decir, la salud del hombre a la cual la naturaleza tiende, hace difícil la consecución del fin, ya que no se alcanza convenientemente. Por tanto, comer antes de la hora está prohibido por el derecho natural y, por cierto, no está prohibido por los primeros principios. En efecto, que no se debe comer antes de la hora no es algo evidente por sí mismo. De allí que no es de los primeros preceptos del derecho natural, sin embargo, llega a ser evidente a partir de algún primer principio: *Conservar la vida es algo necesario para cualquiera*. Ahora bien, mediante el comer desordenado en cuanto al tiempo, no se conserva bien la vida, es decir, la salud del hombre. Por tanto, no se debe comer antes de la hora. He aquí cómo aquello que dificultaba el fin querido por la naturaleza, está prohibido por el derecho natural, como una cierta conclusión que se prueba a partir de los principios evidentes por sí mismos en la naturaleza, que son de los primeros principios a partir de los cuales se derivan las conclusiones que se dicen prohibidas o mandadas por los preceptos secundarios de la ley natural. Estas cosas deben ser muy bien notadas en toda materia, especialmente en ésta del matrimonio para entender exactamente aquello se opone y aquello que no se opone a ley natural.

Tercera conclusión.¹⁰ Toda acción que quita el fin secundario de la naturaleza, o que hace difícil alcanzarlo, está prohibida por el derecho natural por los preceptos secundarios del derecho natural, y no por los primeros. Se prueba. En sus operaciones, después de tender al fin principal, la naturaleza tiende a la debida consecución del mismo y a la debida consecución del fin secundario.

Por tanto, aquello que impide el fin secundario estará prohibido por aquellos preceptos del derecho natural por los cuales está prohibido aquello que impide la debida consecución del fin. En efecto, es totalmente igual la razón para ambos fines. Ahora bien, aquello que impide la conveniente consecución del fin, está prohibido por los segundos preceptos del derecho natural, como constó en la segunda conclusión.

⁹ Víguerius, In Institutionibus theologicis, c. 16, 7. ver. 11.

¹⁰ Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense), Super Matthaicum 19. q. 45.

Illud dicitur esse prohibitum secundis praeceptis iuris naturae,²¹ quod non est per se notum malum, sed elicitur ex per se notis: sed quod impedit, et tollit finem secundarium, quem natura intendit, non est per se notum malum, sed est tamquam conclusio, quae elicitur ex per se notis: ergo, quandoquidem est prohibitum, solum est prohibitum de secundis praeceptis iuris naturae. Exempli gratia. Multum comedere, impedit finem secundarium, quem natura intendit per comestionem, scilicet, bonam habitudinem ad negotia gerenda: ergo multum comedere, est prohibitum iure naturae, sed tamen non primis praeceptis, si cum tali comestione conseruatur sanitas: quia non est per se notum illud esse malum, sed debet fieri notum per prima principia per se nota, scilicet: Omne malum est fugiendum, et bonum prosequendum: sed non exercere negotia, quae sunt homini conuenientia, est malum, ergo fugiendum est.²² Ecce quomodo elicitur hoc tamquam conclusio quaedam ex per se notis: ob quod illud tale dicitur esse de iuris naturae praeceptis secundarijs.

Applicando in proposito in matrimonio.²³ Duplicem finem praetendit natura inclinans ad illud. Primum, et principalem, procreationem prolis, et eius sufficientem educationem. Qui finis competit homini, in quantum animal est. Omnibus quippe animalibus perfectis conuenit procreare filios, et educare eo tempore, quo educatione parentum indigent. Et ob id Aristoteles hanc causam associationis maris, et foeminae assignat communem omnibus animalibus, quod est primum bonum matrimonij, scilicet, prolis educatio. Finis secundarius, et minus principalis in matrimonio est, communicatio operum maris, et foeminae, vt ibi Aristoteles dicit, quae communicatio est in necessarijs ad vitam. Et quantum ad hoc ponitur bonum alium matrimonij,²⁴ scilicet, fides, in quantum debent sibi adinuicem seruare, quandoquidem in operibus communicandum. Tertius finis²⁵ respectu fidelium solum est sacramentum, de quo quia de infidelibus agimus, nihil in praesenti, suo loco reseruantes.

Praeterea notandum, quod ius naturale tripliciter accipitur.²⁶ 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.

Primo modo capiendo, ius naturale est illud,²⁷ quod est ex principio, quod a natura inditum est. Verbi gratia. Homo a natura habet rationem inditam:

²¹ *In margine:* 2. Ratio.

²² *In margine:* Matthaheus 7.

²³ *In margine:* Duplex finis intentus a natura in matrimonio; Abulensis, Matthaheus 19. q. 45; Aristoteles, 8. ethicorum, c. 12.

²⁴ *In margine:* 2. finis.

²⁵ *In margine:* 3. finis.

²⁶ *In margine:* Ius naturale tripliciter accipitur.

²⁷ *In margine:* Primo modo ius naturale.

Se dice que está prohibido por los segundos preceptos del derecho natural aquello que no es evidente por sí mismo como malo, sino que se deriva de los principios evidentes por sí mismos. Ahora bien, aquello que impide y elimina el fin secundario al cual la naturaleza tiende, no es evidente por sí mismo como malo, sino es como una conclusión que se deriva de los principios evidentes por sí mismos. Por tanto, puesto que esté prohibido, está prohibido solamente por los segundos preceptos del derecho natural. Por ejemplo, el comer mucho impide el fin secundario al cual la naturaleza tiende mediante la alimentación, es decir, la buena disposición para llevar los negocios. Por tanto, el comer mucho está prohibido por la ley natural, pero no por los primeros principios, si con tal alimentación se conserva la salud. En efecto, que aquello sea algo malo no es evidente por sí mismo, sino que debe llegar a ser evidente mediante los primeros principios evidentes por sí mismos; esto es: *Todo lo malo debe ser evitado y se debe hacer lo bueno*. Ahora bien, no ejercer los negocios que corresponden al hombre, es algo malo. Por tanto, debe ser evitado.¹¹ He aquí cómo esto se deriva como una conclusión a partir de principios evidentes por sí mismos. Por tanto, se dice que aquello es de los preceptos secundarios del derecho natural.

Aplicándolo al matrimonio en nuestro caso,¹² la naturaleza que se inclina a ello tiende a dos fines. El primero y principal, que es la procreación de la prole y la suficiente educación de ella. Tal fin corresponde al hombre en cuanto que es animal. En efecto, a todos los animales superiores corresponde procrear hijos y educarlos durante el tiempo en que requieren la educación de los padres. Por esto, Aristóteles asigna esta causa de la unión de macho y hembra, como algo común a todos los animales; y éste es el primer bien del matrimonio, es decir, la educación de la prole. El fin secundario y menos principal en el matrimonio es la comunicación de las obras del varón y de la mujer, como dice Aristóteles,¹³ y tal comunicación se encuentra entre las cosas necesarias para la vida. En cuanto a esto se pone otro bien del matrimonio, es decir, la fidelidad, en cuanto que deben recíprocamente conservarla, dado que debe haber comunicación en las obras. El tercer fin, en cuanto a los fieles solamente, es el sacramento; y de éste nada diremos en el presente artículo, dado que aquí tratamos de los infieles, reservando aquello para su lugar oportuno.

Además, se debe notar que el derecho natural se considera de tres modos. De un primer modo, como aquello que deriva de un principio natural. De un segundo modo, como aquello que deriva de un principio extrínseco divino. Tercer modo, como aquello que no solamente deriva de un principio natural, sino que deriva de la naturaleza, es decir, de un ente natural, en cuanto que se distingue de un ente que existe solamente en la mente.

Tomándolo en el primer modo, derecho natural es aquello que deriva de un principio que ha sido dado por la naturaleza. Por ejemplo. El hombre por la naturaleza tiene puesta la razón. En efecto,

¹¹ Matthaesus 7.

¹² Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaicum 19. q. 45.

¹³ Aristóteles, 8. Ethica, c. 12.

eo enim est homo, quod rationem habet, qua distinguitur ab alijs 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, vel quia animal est, dicitur esse de iure naturae, sicut videmus hominem absque aliqua lege posita inclinari ad viuendum in consortio aliorum hominum, etiam si nulla sit lex posita, vel inclinari ad mansuetudinem, vel quid simile, sine alia lege, et hoc, quia ratio, quae in homine est, eum mouet ad illud. Illud tale dicitur esse de lege, vel de iure naturae primo modo. Idem si moueatur ad comedendum, quod conuenit ei in quantum animal est, de iure naturali esse dicitur, quia illud habet a principio insito a natura, ea ratione, qua sensitium est, et nutrimento indiget.

Secundo modo dicitur ius naturale,²⁸ quod est Diuinum positium. Et hoc ad similitudinem modi praecedentis, scilicet quia est quasi ex principio naturali, eo quod sit a principio superiori mouente. Sicut in naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quod sint a principio intrinseco, sed quia sunt a principio extrinseco superiori mouente. Sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium dicuntur naturales: vt dicit Commentator²⁹ 3. De caelo, licet non sint a principio intrinseco. Tamen quia a superiori mouente, sufficit ad hoc quod naturale dicatur. Ob similitudinem cuius illa quae a Deo sunt (qui est principium superius mouens) dicuntur esse de iure naturali. Sunt etenim ex infusione superioris principij. Hoc modo accipitur ab Isidoro, dicente. Ius naturale est quod in lege, et Evangelio continetur.³⁰ Certum est, quod si primo modo caperetur ius naturale, pro illo quod est a principio insito per naturam quod non omnia quae sunt in Evangelio, sunt de iure naturae.³¹ 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.

Tertio modo dicitur aliquid de iure naturae, stricte capiendo, pro eo quod est non solum a principio naturali, sed ab ipsa natura. Principium naturale in homine suorum actuum ratio ipsa est.³² Vnde quicquid est dictamine rationis, est naturale, quod est capi ius naturale primo modo. Tamen isto tertio modo est quando ab ipsa natura est, prout natura distinguitur contra rationem. Et naturale, prout distinguitur contra illa quae sunt secundum rationem.

²⁸ *In margine:* Secundo modo ius naturale.

²⁹ *In margine:* Averroes.

³⁰ *In margine:* Quae sunt in Evangelio, dicuntur esse et de lege naturae.

³¹ *In margine:* S. Bonaventura, in 4. d. 33.

³² *In margine:* Quidquid est de dictamine rationis est naturale.

es hombre porque tiene la razón mediante la cual se distingue de otros animales. Por tanto, aquello que en el hombre procede de este principio, se dice que es de derecho natural, comoquiera que el hombre sea dirigido por la razón hacia algo sin alguna ley escrita; o que aquello hacia lo cual está inclinado sea conveniente para el, ya sea porque es hombre, o porque es animal, eso se dice que es de derecho natural. Como cuando vemos que el hombre, sin alguna ley positiva, está inclinado a vivir en consorcio con otros hombres, aunque no exista ley positiva alguna; o que está inclinado hacia la mansedumbre o hacia algo similar, sin otra ley; y esto, porque la razón que se encuentra en el hombre lo mueve a ello, esto se dice que es de ley natural o de derecho natural en el primer modo. Lo mismo si es movido a comer (lo cual le corresponde en cuanto que es animal), se dice que es de derecho natural, ya que lo tiene de parte de un principio puesto por la naturaleza, esto es, por la razón por la cual es sensitivo y necesita de alimento.

En el segundo modo se dice derecho natural, aquello que es divino positivo. Y esto a semejanza del modo precedente, es decir, porque es casi por un principio natural, por el hecho de que es por un principio superior que mueve, así como se dicen naturales algunos movimientos, no porque derivan de un principio intrínseco, sino porque derivan de un principio extrínseco superior que mueve. Como se dicen naturales los movimientos que se encuentran en los elementos por el impulso de los cuerpos celestes (como dice Averroes, el Comentador, en el libro tercero del *De caelo*), aunque no sean por un principio intrínseco. Sin embargo, dado que son por un principio superior que mueve, es suficiente para que esto se diga natural. Y por semejanza con éste, aquellas cosas que proceden de Dios (quien es el principio superior que mueve) se dice que son de derecho natural. En efecto, son por una infusión del principio superior. Así lo entiende Isidoro, quien dice que derecho natural es aquello que está contenido en el antiguo testamento y en el Evangelio. Por cierto, si derecho natural se tomase en el primer modo, como aquello que deriva de un principio ínsito por la naturaleza, no todas las cosas que están en el Evangelio son de derecho natural.¹⁴ En efecto, que el hombre reciba el bautizo para la salvación, no es algo natural, dado que el hombre no está inclinado hacia ello por la razón, siendo algo superior a la razón. Sin embargo, dado que aquellas cosas que están en el Evangelio han sido dadas y concedidas por Dios, como por un principio superior, se dice que son de ley natural.

En el tercer modo se dice que algo es de derecho natural, tomándolo en sentido estricto, como aquello que existe no solamente por un principio natural, sino por la naturaleza misma. En el hombre, el principio natural de sus actos es la razón misma. De allí que todo aquello que es por el dictamen de la razón es natural, porque se toma derecho natural en el primer modo. Sin embargo, en este tercer modo, algo es natural cuando procede de la naturaleza misma, en cuanto que la naturaleza se distingue de la razón. Y natural, en cuanto que se distingue de aquellos entes que son entes de razón.

¹⁴ Buenaventura, San, In 4. d. 33.

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, vel de iure naturae, hoc tertio modo stricte capiendo. Et sic capiendo, definiunt Iuristae dicentes.³³ Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. His suppositis, oportet quaestioni satisfiat, vbi quaerebatur, vtrum inseparabilitas matrimonij sit de iure naturae. De quo sit prima conclusio.

Prima conclusio.³⁴ Capiendo ius naturale secundo modo, id est, pro iure Diuino, inseparabilitas est de iure naturae. Probat ex illo Matthaei,³⁵ vbi Christus expresse dixit, nullo modo licere homini relinquere vxorem. Patet etiam quomodo ab initio fuerit sic ab ipso Deo constitutum, quandoquidem dixit: Erunt duo in carne vna, et ab initio creauit Dominus.³⁶ Tandem ex processu literae constat, Deum inseparabilitatem matrimonij renouasse, quae a principio creationis fuerat, quae perierat in statu legis veteris propter repudium.

2. conclusio.³⁷ Accipiendo ius naturae tertio modo stricte, pro illo, quod homini conuenit in quantum animal est: inseparabilitas matrimonij non est de iure naturae. Probat. Inseparabilitas quidem haec non reperitur in caeteris animantibus, vbi masculus, et foemina commiscuntur. Ergo sequitur cum in alijs non sit de iure naturae, quod nec in homine.

3. conclusio.³⁸ 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.³⁹ Quia ratio absque aliqua lege dictat, in matrimonio esse indissolubilitatem, vel inseparabilitatem. Dictat enim illa quae sunt conuenientia fini matrimonij, sed conueniens est inseparabilitas ad proles procreationem, vt constat, nam alias, non posset debite proles educari, si non esset indissolubilitas inter coniugatos.

Pro intelligentia tamen notandum est,⁴⁰ quod in matrimonio ista praetenduntur, procreatio prolis, eiusdem educatio, instructio, et operum communicatio, vt supra diximus. Finis principalis matrimonij, scilicet, procreatio prolis: quia non tollitur totaliter per separabilitatem matrimonij, cum prolis possit procreari, dato maneant certum tempus solum vir, et foemina, non est ista inseparabilitas in matrimonio de primis praeceptis iuris naturae, est tamen de secundis.

³³ *In margine:* Quid ius naturae secundum iuristas.

³⁴ *In margine:* 1. Conclusio.

³⁵ *In margine:* Matthaeus 19.

³⁶ *In margine:* Genesis 2.

³⁷ *In margine:* 2. Conclusio.

³⁸ *In margine:* 3. Conclusio.

³⁹ *In margine:* Maior, d. 36. q. 2.

⁴⁰ *In margine:* In matrimonio praeintenta procreatio prolis, educatio, et operum communicatio.

En este modo, derecho natural no es otra cosa que aquello que deriva de las cosas naturales. De allí que aquellas cosas que convienen al hombre, no en cuanto que es hombre sino en cuanto que es animal, se dirá que son de ley natural o de derecho natural, tomándolo estrictamente en este tercer modo. Y tomándolo así, los juristas lo definen diciendo: *Derecho natural es aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales*. Supuestas estas cosas, es necesario que se conteste a la cuestión, cuando preguntábamos si la indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural. Y acerca de ello, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. Tomando derecho natural en el segundo modo, es decir, como derecho divino, la inseparabilidad es de derecho natural. Se prueba a partir del texto de Mateo, cuando Cristo expresamente dijo que de ninguna manera era lícito al hombre dejar a la esposa.¹⁵ También consta cómo desde el inicio fue establecido así por Dios mismo, pues dijo: *Serán dos en una sola carne y desde el inicio los creó el Señor*.¹⁶ Finalmente, en el curso de la Escritura consta que Dios renovó aquella indisolubilidad del matrimonio, la cual había existido desde el inicio de la creación y que se había perdido en el estado de la ley del antiguo testamento a causa del repudio.

Segunda conclusión. Tomando derecho natural estrictamente, en el tercer modo, como aquello que conviene al hombre en cuanto que es animal, la inseparabilidad del matrimonio no es de derecho natural. Se prueba. Por cierto, esta inseparabilidad no se encuentra en los demás animales, cuando el macho y la hembra se unen. Por tanto, dado que no es de derecho natural en otros animales, se sigue que tampoco lo es en el hombre.

Tercera conclusión. Tomando derecho natural en el primer modo, como aquello que existe según el dictamen de la razón sin alguna ley positiva, la inseparabilidad en el matrimonio es de los segundos preceptos del derecho natural,¹⁷ ya que la razón, sin ley alguna, dicta que en el matrimonio hay indisolubilidad o inseparabilidad. En efecto, dicta aquellas cosas que convienen a la finalidad del matrimonio. Ahora bien, la inseparabilidad es conveniente para la procreación de la prole, como consta. En efecto, de lo contrario, la prole no podría ser debidamente educada, si no hubiese indisolubilidad entre los casados.

Sin embargo, para la comprensión de ello, se debe notar que en el matrimonio se pretenden estas cosas: la procreación, la educación y la instrucción de la prole, y la comunicación de las obras, como hemos dicho antes. Dado que el fin principal del matrimonio, es decir, la procreación de la prole no está totalmente eliminado por la separabilidad del matrimonio, ya que la prole puede ser procreada, aunque el varón y la mujer permanezcan juntos durante un cierto tiempo solamente, tal inseparabilidad en el matrimonio no es de los primeros preceptos del derecho natural, sin embargo, es de los segundos.

¹⁵ Matthaesus 19.

¹⁶ Genesis 2.

¹⁷ Maior, d. 36. q. 2.

In forma conclusio probatur.⁴¹ Separabilitas matrimonij impedit finem secundarium matrimonij, finem autem principalem efficit difficilem, ergo sequitur, quod talis separabilitas est prohibita iure naturae. Et non est de primis praeceptis iuris naturae, ergo de secundis. Quod non sit de primis, probatur. Quia (vt supra diximus) solum illa sunt prohibita per prima praecepta iuris naturae, quae tollunt finem principalem, quem praetendit natura: sicut occidere, quia tollit vitam hominis, quam intendit directe natura: at per separabilitatem matrimonij non directe tollitur finis principalis matrimonij, scilicet, procreatio prolis, cum procreari possit, licet non aequae bene, dato separentur vir, et vxor. Sequitur, quod est de secundis praeceptis. Et quamquam sit ad procreationem prolis necessarium, quod vir et foemina simul maneant ad aliquod tempus, vsque dum iam proles est proeuctae aetatis, et sui iuris, non tamen est necessarium quod perpetuo maneant iuncti. Ob quod potest finis principalis matrimonij stare cum separabilitate: eo quod instructio fieri potest perfecte vsque ad vicesimum annum. Et iam ex iure naturae non esset necessarium simul vnum manere vir, et vxor.

Item.⁴² Inseparabilitas matrimonij⁴³ non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis finis matrimonij, nisi quantum ad hoc quod per parentes, filijs prouideri debet in totam vitam, per debitam praeparationem eorum quae sunt necessaria in vita. Huiusmodi autem praeparatio, non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia.⁴⁴ Ergo inseparabilitas, non est de primis praeceptis iuris naturae.

4. conclusio.⁴⁵ Licet ita sit, quod inseparabilitas, per totum tempus vitae non sit contra prima praecepta iuris naturae, tamen ad aliquod tempus certum de per se est contra iuris naturae prima praecepta.⁴⁶ Nam illud, quod tollit finem principalem matrimonij, est contra prima praecepta iuris naturae, sed separabilitas, si sit ante prolis procreationem necessariam, et educationem sufficientem, tollit finem principalem matrimonij, ergo est contra prima praecepta iuris naturae. Quod si separatio fit ante prolis procreationem tollatur finis matrimonij, patet. Quia cum foemina sola non sufficiat ad prolis educationem, nec solus vir, vterque coniugum erit necessarius. Sequitur ergo, quod si simul non maneant in vnum, quod proles non educabitur. Et si non educetur non adest finis principalis matrimonij. Educationem quippe principaliter intendit natura, et non solum generationem.

⁴¹ *In margine*: 1. Ratio.

⁴² *In margine*: 2. Ratio.

⁴³ *In margine*: S. Thomas, in 4. d. 33.

⁴⁴ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 94. art. 5. ad 3.

⁴⁵ *In margine*: Conclusio 4.

⁴⁶ *In margine*: Inseparabilitas ad aliquod certum tempus est contra prima praecepta iuris naturae.

Se prueba la conclusión en forma. La separabilidad del matrimonio impide el fin secundario del matrimonio, y hace difícil el fin principal. Por tanto, se sigue que tal separabilidad está prohibida por el derecho natural. Y no por los primeros preceptos del derecho natural. Por tanto, por los segundos. Que no está prohibida por los primeros, se prueba. En efecto (como hemos dicho antes) están prohibidas por los primeros preceptos del derecho natural solamente aquellas cosas que quitan el fin principal al cual tiende la naturaleza (como matar). En efecto, esto quita la vida del hombre a la cual la naturaleza tiende directamente. Ahora bien, por la separabilidad del matrimonio no se quita directamente el fin principal del matrimonio, es decir, la procreación de la prole, dado que puede ser procreada, aunque no igualmente bien, a pesar de que se separen el varón y la esposa. Por tanto, se sigue que está prohibida por los segundos preceptos. Y, aunque para la procreación de la prole es necesario que el marido y la esposa permanezcan juntos algún tiempo hasta cuando la prole sea de edad completa y sea *sui juris*, sin embargo, no es necesario que permanezcan juntos perpetuamente. Por ello, el fin principal del matrimonio puede coexistir con la separabilidad, ya que la instrucción puede hacerse perfectamente hasta el vigésimo año. Y así, por derecho natural no sería ya necesario que permanezcan juntos el marido y la esposa.

Asimismo, la inseparabilidad del matrimonio no está ordenada al bien de la prole, que es el fin principal del matrimonio, salvo en cuanto a esto: que los padres deben proveer para los hijos durante toda la vida, mediante la debida preparación de aquellas cosas que son necesarias en la vida.¹⁸ Ahora bien, tal preparación no es de la primera intención de la naturaleza, según la cual todas las cosas son comunes.¹⁹ Por tanto, la inseparabilidad no es de los primeros preceptos del derecho natural.

Cuarta conclusión. Aunque sea así que la inseparabilidad para todo el tiempo de la vida no se oponga a los primeros preceptos del derecho natural, sin embargo, la inseparabilidad por algún tiempo determinado se opone de por sí a los primeros preceptos del derecho natural. En efecto, aquello que quita el fin principal del matrimonio se opone a los primeros preceptos del derecho natural. Ahora bien, la separabilidad, si se da antes de la procreación necesaria de la prole y antes de la educación suficiente, quita el fin principal del matrimonio. Luego se opone a los primeros preceptos del derecho natural. Que si la separación ocurre antes de la procreación de la prole, se quitaría la finalidad del matrimonio, consta: en efecto, dado que la mujer sola no es suficiente para la educación de la prole, ni el varón solo, ambos cónyuges serán necesarios. Por tanto, se sigue que la prole no será educada, si no permanecen juntos. Y si no es educada, no se realiza el fin principal del matrimonio. En efecto, la naturaleza tiende principalmente a la educación y no solamente a la generación.

¹⁸ Tomás de Aquino, In 4. d. 33.

¹⁹ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. art. 5. ad 3.

Vnde de iure naturae est, tamdiu virum, et foeminam simul manere, quandiu intenditur educationi prolis. Ante vero separari est prohibitum iure naturae primis praeceptis. Haec conclusio non contrariatur tertiae conclusioni: quia illa absolute, haec de tempore determinato loquitur.

5. conclusio.⁴⁷ Inseparabilitas matrimonij vsque ad mortem, licet non sit de iure naturae, vt est commune omnibus animalibus, est tamen de iure naturae, tamdiu, quamdiu vacatur generationi. Quia⁴⁸ constat in omnibus animalibus, quod inseparabilitas non manet vsque ad mortem: ergo nec in homine necessario manet ex iure naturae, quod est commune omnibus animalibus. Nam tamdiu manendum est simul, quamdiu vacatur educationi prolis: sed non vsque ad mortem vacatur educationi, cum ante senilem aetatem contingat prolem esse sufficienter educatam, ergo non est de iure naturae perpetuo manere.

Secunda pars probatur,⁴⁹ quod sit de iure naturae tertio modo capiendo ius naturae, quamdiu vacatur generationi. Nam dicitur esse de iure naturae tertio modo, quod est commune omnibus animalibus: sed brutis animalibus natura indidit, quod simul maneant vsque ad educationem perfectam filiorum: ergo etiam et homini hoc conuenit. In quibusdam⁵⁰ enim animalibus filij, mox vt nati sunt, possunt se educare, et in talibus nullius parentis cura exigitur. In alijs sufficit cura maris ad educandum: ideoque non commanent masculus, et foemina. In illis vero, in quibus maris, et foeminae sollicitudo requiritur, ambo manent. At quia bruta exigua indigent educatione, paruo tempore manent simul masculus, et foemina. Homo tamen, quia perfectior caeteris animantibus, longa indiget educatione: quia tardius perficitur. Et cum naturale sit omnibus animantibus tamdiu simul manere, quamdiu proles per se non est sufficiens, naturale erit tamdiu manere virum et vxorem simul, quamdiu proles educatur: et per se non est sibi sufficiens: sed quandiu generationi vacatur, tamdiu educationi prolis, quae de nouo gignitur, intendendum est: ergo de iure naturae capiendo tertio modo, vt commune est omnibus animantibus, erit inseparabilitas matrimonij tempore toto, quo generationi vacatur. At quia educatio sufficiens extenditur vsque ad vicesimum annum prolis, et qui gignit est regulariter viginti annorum, iam inseparabilitas erit de iure naturae vsque ad quadragesimum annum, etiam si vnum filium solum gigneret. Et quia dum illum educant, nascuntur alij, pro quorum quolibet oportet tantumdem temporis impendere, oportet parentes per totam vitam manere simul gratia educationis filiorum: quia aliter non possent sufficienter prolem educare.

⁴⁷ *In margine:* Conclusio 5.

⁴⁸ *In margine:* Ratio primae partis.

⁴⁹ *In margine:* Ratio secundae partis.

⁵⁰ *In margine:* Non est eadem ratio educationis in omnibus animalibus.

De allí que es de derecho natural que el varón y la esposa permanezcan juntos durante todo el tiempo en que se tiende a la educación de la prole. En cambio, separarse antes, está prohibido por el derecho natural por los primeros preceptos. Esta conclusión no se opone a la tercera conclusión, ya que aquélla habla del tiempo absolutamente; ésta habla de un tiempo determinado.

Quinta conclusión. La inseparabilidad del matrimonio hasta la muerte, aunque no sea de derecho natural como algo que es común en todos los animales, sin embargo, es de derecho natural durante todo el tiempo en que se practica la generación. En efecto, consta que en todos los animales la inseparabilidad no perdura hasta la muerte. Por tanto, tampoco en el hombre perdura necesariamente por derecho natural aquello que es común en todos los animales. En efecto, hay que permanecer juntos durante todo el tiempo en que se practica la educación de la prole. Ahora bien, no se practica la educación hasta la muerte, dado que ocurre que antes de la edad senil la prole es suficientemente educada. Luego no es de derecho natural permanecer juntos perpetuamente.

Se prueba la segunda parte, es decir, que es de derecho natural, tomando derecho natural en el tercer modo, hasta cuando se practica la generación. En efecto, se dice que es de derecho natural en el tercer modo aquello que es común a todos los animales. Ahora bien, a los brutos animales la naturaleza enseñó que permanezcan juntos hasta la educación completa de los hijos. Por tanto, esto conviene también al hombre. En efecto, en algunos animales, los hijos pueden educarse a sí mismos desde el momento de haber nacido, y en ellos no se exige el cuidado de algún progenitor. En otros, es suficiente el cuidado del macho para educar y, por ello, no permanecen juntos el macho y la hembra. Sin embargo, en aquellos en los cuales se requiere la atención del macho y de la hembra, permanecen los dos unidos. Ahora bien, dado que los brutos animales requieren de una educación mínima, el macho y la hembra permanecen juntos durante poco tiempo. Sin embargo, dado que el hombre es más perfecto que los demás animales, requiere de una larga educación, ya que se realiza más lentamente. Y, dado que es natural para todos los animales permanecer juntos durante todo el tiempo en que la prole no es autosuficiente por sí misma, será natural que el varón y la esposa permanezcan juntos durante todo el tiempo en que la prole es educada y durante todo el tiempo en que no es autosuficiente por sí misma. Ahora bien, se debe entender desde cuando se practica la generación hasta cuando se practica la educación de la prole que sucesivamente es generada. Por tanto, durante todo el tiempo en el cual se practica la generación, la indisolubilidad del matrimonio será de derecho natural considerado en el tercer modo, en cuanto común a todos los animales. Ahora bien, dado que la educación suficiente se extiende hasta el vigésimo año de la prole y, dado que el que engendra tiene regularmente veinte años, la inseparabilidad será de derecho natural hasta el cuadragésimo año, supuesto que se engendrara solamente un hijo. Y, dado que mientras educan a éste nacen otros y hay que consagrar exactamente el mismo tiempo para cada uno de ellos, es necesario que los padres permanezcan juntos durante toda la vida para la educación de los hijos, ya que, de otra manera, no podrían educar suficientemente a la prole.

Et tamen matrimonium ordinatur ad educationem ita principaliter, sicut ad procreationem, cum nihil prosit procreatio absque educatione: ob id de iure naturae est inseparabilitas.

Praeterea. Educatio non potest commode fieri absque communicatione operum inter masculum, et foeminam, quae fit dupliciter.⁵¹ Vno modo, realiter educando, quamdiu indiguerit. Alio modo, relinquendo aliqua bona, per quae sustententur nati adulti post mortem parentum. Quare ad parentes attinet, filijs thesaurizare, quod contingit per hoc, quod parentes relinquunt filios haeredes bonorum suorum. Haec vero thesaurizatio fieri non potest, nisi maneant simul maritus et vxor.⁵² Sequitur ergo inseparabilitatem hanc esse de iure naturae.

Ex quo sequitur manifeste,⁵³ quod si esset aliqua gens propter peccatum tam ignorans: quae nullam haberet doctrinam, nullam virtutem acquisitam, nec secundum lumen naturale viueret, nec educationem filiorum haberet, nec thesaurizaret eis, et nihil eis relinquere esset consuetum, nec aliquo alio modo curam filiorum gereret, quod apud tales inseparabilitas in matrimonio non tam necessaria esset, ad tantum temporis post prolis generationem, sicut est necessaria in gentibus, quae instruunt filios in bonis moribus, et pollent virtute, et thesaurizant eis. Sed videtur probabiliter dicendum,⁵⁴ quod illis gentibus ex natura tamdiu manendum esset, quamdiu generationi prolis intenditur: quod fit paruo tempore, cum educatio apud eos non sit. Et in illis matrimonium solum videtur esse ad generationem, in officium naturae, et remedium, et tamdiu in vnum manendum esset. Vnde non mirandum, quod tales plures admitterent in matrimonio: vel quod repudium concederent facile. Nam vbi non est procreatio, nec educatio, nec thesaurizatio, non ex natura est necessitas ad diu manendum. At quia suspicor aliquos inuentos in nouo orbe, in quibus ante cognitionem veri luminis, et Euangelij diuulgationem: illa quae in lumine naturali bona cognoscuntur, vix ipsis fuerunt in vsu, credibile est in matrimonio tam turpiter errasse. Et tam facile aliam et aliam sibi sociasse ex hoc prouenisse: quod rara esset apud eos instructio, nec aliqua alia ad virtutem prolis prouectio, nunc autem longe aliter viuunt, cum eis praedicatum sit. Ex omnibus ergo resolutorie habemus,⁵⁵ inseparabilitatem matrimonij esse de iure naturae de secundis praeceptis per totam vitam, vt maneant simul vir et vxor. Est etiam de primis praeceptis iuris naturae, quantum ad tempus aliquod, scilicet, quamdiu prolis educationi, necessario intenditur.

⁵¹ *In margine:* Dupliciter educatio contingit.

⁵² *In margine:* 2. Cor. 12.

⁵³ *In margine:* Corollarium. Notandum pro istius orbis incolis.

⁵⁴ *In margine:* Nota.

⁵⁵ *In margine:* Epilogatio articuli. Abulensis, Matthaeus 19. q. 45.

Ahora bien, el matrimonio está ordenado principalmente a la educación así como a la procreación, ya que nada sirve la procreación sin la educación. Por tanto, la inseparabilidad es de derecho natural.

Además, la educación no puede realizarse convenientemente sin la comunicación de las obras entre el marido y la mujer; y ésta se hace de dos modos. Primer modo, educando realmente hasta cuando sea necesario. Segundo modo, dejando en herencia algunos bienes mediante los cuales se sostienen los hijos, ya adultos, después de la muerte de los padres. Por ello, corresponde a los padres atesorar para los hijos y esto ocurre por el hecho de que los padres dejan a los hijos como herederos de sus bienes. Y este atesorar no puede hacerse, si el marido y la esposa no permanecen juntos.²⁰ Se sigue entonces que esta inseparabilidad es de derecho natural.

A partir de allí, si existiese alguna gente que a causa del pecado fuese tan ignorante, y que no tuviese instrucción ni virtud adquirida alguna, ni viviese según la luz natural, ni cultivase la educación de los hijos, ni atesorase para ellos, y tuviese la costumbre de no dejarles nada, ni se preocupase de alguna otra manera del cuidado de los hijos, se sigue claramente que entre estas gentes la indisolubilidad del matrimonio no sería tan necesaria durante tanto tiempo después de la generación de la prole, como es necesaria entre las gentes que instruyen a los hijos en las buenas costumbres, cultivan la virtud y atesoran para ellos. Sin embargo, parece que se debe afirmar como probable, que por naturaleza aquellas gentes deberían permanecer unidas durante todo el tiempo en que se practica la generación de la prole, y esto ocurre durante poco tiempo, dado que entre ellos no se practica la educación. Y parece que entre ellos el matrimonio es solamente para la generación, y para una función y un remedio de la naturaleza, y que deberían permanecer juntos durante este tiempo. De allí no hay que sorprendernos de que éstos admitían a muchas mujeres en matrimonio, o de que fácilmente concedían el repudio. En efecto, donde no hay procreación ni educación ni ahorro, no existe por naturaleza la necesidad de permanecer juntos mucho tiempo. Ahora bien, dado que sospecho que (antes del conocimiento de la verdadera luz y antes de la divulgación del Evangelio), en el Nuevo Mundo se hayan encontrado algunos entre los cuales apenas estuvieron en uso aquellas cosas que, según la luz natural, se conocen como buenas, es creíble que tan torpemente se hayan equivocado el matrimonio. Y que tan fácilmente se hayan unido con una y con otra, derivó de que entre éstos había poca instrucción y no había preocupación alguna para la formación de la prole. Sin embargo, ahora viven muy diversamente, dado que a ellos les fue predicado. A partir de todas estas cosas sostenemos definitivamente que la inseparabilidad del matrimonio para toda la vida es de derecho natural de los segundos preceptos, para que el varón y la esposa permanezcan juntos.²¹ Asimismo, es de los primeros preceptos del derecho natural, en cuanto a un tiempo determinado, es decir, durante el tiempo en que se practica necesariamente la educación de la prole.

²⁰ 2 Cor 12.

²¹ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaicum 19. q. 45.

Ex quibus oritur sequens graue dubium. Cum haec inseparabilitas sit de iure naturae: quare non est idem apud omnes gentes?

* Haec dicta sunt ex communi opinione doctorum, quamuis Michael de Medina in suo de Caelibatu lib. 4. controuersia 1. c. 10. contendat probare hanc inseparabilitatem in matrimonio non esse de iure naturali primario, neque secundario: sed esse de iure Diuino positivo, quod et satis docte contendit probare forte de re omnes eadem sentimus, vide ibi.

ARTÍCULO 6

A partir de todo esto nace la siguiente gran duda: Siendo esta indisolubilidad de derecho natural ¿por qué no es igual en todas las gentes?

* ²² Hemos dicho estas cosas a partir de la opinión común de los doctores, aunque Miguel de Medina, en su *De coelibatu (lib. 4, controuersia 1. cap. 10)*, trata de probar que esta inseparabilidad en el matrimonio no es de derecho natural primario ni secundario, sino que es de derecho divino positivo, lo cual también trató de probar con bastante sabiduría, aunque tal vez acerca de este asunto todos pensamos lo mismo. Véase allí.

²² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS VII Quare indissolubilitas non sit apud gentes

Si ergo ita res se habet, vt diffinitum est, quod inseparabilitas matrimonij est de iure naturae,¹ quomodo ergo non est idem apud omnes gentes? Videtur enim naturalia (si vere 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 vtuntur repudio pro libito: ergo non videtur de iure naturae sicut diffinitum est.

Pro solutione oportet in memoriam adducere,² quod supra diximus: dupliciter aliquid esse de lege naturae. Vel quia est de primis praeceptis iuris naturae, quae sunt illa manifesta per se, vt est. Omne malum est fugiendum. Omne bonum est prosequendum. Item. Quod tibi non vis, alteri non facias.³ Haec sunt prima principia per se nota. Ijs contraria, sunt prohibita primo de iure naturae. 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 velut conclusiones quaedam, quae inferuntur ex primis principijs.⁴ Nam in speculabilibus sunt quaedam principia prima, ex quibus deriuatur, et deducuntur conclusiones, sicut est. De quolibet est affirmare vel negare, sed non de vno vtrumque simul, vt ait Aristoteles.⁵ Et hoc: Quodlibet est, vel non est. Et aliud: Quaecumque sunt eadem vni 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. Sic in practicis contingit, quod ex quibusdam primis principijs practicis notis per se: Quod tibi non vis, alteri non facias.⁶ Vel: Nulli malum est faciendum, eliciuntur aliae conclusiones in particulari, quae non sunt per se notae, sed innotescunt per discursum. Prima vero principia in moralibus, dicuntur esse de iure naturae primo modo. Secunda autem, quae sunt conclusiones, dicuntur esse de iure naturae, secundo modo, licet vtrumque sit de iure naturae. His suppositis, ad quaestionem sit prima conclusio.

¹ *In margine*: S. Thomas 1. 2. q. 94. ar. 2.

² *In margine*: Consideratio.

³ *In margine*: Matthaues 7.

⁴ *In margine*: S. Thomas, vbi supra.

⁵ *In margine*: Aristoteles, 4. metaphysicorum tex. co. 9. et 10. vsque ad 27.

⁶ *In margine*: Matthaues 7.

ARTÍCULO 7

¿Por qué la indisolubilidad no existe en todas las gentes?¹

Si la cosa está así como se definió: que la indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural, entonces ¿por qué, pues, no es lo mismo en todas las gentes?² En efecto, parece que las cosas naturales (si verdaderamente son naturales) son inmutables, invariables e idénticas en todas las gentes. Ahora bien, sabemos claramente que hay muchísimas naciones de infieles bárbaros que no observan tal inseparabilidad, sino que practican el repudio a su antojo. Luego no parece de derecho natural, tal como se definió.

Para la solución es necesario traer a la memoria aquello que hemos dicho antes, que algo puede ser de ley natural de dos maneras. O porque es de los primeros preceptos del derecho natural, que son evidentes por sí mismos, como es: *Todo aquello que es malo debe ser evitado. Todo aquello que es bueno debe ser buscado.* Asimismo: *Lo que no quieres para ti, no lo hagas a otro.*³ Estos son primeros principios evidentes por sí mismos. Las cosas contrarias a éstos están prohibidas en primer lugar por el derecho natural. Otras cosas son mandadas o prohibidas por el derecho natural y no son de los primeros preceptos de la ley natural, ya que no son evidentes por sí mismos en todas las gentes, pero son como unas conclusiones deducidas a partir de los primeros principios.⁴ En efecto, en las cosas especulativas hay algunos primeros principios de los cuales se derivan y se deducen conclusiones, por ejemplo: *De cualquier cosa es posible afirmar o negar algo, pero no ambos de una sola cosa simultáneamente,* como dice Aristóteles.⁵ Y esto: *Cualquier cosa es, o no es.* Y otro: *Cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.* Estos principios especulativos son tan evidentes por sí mismos que nadie, si entiende el significado de los términos, puede ignorarlos; por ello se llaman primeros principios, a partir de los cuales son deducidas algunas conclusiones mediante el razonamiento. Así, en las cosas prácticas ocurre que a partir de algunos primeros principios prácticos evidentes por sí mismos (*Lo que no quieres para ti, no lo hagas a otro;*⁶ o bien: *A nadie se debe hacer el mal*), se deducen otras conclusiones particulares, que no son evidentes por sí mismas, pero se dan a conocer mediante un razonamiento. Ahora bien, los primeros principios en las cosas morales se dicen de derecho natural en el primer modo. En cambio, los segundos que son conclusiones, se dicen de derecho natural en el segundo modo, aunque ambos son de derecho natural. Supuestas estas cosas, sea la primera conclusión para la cuestión.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. ar. 2.

³ Matthaesus 7.

⁴ Tomás de Aquino, vbi supra.

⁵ Aristóteles, 4. Metaphysica, tex. co. 9. et 10. vsque ad 27.

⁶ Matthaesus 7.

Prima conclusio.⁷ Lex naturalis quantum ad prima sua principia, quae per se sunt nota, est eadem apud omnes gentes: nec aliquam variationem patitur. Conclusio probatur ex dictis Isidori: ius naturale est commune omni nationi. Ratio est. Eo enim dicuntur esse principia prima iuris naturae, quia ex se, et per se sunt nota in natura: sed cum naturam eandem habeant omnes nationes: sequitur apud omnes eadem erunt haec principia. Nam omnia illa facienda, vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Et quia bonum, habet rationem finis: eo quod omnia appetunt bonum: vt ait Aristoteles⁸ et malum habet rationem contrarij: inde est, quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit vt bona, et per consequens vt opere prosequenda: contraria vero vt mala, et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.⁹ Inest enim primo homini inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantijs, in quantum quaelibet substantia appetit conseruationem sui ipsius: et secundum hanc pertinent ad legem naturae ea, per quae vita hominis conseruatur: contrarium autem impeditur.¹⁰ Sicque est idem apud omnes velle conseruare se ipsum, et fugere contrarium.

Inest etiam homini inclinatio secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animantibus.¹¹ Et sunt de lege naturae primo modo illa, quae natura omnia animalia docet, vt est conmixtio maris et foeminae, et educatio liberorum, et similia. Haec etiam similiter eadem sunt apud omnes.

Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis in qua differt ab alijs animalibus. Et secundum hoc inclinatur, vt veritatem cognoscat de Deo, et quod in societate viuat. Vnde idem est apud omnes ignorantiam vitare, et non offendere alios, cum quibus debent conuersari, et alia huiusmodi. 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 velle se conseruare, sitque commixtio maris et foeminae, et appetitus ad cognoscendum de Deo, et ad pacifice viuendum. De quibus S. Thomas.¹² Haec conclusio est contra Abbatem¹³ et sequaces, qui in c. finali de consuetudine dicit ius naturale posse variari.

⁷ *In margine*: 1. Conclusio; S. Thomas 1. 2. q. 94. ar. 2.; Isidorus, in li. Ethicorum c.12.; Cicero, li .3. de republica quae refertur a Lactantio li .6. de vero cultu Dei c. 8.

⁸ *In margine*: Aristoteles, 1. Ethicorum c. 1.

⁹ *In margine*: S. Thomas, vbi supra.

¹⁰ *In margine*: Nota.

¹¹ *In margine*: Supra, pars prima art. 1.

¹² *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 94. ar. 2.

¹³ *In margine*: Abbas.

Primera conclusión.⁷ La ley natural, en cuanto a sus primeros principios que son evidentes por sí mismos, es la misma en todas las gentes y no sufre variación alguna. La conclusión se prueba a partir de las palabras de Isidoro: *El derecho natural es común a toda nación*. Y la razón es porque se dice que son primeros principios del derecho natural porque son evidentes de por sí y por sí mismos en la naturaleza. Ahora bien, dado que todas las naciones tienen la misma naturaleza, se sigue que existirán estos mismos principios en todas las naciones. En efecto, todas aquellas cosas que deben ser hechas, o que deben ser evitadas, pertenecen a los preceptos de la ley natural que la razón práctica naturalmente entiende como bienes humanos. Y, dado que el bien tiene la idea de fin por el hecho de que todas las cosas tienden al bien, como dice Aristóteles,⁸ y el mal tiene la idea de lo contrario, de allí se sigue que todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre tiene una inclinación natural, la razón las entiende naturalmente como buenas y, consecuentemente, como algo que se debe conseguir mediante las obras. En cambio, la razón concibe las cosas contrarias como malas y como algo que se debe evitar. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales tenemos el orden de los preceptos de la ley natural.⁹ En efecto, en primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza, en la cual él coincide con todas las substancias, en cuanto que toda substancia tiende a la conservación de sí misma. Según ésta inclinación, pertenecen a la ley natural aquellas cosas mediante las cuales se conserva la vida del hombre. Pero, se impide lo contrario. Y así, querer conservarse a sí mismo y evitar lo contrario, es lo mismo en todos.

También existe en el hombre la inclinación según la naturaleza, en la cual él coincide con los demás animales.¹⁰ Y son de ley natural en el primer modo aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, como es la unión de macho y hembra, la educación de los hijos, y cosas similares. Del mismo modo, también estas cosas son las mismas en todos.

Tercer modo. Existe en el hombre la inclinación al bien según la naturaleza de la razón, en lo cual él difiere de otros animales. Y según esto, se inclina para conocer la verdad acerca de Dios y para vivir en sociedad. A partir de allí, evitar la ignorancia, no ofender a los demás con quienes deben convivir, y otras cosas similares, son lo mismo en todos. He aquí cómo estas cosas, que son de los primeros preceptos de la ley natural, se encuentran en todas las naciones y no se ha encontrado ninguna nación tan bárbara en la cual no exista el querer conservarse, y la unión de varón y fémina, y la tendencia hacia el conocimiento de Dios y el convivir pacíficamente. Y de estas cosas habla Santo Tomás.¹¹ Esta conclusión va en contra del abad Panormitano (y secuaces), quien, en el capítulo final *De consuetudine*, dice que el derecho natural puede variar,

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. ar. 2; Isidoro, *In li. Ethica*, c.12; Cicerón, *li.3. De republica*, citado por Lactancio, *li.6. de vero cultu Dei*, c. 8.

⁸ Aristóteles, *1. Ethica*, c. 1.

⁹ Tomás de Aquino, *vbi supra*.

¹⁰ Véase el artículo primero de la primera parte.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. ar. 2.

Nisi intelligat quantum ad ius naturae, quod est de secundis praeceptis. Nam tale ius naturae potest variari, vt in sequenti conclusione probabitur.

2. conclusio.¹⁴ Lex naturae quantum ad illa quae sunt de secundis praeceptis, quae velut conclusiones eliciuntur ex primis principijs, est variabilis: nec est eadem apud omnes nationes.¹⁵ Probatum primo experientia. Videmus namque quod apud aliquas nationes aliquid quod habetur vt bonum naturaliter cognitum, lumine naturali ex primis principijs: apud alias nationes illud non habetur vt bonum, vt in proposito. Communicare virum et foeminam in operibus ad thesaurizandum filijs, tamquam bonum habetur, quod ex per se notis elicitur: tamen sunt nationes barbarae (vt constat nobis) quae illud non habent velut bonum, cum non prosequantur vt bonum. Item.¹⁶ Tamquam malum aliquae nationes fugiunt pluralitatem vxorum: quia non est pax in familia, quia rixantur adinuicem, quod elicitur ex notis in lumine naturali: sed tamen videmus non fuisse apud nationes noui orbis, quae pluralitatem admittunt. Item. Repudiare vxorem 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.

Et confirmatur.¹⁷ Haec secunda praecepta iuris naturae non sunt per se nota, sed per aliud nota, scilicet, per deriuationem ex primis principijs: ergo illis solum erunt nota, qui deriuationem, vel ordinem ad prima principia non ignorant: sed sunt quam plurimae nationes, quae ignorant hanc deriuationem: ergo et ignorabunt conclusiones varias. Varie enim extimatur de rebus quantum ad illa quae non sunt naturaliter determinata. Contingit enim circa huiusmodi conclusiones non omnes eadem sentire, sed quibusdam videtur rectum, alijs non videtur: qualia sunt illa, quae sunt de iure naturae secundo modo.

3. conclusio.¹⁸ Illa quae sunt de iure naturae secundo modo, velut conclusiones quae eliciuntur ex primis principijs, non solum non sunt eadem apud omnes, sed a corde hominum possunt totaliter aboleri. Probatum.¹⁹ Quae sunt legis naturae secundario non sunt per se nota, sed ex principijs cognitionem habent. At cum cognitio, quae est per operationem intellectus, impediri possit in homine; vel propter persuasiones in contrarium, vel etiam propter prauam consuetudinem, sequitur quod deleri possunt.

¹⁴ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁵ *In margine:* Adrianus in 4. De restitutione; Driedo, de lib. Christianorum p. 52.; Celius, lib. 10. lectionum c. 1.; Quintilianus, li. 3. c. 9.; Tiraquellus, l. 7. connubij nu. 22.

¹⁶ *In margine:* In illis quae non sunt de primis principijs contingit variatio.

¹⁷ *In margine:* Confirmatio.

¹⁸ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁹ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 33. et in 3. d. 37.; Quae sunt de iure naturae secundario deleri possunt.

a menos que entienda esto en cuanto al derecho natural de los segundos preceptos. En efecto, tal derecho natural puede variar, como se probará en la siguiente conclusión.

Segunda conclusión. En cuanto a aquellas cosas que son de los segundos preceptos, que se deducen como conclusiones de los primeros principios, la ley natural es variable y no es la misma en todas las naciones.¹² En primer lugar se prueba a partir de la experiencia. En efecto, vemos que algo que en algunas naciones se considera como un bien naturalmente conocido por la luz natural a partir de los primeros principios, en otras naciones aquello mismo no es considerado como un bien, como en el caso propuesto. Que el varón y la mujer se comuniquen en las obras para atesorar por los hijos es considerado como un bien, porque se deduce a partir de principios evidentes por sí mismos; sin embargo, existen naciones bárbaras (como nos consta) que no consideran aquello como un bien, ya que no lo buscan como un bien. Asimismo, algunas naciones evitan como un mal la pluralidad de esposas. En efecto, no hay paz en la familia, ya que se pelean entre sí. Y esto se deduce a partir de cosas conocidas por la luz natural del intelecto. Sin embargo, vemos que no fue así en estas naciones del Nuevo Mundo, que admiten la pluralidad de mujeres. Asimismo, repudiar a la esposa es considerado como un mal por el hecho de que es necesaria la labor de la mujer para la procreación de la prole. Sin embargo, entre los indígenas del Nuevo Mundo creían que es algo repudiar. Luego se sigue que estas cosas naturales de los segundos preceptos no son las mismas en todos.

Se confirma. Estos segundos preceptos del derecho natural no son evidentes por sí mismos, sino que son evidentes mediante otra cosa, es decir, mediante la derivación de los primeros principios. Por tanto, serán solamente conocidos por aquellos que no ignoran la derivación o la relación con los primeros principios. Ahora bien, son muchas las naciones que ignoran esta derivación. Luego ignorarán también muchas conclusiones. En efecto, se juzga de muchas maneras acerca de aquellas cosas que no son naturalmente determinadas. En efecto, ocurre que acerca de tales conclusiones no todos piensan lo mismo, sino que a algunos les parece correcto, a otros no les parece, como son aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo.

Tercera conclusión. Aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo, como conclusiones que se deducen de los primeros principios, no solamente no son las mismas en todos, sino que pueden ser abolidas totalmente del corazón de los hombres. Se prueba.¹³ Aquellas cosas que son de ley natural en el segundo modo, no son evidentes por sí mismas, sino que son conocidas a partir de los principios. Pero, dado que el conocimiento, que se hace mediante la operación del intelecto, puede ser impedido en el hombre a causa de las persuasiones hacia lo contrario, o a causa de las malas costumbres, se sigue que aquellas cosas se pueden borrar.

¹² Adriano, In 4. De restitutione; Driedo, De lib. Christianorum, p. 52; Celio, lib. 10. lectionum c. 1; Quintiliano, li. 3. c. 9; Tiraquelo, l. 7. connubij, nu. 22.

¹³ Tomás de Aquino, In 4. d. 33. et In 3. d. 37.

Item.²⁰ Hae conclusiones in operabilibus se habent sicut conclusiones quae eliciuntur ex suis principijs in speculabilibus: sed circa conclusiones, quae necessariae sunt in speculabilibus, contingit error, vt constat experientia, ergo a fortiori etiam continget circa conclusiones in practicis, quae non sunt necessariae, sed contingentes, siquidem ad hoc quod hae conclusiones inferantur ex suis principijs, requiritur lumen intellectus, et cognitio, deductionis vnus ex alio: quae cognitio impediri potest ob innumeras causas, propter malam dispositionem sensus: quia cum necesse sit intelligentem phantasmata speculari, ex indispositione phantasiae, contingere potest error in intellectu.²¹ Ergo non videtur dubitandum, quin possit apud aliquas gentes, harum conclusionum notitia deleri. Vnde Glossator super illud ad Romanos.²² Cum gentes, etc. dicit, quod in interiori homine per gratiam innouato, lex iustitiae inscribitur, quam deleuerat culpa. Ob hoc S. Thomas dicit,²³ quod lex naturalis quantum ad illa, quae sunt de secundis praeceptis, deleri potest a cordibus hominum, vel propter malas persuasions: vel propter prauas consuetudines, et habitus corruptos, sicut olim apud Germanos latrocinium non reputabatur peccatum, * si extra fines ciuitatis esset. De quo Iulius Caesar lib. 6. de bello Gallico. * Et aliae sunt inuentae nationes in nouo orbe, in quibus nonnulla vitia sic in naturam conuersa fuere: vt licere putarent. Et forte de concubitu vago ignorantia inuincibilis erat.

Ex quibus sequitur,²⁴ non mirandum esse, quod aliqua gens reperta sit modo, quae pro nihilo habebat repudium, et nullo modo illicitum putauerit: imo cum esset solum foemina, et vir: vix reputabat peccatum, dato vir aliam repudiasse, et foemina alium virum, cuius causa erat quia repudium licitum credebat, quod est de secundis praeceptis iuris naturae. Et potuit ob sua peccata deleri inseparabilitas a cordibus eorum. Adde, quod et fornicationem videtur non existimasse malum esse. Stat enim bene, quod apud omnes gentes eadem sit rectitudo circa prima principia: non tamen est necesse, quod hoc sit verum circa omnes conclusiones, quae eliciuntur ex ipsis principijs. Nam apud omnes est verum, quod secundum rationem agatur: ex quo principio sequitur conclusio, propria deposita sunt reddenda. Hoc quidem vt in pluribus verum est, sed potest contingere in aliquo casu, quod malum sit reddere depositum: vt aliquis petat ad impugnandum patriam.

²⁰ *In margine:* 2. Ratio.

²¹ *In margine:* Aristoteles, 3. de anima tex. co. 37.

²² *In margine:* Glossa, ad Romanos 2.

²³ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 94. ar. 6.; Soto, De iustitia et iure lib. 1. q. 4. ar. 4. et 2. q. 1. ar. 3.

²⁴ *In margine:* Corollaria. Vide Tiraquellum, l. 7. connubij fo. 60. n. 44.

Asimismo, estas conclusiones en las cosas operativas son análogas a las conclusiones que en las cosas especulativas se deducen a partir de sus principios. Ahora bien, acerca de las conclusiones en las cosas especulativas (que son necesarias), ocurre el error, como consta por la experiencia. Por tanto, *a fortiori*, también ocurrirá el error acerca de las conclusiones en las cosas prácticas (que no son necesarias sino que son contingentes). En efecto, para que estas conclusiones sean deducidas de sus principios se requiere la luz del intelecto y el conocimiento de la deducción de una afirmación a partir de otra; y este conocimiento puede ser impedido por innumerables causas, por la mala disposición de los sentidos. En efecto, dado que es necesario que el intelecto agente ilumine los fantasmas, mediante la indisposición de la fantasía puede ocurrir el error en el intelecto.¹⁴ Por tanto, parece que no se debe dudar de que en algunas gentes pueda ser borrado el conocimiento de estas conclusiones. De allí, el glosador sobre el texto a los Romanos:¹⁵ *Cum gentes, etc.* dice que en el interior del hombre renovado por la gracia, está inscrita la ley de la justicia que la culpa había borrado. Por ello, Santo Tomás dice que la ley natural, en cuanto a aquellas cosas que son de los segundos principios, puede ser borrada de los corazones de los hombres,¹⁶ o a causa de las malas persuasiones, o a causa de las costumbres depravadas y de los hábitos corruptos, así como, en algún tiempo, entre los germanos el latrocinio no era considerado pecado, *¹⁷ si ocurría fuera de los límites de la ciudad. Y de esto habla Julio César, en libro sexto del *De bello gallico*. *¹⁸ Y se han encontrado otras naciones en el Nuevo Mundo en las cuales algunos vicios se habían convertido en algo natural, de manera que pensaban que eran lícitos. Y tal vez existía una ignorancia invencible acerca del concubito vago.

De lo cual se sigue, y no hay que sorprendernos, que se haya encontrado alguna gente que consideraba como insignificante el repudio y que de ninguna manera lo consideró ilícito. Inclusive, tratándose solamente de una mujer y un varón, esta gente lo consideraba apenas como un pecado, dado que el varón había repudiado a otra y la mujer, a otro varón. Y la causa de esto era que creían lícito el repudio, porque es de los segundos preceptos del derecho natural. Y a causa de sus pecados, la inseparabilidad pudo ser borrada de sus corazones.¹⁹ Añádase que parece que tampoco consideraron la fornicación como un mal. Pues consta que en todas las gentes existe la misma rectitud acerca de los primeros principios, sin embargo, no es necesario que esto sea verdadero acerca de todas las conclusiones que se deducen de los principios mismos. En efecto, es verdad que en todas las gentes se actúa según la razón. Ahora bien, de este principio se sigue la conclusión: Si me dejan en depósito algo, he de devolverlo. Por cierto, esto es verdad en lo general, sin embargo, en algún caso puede ocurrir que es malo devolver el depósito, como cuando alguien lo pide para atacar la patria.

¹⁴ Aristóteles, 3. De anima, tex. co. 37.

¹⁵ Glossa Ad Romanos 2.

¹⁶ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. ar. 6; Soto, De iustitia et iure, lib. 1. q. 4. ar. 4. et 2. q. 1. ar. 3.

¹⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁸ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁹ Véase Tiraquelo, l. 7. connubij, fo. 60. n. 44.

Sicque in alijs conclusionibus potest esse, quod vna gens iudicet tamquam rectum, quod alia non: vt si ex isto principio noto apud omnes.²⁵ 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, imo bonum: quia conuenit discordantes segregare, aliter iudicat. Nam huiusmodi conclusiones, quae ex decalogi praeceptis, quae prima legis principia dicuntur: non ab omnibus immediate cognoscuntur: licet decalogi praecepta, quamuis etiam sint conclusiones, immediate cognoscantur, et facile per illa immediata, et prima naturae principia, vt dicemus in sequenti articulo, in prima conclusione. * Etsi vt probati authores referant apud Romanos: ab vrbe condita per 520. annos non fuit auditum repudium, et primus qui repudiauit fuit Spurius Caruilius vir non obscurus, qui coactus est a censoribus iurare liberorum causa se coniugem dimittere. Erat enim sterilis, qui tamen ob hoc factum in perpetuum exosus fuit populo teste Alicarnaseo lib. 2. et Valerio maximo lib. 2. c. 1.

²⁵ *In margine:* S. Thomas, vbi supra.

ARTÍCULO 7

Y así, en otras conclusiones puede ser que alguna gente juzgue como correcto aquello que otra gente juzga como incorrecto,²⁰ como si de este principio conocido por todos: *A nadie debe ser hecho el mal*, alguna nación (o gente) infiriera: por tanto, los cónyuges deben permanecer unidos perpetuamente, ya que, por la separación, se sigue un mal para la prole. Sin embargo, otra gente que no considera la separación como un mal, inclusive la considera como un bien, dado que conviene separar aquellos que están en discordia, juzga de otra manera. *²¹ Por cierto, tales conclusiones que derivan de los preceptos del decálogo que se llaman primeros principios de la ley, no son conocidas por todos de inmediato, no obstante que los preceptos del decálogo, aunque son también conclusiones, se conocen inmediata y fácilmente a partir de aquellos principios inmediatos y primeros de la naturaleza, como diremos en el siguiente artículo, en la primera conclusión, *²² aunque, como refieren algunos probados autores, desde la fundación de la ciudad, durante 520 años, entre los romanos no se supo de repudio alguno. El primero que repudió fue Espurio Carvilio, hombre no desconocido, que fue presionado por los censores a jurar que dejaría a su cónyuge por causa de la prole. En efecto, era estéril. Sin embargo, por este hecho, él fue odiado perpetuamente por el pueblo, según el testimonio de Dionisio de Halicarnaso (libro segundo) y de Valerio Máximo (libro segundo, capítulo primero).

²⁰ Tomás de Aquino, vbi supra.

²¹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum Coniugiorum*.

²² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum Coniugiorum*.

ARTICVLVS VIII

Quis nam est, qui in iure naturae potest dispensare

Vtrum, dato quod inseparabilitas matrimonij sit de lege naturali, et per consequens tamquam repugnans repudio, si alicui genti licuit ex dispensatione vti repudio. Et qui dispensare potuit in lege tali naturali. Quia apud Iudaeos constat, in lege veteri¹ fuisse in vsu, oportet inquirere, cuius dispensatione id factum est.

Pro cuius solutione oportet notare,² quod cum per dispensationem recedatur a communi cursu legis illius, contra quam dispensatur, et ista inseparabilitas, quae repudio opponitur, sit de iure naturae, vt diximus: dispensatio est intelligenda in iure naturali, sicut mutatio cursus naturalis. Nam hoc, et illud naturaliter se habent. Quot modis ergo contingit mutari cursum naturalem, tot et fit dispensatio in his quae sunt iuris naturae. 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, vel quod habeat sex digitos in manu, vel quod non sint membra debita proportione formata, quemadmodum communiter formari solent. Tunc quidem contingit in talibus variatio, ab alia causa naturali: eo quod virtus formatiua, impeditur ob defectum, vel ob superfluitatem materiae quod naturale est. Sicque impeditur effectus, et cursus naturalis, circa illa, quae fere semper contingere solent, scilicet, quod homo nascatur cum quinque digitis in manibus, et pedibus, et quod membra sint debita proportione formata. Hoc modo non variatur cursus rerum naturalium, qui est semper, sed solum ille, qui est quasi semper. Per hunc quippe modum non impeditur, quod sol non moueatur eadem velocitate, qua semper mouetur secundum motum suum naturalem ab occidente in orientem, vel ad motum primi mobilis, ab oriente in occidentem: quia semper fiunt eodem modo, nec per aliam causam naturalem impediuntur a cursu suo.

Secundo modo variatur res naturalis a cursu suo per causam supernaturalem: sicut contingere solet, quando fit aliquid miraculosum. Nam³ quod homo nascatur monocus, vel male proportionatus in membris, licet sit variatio in illis, quae secundum naturam contingere solent, non est miraculosum, sed monstruosum, cum non sit a causa penitus supernaturali, sed contingit a causa naturali.

¹ *In margine:* Deuteronomium 24.

² *In margine:* Notandum. Vide Couarrubiam, in 2. parte epitomes c. 6. 9.; Abulensis, Matthaeus 19; Cursus naturalis dupliciter mutatur.

³ *In margine:* 2. Physicorum tex. co. 82.

ARTÍCULO 8

Quién puede dispensar en el derecho natural ¹

Dado que la inseparabilidad del matrimonio es de ley natural y, consecuentemente, es algo que se opone al repudio, se cuestiona si acaso a alguna gente le fue lícito practicar el repudio mediante dispensa. Además, quién pudo dispensar en tal ley natural. Dado que consta que entre los judíos en el Antiguo Testamento estuvo en uso,² es necesario investigar con la dispensa de quién se hizo esto.

Para la solución de esto es necesario notar que, dado que mediante la dispensa se sale del curso común de aquella ley en contra de la cual se dispensa y, dado que esta inseparabilidad que se opone al repudio, es de derecho natural, como dijimos, la dispensa en el derecho natural se debe entender como un cambio del curso natural.³ En efecto, esto y aquello se relacionan de modo natural. Por tanto, de cuantos modos ocurre que se cambie el curso natural, de otros tantos modos se hace la dispensa en aquellas cosas que son de derecho natural. En efecto, el curso natural se cambia de dos modos. En un primer modo, porque la causa natural se encuentra impedida por otra causa natural de seguir su curso, como en aquellas cosas que frecuentemente acontecen de la misma manera, pero que a veces se apartan, como que un hombre sea monóculo, o que tenga seis dedos en una mano, o que los miembros no estén formados con la debida proporción con la cual suelen comúnmente ser formados. Entonces, en estos casos ocurre una variación por otra causa natural, ya que la fuerza formativa está impedida por un defecto o por un exceso de la materia; y esto es natural. Y así están impedidos el efecto y el curso natural en cuanto a aquellas cosas que suelen ocurrir casi siempre, es decir, que el hombre nazca con cinco dedos en las manos y en los pies, y que los miembros sean formados con la debida proporción. De este modo no varía el curso de las cosas naturales que siempre ocurre, sino solamente aquel curso que casi siempre ocurre. Por cierto, según este modo no se impide que el sol se mueva con la misma velocidad con la cual siempre se mueve de oriente a occidente según su movimiento natural, o bien, de occidente a oriente, relativamente al movimiento del primer móvil. En efecto, estas cosas acontecen siempre del mismo modo y no están impedidas de su curso mediante otra causa natural.

En un segundo modo, una cosa natural cambia de su curso por una causa sobrenatural, como suele acontecer cuando ocurre algo milagroso. En efecto, que un hombre nazca monóculo o mal proporcionado en sus miembros, aunque haya una variación en aquellas cosas que suelen acontecer según la naturaleza, no es algo milagroso, sino monstruoso.⁴ En efecto, esto no acontece por una causa totalmente sobrenatural, sino ocurre por una causa natural.

¹ Véase índice onomástico.

² Deuteronomium 24.

³ Covarrubias, in 2. parte epitomes c. 6. 9; Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Matthaeus 19.

⁴ Aristóteles, 12. Metaphysica, in fine; 2. Physica, tex. co. 82.

Quando vero variatio cursus naturalis, qui semper contingere solet, fit per causam non naturalem, dicitur miraculose illud fieri: quae variatio contingit circa motum caelorum, vel astrorum, vel aliorum, vt patet in statione solis tempore Iosue,⁴ et in retrocessione eiusdem tempore Ezechiae et in eclypsi miraculosa tempore passionis redemptoris nostri. His suppositis, ad propositum de dispensatione inseparabilitatis matrimonij, quam naturalem dicimus, sit prima conclusio.

Prima conclusio.⁵ Dispensatio in aliquibus quae sunt de primis principijs iuris naturalis, a nullo alio fieri potest, quam a solo Deo. Probatur. Sic se habet dispensatio in primis praeceptis iuris naturae, quae nota sunt apud omnes, et semper sunt eadem in rectitudine, sicut se habet variatio cursus rerum naturalium, quae semper eodem modo contingunt: at variatio talium rerum (vt diximus) non fit nisi a causa penitus supernaturali, scilicet, a Deo:⁶ sequitur ergo quod eodem modo neque dispensatio in talibus primis praeceptis fit nisi a Deo. Quod autem eodem modo se habent haec duo, variatio, scilicet, cursus rerum naturalium, quae semper contingunt eodem modo: et dispensatio in illis, quae sunt de primis principijs iuris naturae, ex eo patet: quia sicut illa non nisi per miraculum a solo Deo mutari possunt: sic et in illis quae sunt de primis legis naturae praeceptis, cum nullus illa variare possit nisi Deus, neque per aliquem dispensari possunt nisi per solum Deum. Ex quo habere possumus, quomodo solus Deus potuit dispensare in homicidio, quando praecepit Abrahae, vt filium suum occideret. Idem potuit in furto, quando filijs Israel praecepit, vt accomodata ab Aegyptis non redderent.⁷ Idem licite dispensauit, vt Sanson seipsum interficeret, quod etiam contra prima principia iuris naturae. Idem potuit Oseae praecipere, vt accederet ad non suam. Neque ob hoc peccarent. Nec ab alio quam a solo Deo potuit: variatio concedi fieri sine peccato. Nullus item potuit dispensare vnquam, sicut nec variatio cursus rerum naturalium in illis quae semper eodem modo fiunt. * Hic tamen consideratione dignum reputo, praecepta decalogi nos dicere esse iuris naturae principia prima, cum tamen interdum in praecedentibus loquentes affirmauerimus esse conclusiones, quae ex primis eliciuntur. Quod tibi non vis, etc.

⁴ *In margine:* Iosue 10; 4. Regum 20.; Ezechias 1. 38.; Matthaueus 27.

⁵ *In margine:* 1. Conclusio; Abulensis, Matthaueus 19. q. 42.

⁶ *In margine:* Genesis 22.

⁷ *In margine:* Exodus; 1. Iudices 16.; Oseas 1.; Doctor Subtilis, in 3. d. 37. q. vnica; Gabriel, ibidem; Almain.

Pero, cuando la variación del curso natural que siempre suele ocurrir, se hace por una causa no natural, se dice que aquello se hace milagrosamente; y esta variación ocurre acerca del movimiento de los cielos o de los astros o de otras realidades, como consta en la detención del sol en el tiempo de Josué,⁵ o en la retrocesión del mismo en el tiempo de Ezequias, y en el eclipse milagroso en el tiempo de la pasión de nuestro Redentor. Supuestas estas cosas, sea la primera conclusión a propósito de la dispensa en la inseparabilidad del matrimonio, que llamamos natural.

Primera conclusión.⁶ La dispensa en algunas cosas que son de los primeros principios del derecho natural, no puede ser hecha por ningún otro, más que por el solo Dios. Se prueba. La dispensa en los primeros preceptos del derecho natural que son evidentes entre todas las gentes y que son siempre los mismos en su rectitud, es análoga a la variación del curso de las cosas naturales que siempre ocurren del mismo modo. Ahora bien, la variación de tales cosas (como hemos dicho) no se hace sino por una causa totalmente sobrenatural, es decir, por Dios.⁷ Se sigue pues que, del mismo modo, la dispensa en estos primeros preceptos no ocurre sino por Dios. Ahora bien, que son análogas estas dos cosas, esto es, la variación del curso de las cosas naturales que siempre ocurren del mismo modo, y la dispensa en aquellas cosas que son de los primeros principios del derecho natural, consta por esto: porque así como aquellas cosas no pueden ser cambiadas sino por un milagro de parte del solo Dios, así también aquellas cosas que son de los primeros preceptos de la ley natural no pueden ser dispensadas por nadie, sino solamente por Dios, puesto que nadie puede cambiarlas sino Dios. Y a partir de allí podemos afirmar cómo solamente Dios pudo dispensar en el homicidio, cuando ordenó a Abraham que matase a su propio hijo. Lo mismo pudo en el hurto, cuando ordenó a los hijos de Israel que no devolviesen los bienes depositados por los egipcios.⁸ Él mismo lícitamente dispensó para que Sansón se suicidase, lo cual se opone también a los primeros principios del derecho natural. Él mismo pudo ordenar a Oseas que accediese a una que no era la suya. Y no pecaron aquellos por eso. Y tal variación no pudo ser concedida por ningún otro, más que por Dios mismo, para que se hiciera sin pecado. Asimismo, nadie pudo dispensar jamás, ni tampoco variar el curso de las cosas naturales en aquellas cosas que siempre acontecen del mismo modo. *⁹ Sin embargo, aquí creo que es digno de consideración decir que los preceptos del decálogo son primeros principios del derecho natural, mientras que, hablando en los artículos precedentes, alguna vez hemos afirmado que son conclusiones que se derivan de los primeros principios, como: *Aquello que no quieres para ti, etc.*

⁵ Iosue 10; 4 Regum 20; Ezechias 1. 38; Matthaesus 27.

⁶ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaicum 19. q. 42.

⁷ Genesis 22.

⁸ Exodus; 1 Iudices 16; Oseas 1; Escoto Duns, Juan, In 3. d. 37. q. vnica; Gabriel Biel, ibidem; Almain.

⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

In quibus nulla est contradictio, imo est S. Thomae doctrina,⁸ quippe qui I-II. q. 100. art. 1. dicit, praecepta decalogi esse conclusiones, quae immediate ex primis principijs notis eliciuntur. Et II-II. q. 122. dicit, talia esse principia, vtrumque est verum.⁹ Nam sunt principia prima legis, ex quibus aliae conclusiones deriuantur. Conclusiones autem, quatenus ex primis illis: Quod tibi non vis, alteri non facias, notis statim dignoscuntur. Imo S. Thomas¹⁰ in primo gradu ponit praecepta secundae tabulae I-II q. 100. art. 1. De quo Soto de Iustitia et iure lib. 2. q. 3. art. 1.¹¹ Hinc patet concordia dictorum, et dicendorum.

Aduertere oportet,¹² quod quando Deus dispensare solet, non fit dispensatio ad omnes generaliter: sicut neque miracula fiunt ad omnes, sed circa aliquas personas in particulari, ad ostensionem alicuius euentus. Sic et dispensatio in ipsis primis principijs iuris naturae licet fiat a Deo, fit solum circa particulares personas. Sicut dispensatio quod filium occideret, soli Abrahae. Quod seipsum interficeret, soli Sanson.¹³ Quod commodata non restitueret, populo Israelitico. Quod ad fornicariam accederet, Oseae solum. Imo non est censenda dispensatio in istis facta stricte capiendo: vt author est doctor Sanctus in prima secundae q. 100. arti. 8. Nam cum dispensatio tunc contingat, quando est casus, in quo si verba legis obseruarentur, fieret contra intentionem legislatoris, quae de bono communi est, et si in omnibus praeceptis decalogi sit bonum commune, nunquam erit dispensatio. Cui astipulatur Altissiodorensis 3. lib. summae, tract. 7. q. 5. Sed de hoc alias ex professo in nostris resolutionibus theologicis, si dominus dederit.¹⁴

2. conclusio.¹⁵ In illis quae sunt praecepta secundaria iuris naturae, quae sunt velut conclusiones, quae inferuntur ex primis principijs, (* Per prima principia intellige decalogi praecepta, de quo Soto de Iustitia et iure lib. 2. q. 4. ar. 1) dispensatio potest fieri ab alio quam a Deo. Probat. Dispensatio in istis est velut variatio cursus rerum naturalium, illorum quae frequenter contingunt: licet non semper eodem modo, vt diximus, sicut quod aliquis nascatur monoculus, vel cum sex digitis,

⁸ *In margine:* S. Thomas.

⁹ *In margine:* Concordia dictorum.

¹⁰ *In margine:* S. Thomas.

¹¹ *In margine:* Soto.

¹² *In margine:* Nota.

¹³ *In margine:* Genesis 22.; Exodus 12.; Iudices 16.

¹⁴ *In margine:* S. Thomas, 1. 2.; Celaya, in 3. d. 7.; Soto, De iustitia et iure, lib. 2. q. 3. art. 8.; Altissiodorensis.

¹⁵ *In margine:* 2. Conclusio; Soto; S. Thomas, in 3. d. 37. arti. 4.; Celaya, eadem distinctio; Abulensis, Exodus 20. q. 35.

Y en esto no hay contradicción alguna; inclusive es doctrina de Santo Tomás (*I-II. q. 100. art. 1*), quien dice que los preceptos del decálogo son conclusiones que se derivan directamente de los primeros principios evidentes. Y en la *II-II. q. 122* dice que tales preceptos del decálogo son principios. Y ambas afirmaciones son verdaderas. En efecto, son primeros principios de la ley, a partir de los cuales se derivan otras conclusiones, pero son conclusiones en cuanto son conocidas a partir de aquellos primeros principios evidentes (*Aquello que no quieres para ti, no lo hagas a otro*). Inclusive, Santo Tomás pone en el primer grado los preceptos de la segunda tabla (*I-II. q. 100. art. 1*). Y de esto habla Soto (*De iustitia et iure, lib. 2. q. 3. art. 1*). De aquí consta la concordia de las cosas dichas y de las que deben ser dichas.

Es necesario notar que cuando Dios suele dispensar, la dispensa no se hace para todos en general; como tampoco los milagros se hacen para todos, sino entorno a algunas personas en particular, para la manifestación de algún evento. Del mismo modo, también la dispensa en los primeros principios del derecho natural, aunque sea hecha por Dios, es solamente para algunas personas en particular. Como la dispensa para que matase al hijo, fue solamente para Abraham. Que se suicidase, solamente para Sansón.¹⁰ Que no se devolviesen los depósitos, solamente para el pueblo de Israel. Que accediese a una prostituta, solamente para Oseas. Inclusive, la dispensa hecha en estos casos no debe ser considerada en sentido estricto, como dice el Santo Doctor en la primera de la segunda parte (cuestión 100, artículo 8). En efecto, dado que la dispensa ocurre cuando acontece un caso en el cual, si se observasen las palabras de la ley, se iría en contra de la intención del legislador que es el bien común y, si en todos los preceptos del decálogo está el bien común, nunca habrá una dispensa. Sostiene la misma opinión Guillermo de Auxerre en el libro tercero de la Suma (tratado 7. cuestión 5).¹¹ Sin embargo, acerca de esto trataremos *ex professo* en otra parte, en nuestras *Resoluciones Teológicas*, si el Señor lo permite.

Segunda conclusión.¹² En los preceptos secundarios del derecho natural, que son como conclusiones que se derivan de los primeros principios, la dispensa puede hacerse por algún otro además de Dios. (*¹³ Por primeros principios entiéndanse los preceptos del decálogo, y de esto véase a Soto, *De iustitia et iure, lib. 2. q. 4. ar. 1*). Se prueba. La dispensa en ellos es como la variación del curso de las cosas naturales, de aquellas cosas que frecuentemente ocurren, aunque no siempre del mismo modo, como hemos dicho; por ejemplo, que alguien nazca monóculo, o con seis dedos.

¹⁰ Genesis 22; Exodus 12; Iudices 16.

¹¹ Tomás de Aquino, Summa Theologiae 1. 2; Celaya, In 3. d. 7; Soto, De iustitia et iure lib. 2. q. 3. art. 8.

¹² Soto; Tomás de Aquino, In 3. d.37. arti. 4; Celaya, eadem distinctio; Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Exodus 20. q.35.

¹³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

sed variari possunt per causam omnino naturalem, vt supra diximus: ergo et dispensatio in illis quae non sunt de primis principijs iuris naturae fieri potest ab alio, quam a Deo. Nam¹⁶ sicut illa naturalia non semper fiunt eodem modo, sed frequenter, ob quod possunt variari per aliam causam naturalem, sic ista naturalia, quae non sunt prima principia, non sunt per se nota. Et non semper fiunt eodem modo, sed frequenter. Quemadmodum ex isto primo principio: Deposita sunt reddenda: infertur, gladium depositum apud me debeo reddere: tamen in hoc potest fieri variatio, quia potest non reddi absque peccato. Quod per aliquem inferiorem a Deo variari potest. Intellige tamen hic per dispensationem, non obseruare legem, et non observando quis non peccat. Pro quo sit 3. conclusio: sicut Abulensis Matthaeus 19. q. 46. notat.¹⁷

3. conclusio.¹⁸ Accipiendo dispensare proprie pro eo quod est tollere legem latam, sic quod non obliget illum, cum quo facta est dispensatio, siue sit in primis praeceptis iuris naturae, siue sit in secundis, non potest fieri dispensatio nisi a solo Deo. 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 legis naturae, vel aequalis ei: sed nullus est aequalis Deo, nec aliquis est conditor legis naturae, nisi Deus: ergo proprie capiendo dispensationem, a solo Deo fieri potest. Tamen quia dispensatio ad hoc est, vt qui agens contra legem non peccet: cum contingat contra illa quae sunt de secundis praeceptis iuris naturae agi absque peccato, propter aliquid quod naturale est (vt dicimus) inde est, quod illud dispensationem vocamus. Ad propositum quaestionis applicando, sit quarta conclusio.

4. conclusio.¹⁹ Cum inseparabilitas matrimonij per totam vitam non sit de primis principijs iuris naturae, sed de secundis, potest fieri dispensatio proprie a Deo, et improprie ab aliquo alio citra Deum. Probatur.²⁰ Finis matrimonij principalis, qui est procreatio prolis, non requirit necessario inseparabilitatem coniugum, per totam vitam: quod absque ipsa non fieri possit. Nam dato coniuges separentur aliquando potest proles procreari, et educari, licet non aequae bene.

¹⁶ *In margine:* S. Thomas 1. 2. q. 94. ar. 5.

¹⁷ *In margine:* Abulensis.

¹⁸ *In margine:* 3. Conclusio. In lege naturae a solo Deo dispensatio; S. Thomas 1. 2. q. 94. ar. 6.

¹⁹ *In margine:* 4. Conclusio. Vide supplementum, d. 33. q. 2. art. 1; Ratio primae partis.

²⁰ *In margine:* 2. Cor. 12.; S. Thomas, 1. 2. q. 94. art. 5 ad 3.

Pero la variación en estas cosas puede ocurrir por una causa totalmente natural, como dijimos antes. Por tanto, también la dispensa en aquellos preceptos que no son de los primeros principios del derecho natural, puede ser hecha por algún otro además de Dios. En efecto, así como aquellas cosas naturales no siempre ocurren del mismo modo (sino frecuentemente) y, por ello, pueden ser cambiadas por otra causa natural, así también estas cosas naturales que no son primeros principios, no son evidentes por sí mismas. Y no siempre ocurren del mismo modo, sino sólo frecuentemente.¹⁴ Así, a partir de este primer principio: *Si me dejan en depósito algo, he de devolverlo*, se deriva que yo debo devolver la espada depositada en mí casa; sin embargo, en esto puede haber una variación. En efecto, sin pecado puede no ser devuelta la espada. Y esto puede ser cambiado por alguien inferior a Dios. Sin embargo, aquí se entenderá que, mediante la dispensa, no se observa la ley; y que alguien no peca, no observándola. Y para esto, sea la tercera conclusión, como nota el Abulense (*Super Matthaicum, 19. q. 46*).

Tercera conclusión.¹⁵ Tomando dispensar en sentido propio, como aquello que consiste en quitar una ley dada, de tal manera que no obligue a aquel para el cual se hizo la dispensa, sea en los primeros preceptos del derecho natural, sea en los segundos, esa dispensa no puede ser hecha sino por Dios. En efecto, si aquellas cosas son de derecho natural, puede mutar la ley solamente aquél que puede establecerla. Ahora bien, ningún otro fuera de Dios puede establecerla, por tanto, tampoco puede dispensar en tal ley. En efecto, dado que la dispensa connota autoridad y potestad, nadie, salvo el autor de la ley o uno igual a él, tiene potestad sobre la ley. Ahora bien, nadie es igual a Dios y nadie es autor de la ley natural, salvo Dios. Por tanto, tomando la dispensa en sentido propio, puede ser hecha solamente por Dios. Ahora bien, dado que la dispensa es para que alguien que actúa en contra de la ley no peque, llamamos dispensa a aquello que se concede a causa de algo que es natural (como dijimos), cuando ocurre en contra de aquellas cosas que son de los segundos preceptos del derecho natural, para actuar sin pecado. Aplicando esto al propósito de la cuestión, sea la cuarta conclusión.

Cuarta conclusión. Dado que la inseparabilidad del matrimonio durante toda la vida no es de los primeros principios del derecho natural, sino de los segundos, la dispensa puede ser hecha propiamente por Dios e, impropriamente, por algún otro que está debajo de Dios. Se prueba.¹⁶ El fin principal del matrimonio, que es la procreación de la prole, no requiere necesariamente la inseparabilidad de los cónyuges durante toda la vida de tal manera que, sin la inseparabilidad misma, no pueda ser alcanzado. En efecto, aunque alguna vez los cónyuges se separen, la prole puede ser procreada y educada, aunque no igualmente bien.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. ar. 5.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. ar. 6.

¹⁶ 2 Cor 12; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. ar. 5 ad 3.

Et ad id, quod prodest inseparabilitas matrimonij, maxime est ad operum communicationem per totam vitam, vt filij succedant in bonis parentum, etiam postquam fuerint educati, cum parentes debeant thesaurizare filijs. 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 dispensatio, fieri potest in talibus praeceptis de iure naturae, qui autor est ipsius naturae. Et proprie potest, cum et legem ipsam auferre valeat.

Sed quod ab alio a Deo fieri possit improprie, probatur.²¹ Per dispensationem proprie intelligimus, quando ille qui potest, legem tollit, ne obliget aliquem, vel aliquos. Et hoc modo solus Deus est, qui potest naturalia mutare, et in eis poterit dispensare. Improprie vero dispensatio est, quando agendo contra legem, non peccat. Sic enim ab alio quam a Deo potest fieri: quia potest per consuetudinem solum fieri, quod faciendo contra inseparabilitatem non sit peccatum, vt supra diximus, et infra dicemus. Nam consuetudo,²² licet non possit praeualere contra illa, quae sunt prima iuris praecepta, potest tamen praeualere contra secunda iuris praecepta, quae velut conclusiones, quae eliciuntur ex primis principijs 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.

Item. Potest fieri dispensatio per hominem.²³ Quia per iudicem habentem potestatem condendi legem, qui legem potest condere de contrario tali conclusioni naturali: quia considerat aliquid in particulari, propter quod non expedit illud, licet naturale sit, obseruari: vt in proposito de inseparabilitate matrimonij. Si Moyses videret illi populo expedire repudium, potuit concedere, tamquam iudex constitutus. Et faciens secundum talem legem, vel 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 vinculum nunc in lege Christi tollatur, solum potest ipse Deus facere.

5. conclusio.²⁴ Inseparabilitas matrimonij quocumque tempore ad libitum, cum sit primis principijs naturae repugnans, a solo Deo tolli potest per dispensationem. Volo dicere in hac conclusione, quod supra tetigimus, quod licet inseparabilitas matrimonij sit quantum ad totam vitam de secundis praeceptis, tamen quantum ad tempus, quod est necessarium ad educationem, et instructionem prolis, videtur de primis principijs,

²¹ *In margine:* Ratio 2. partis.

²² *In margine:* Dispensatio per consuetudinem; S. Thomas 1. 2. q. 94. arti. 4. et 5. et 6.; Dispensatio per ignorantiam.

²³ *In margine:* Dispensatio ab homine.

²⁴ *In margine:* 5. Conclusio.

Además, aquello para lo cual sirve la inseparabilidad del matrimonio, es sobre todo para la comunicación de las obras para toda la vida, para que los hijos sucedan en los bienes de los padres, aun después de haber sido educados, ya que los padres deben atesorar para los hijos. Ahora bien, tal apropiación de los bienes no es de derecho natural original, según el cual todas las cosas son comunes. Por ello, esta inseparabilidad no es de los primeros preceptos. Por tanto, dado que la inseparabilidad es natural (y no de los primeros preceptos), será de los segundos. Y así en tales preceptos del derecho natural, la dispensa puede ser hecha por Dios, quien es el autor de la naturaleza misma. Él propiamente puede, dado que inclusive puede quitar la ley misma.

Ahora bien, se prueba que puede ser hecha impropriamente por otro que no es Dios. Por dispensa entendemos propiamente, cuando aquel que puede, quita la ley, para que no obligue a alguien, o bien a algunos. Y de este modo, solamente Dios es quien puede mutar las cosas naturales y quien podrá dispensar en ellas. En cambio, impropriamente hay dispensa cuando aquel que actúa en contra de la ley, no peca. Así, pues, puede ser hecha por otro además de Dios. En efecto, puede hacerse solamente por la costumbre que, actuando en contra de la indisolubilidad, no haya pecado, como hemos dicho antes y diremos más adelante. En efecto, aunque la costumbre no pueda prevalecer en contra de aquellas cosas que son los primeros preceptos del derecho, sin embargo, puede prevalecer en contra de los segundos preceptos del derecho que son como conclusiones que se derivan de los primeros principios.¹⁷ Asimismo, también puede hacerse la dispensa por ignorancia, dado que aquellas cosas que no son evidentes por sí mismas, pueden ser ignoradas invenciblemente y quien actúa en contra de las mismas, no peca. Y así la ignorancia causa la dispensa de este modo.

Asimismo, la dispensa puede ser hecha por un hombre, es decir, por un juez que tiene la potestad de establecer una ley, el cual puede establecer una ley en sentido contrario a una determinada conclusión natural. En efecto, él toma en cuenta algo particular, a causa de lo cual no conviene que se observe aquello, aunque sea natural, como ocurre a propósito de la indisolubilidad del matrimonio. Si Moisés consideró conveniente conceder el repudio para aquel pueblo, pudo concederlo como juez constituido. Y, actuando según esta ley o permiso o dispensa, no había pecado alguno. Sin embargo, ésta sería una dispensa en sentido impropio, dado que Moisés no tenía autoridad para cambiar la naturaleza, pero la tenía impropriamente. En efecto, el que actuaba según tal permiso no pecaba y, no estando el permiso, no estarían disculpados del pecado. Sin embargo, que ahora, en la ley de Cristo, se quite aquel vínculo, solamente Dios puede hacerlo.

Quinta conclusión. Dado que se opone a los primeros principios de la naturaleza, la inseparabilidad del matrimonio (en cualquier tiempo *ad libitum*) puede ser quitada solamente por Dios mediante la dispensa. En esta conclusión quiero decir lo que tratamos antes: que, aunque la inseparabilidad del matrimonio en cuanto a toda la vida, sea de los segundos preceptos, sin embargo, en cuanto al tiempo necesario para la educación y la instrucción de la prole, parece que sea de los primeros principios;

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. art. 4. et 5. et. 6.

quia tunc tollitur finis principalis matrimonij, scilicet, bonum prolis, quod pretendit natura. Ob id cum sit de primis principijs, solus Deus dispensare potest, sicut supra probauimus.²⁵ Nam quemadmodum variatio cursus naturalis, in illis quae semper sunt, et fiunt eodem modo non fit nisi miraculose a solo Deo: sic et variatio illorum, quae sunt de primis principijs iuris naturae, non potest ab alio quam Deo fieri. * Quapropter qui contra faciebant, non excusabantur. *

6. conclusio.²⁶ In inseparabilitate matrimonij dispensatio facta per libellum repudij a solo Deo facta est. Patet. 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.²⁷ Nam per illam dispensationem factum est, vt matrimonium legitimum dissoluatur, vt nos post dicemus: sed nullus potest facere vt matrimonium legitime contractum dissoluatur sine morte coniugum, nisi solus Deus: ergo ipse solus dispensauit in repudio.²⁸ Patet Deuteronomium 24. vbi lex de libello repudij ponitur, tamquam a Deo dicta, quidquid alij dicant. Nam etsi Moyses iudex esset supremus inter homines in populo Israelitico, non tamen habuit potestatem ad matrimonium dissoluendum quoad vinculum, nec ad legem condendum de tali re. Sequitur ergo quod a solo Deo id factum est, et non a Moyse propria auctoritate, sed Dei praecepto. Imo neque summus Pontifex potest. In quo deceptus est Caietanus qui in propria quaestione dixit Papam posse dispensare in matrimonio rato non consummato.²⁹ Et similiter Catharinus lib. 6. contra Caietanum c. 3. Etiam intolerabilis apparet error Socini, consilio 28. 1. volu. et Decij in ca. Qui in Ecclesia de constitutione. Et Sigismundi Lofredi consi. 50. qui dixerunt Papam posse dissoluere quoad vinculum matrimonium ratum et iam consummatum. Contra quos Felinus in dicto c. Qui Ecclesia et Baldus in c. Lator, de re iudicanda. * Et quidem quoad 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 Syluester in verbo Diuortium 4. et in Concilio Tridentino, etiam disputatio fuit, et nihil diffinitum, ex quo intelligitur difficultas. Hoc argumentum tractat, vt solet Michael de Medina in suo de Coelibatu lib. 5. c. 88. vide ibi.

²⁵ *In margine:* S. Thomas in 4. d. 33.; Abulensis, Matthaeus 19. q. 45.

²⁶ *In margine:* 6. Conclusio.

²⁷ *In margine:* S. Thomas, ubi supra.

²⁸ *In margine:* Matthaeus 19.

²⁹ *In margine:* Caietanus deceptus et Catharinus; Socinus, Decius et Sigismundus errauerunt.

ya que entonces se quita el fin principal del matrimonio, es decir, el bien de la prole, al cual la naturaleza tiende. Por ello, dado que es de los primeros principios, solamente Dios puede dispensar, como hemos probado antes.¹⁸ En efecto, así como la variación del curso natural en aquellas cosas que siempre son y siempre suceden del mismo modo, no se hace sino milagrosamente por el solo Dios, así también la variación en aquellas cosas que son de los primeros principios del derecho natural, no puede ser hechas por otro, más que por Dios. *¹⁹ Consecuentemente, aquellos que actuaban en contra, no estaban disculpados.

Sexta conclusión. Acerca de la inseparabilidad del matrimonio, la dispensa hecha mediante el libelo de repudio ha sido hecha solamente por Dios. Consta. En la ley, en cuanto a la dispensa, solamente puede aquel que tiene tanta autoridad como un legislador, y aquel que puede establecer la ley y el derecho. Ahora bien, nadie tiene tanta autoridad como Dios y nadie estableció el derecho natural del cual deriva la indisolubilidad. Por tanto, nadie puede dispensar, sino Dios.²⁰ En efecto, mediante aquella dispensa ocurrió que el matrimonio legítimo se disolviera, como diremos después. Ahora bien, nadie puede hacer que un matrimonio legítimamente contraído se disuelva sin la muerte de los cónyuges, sino el solo Dios. Luego solamente él mismo dispensó en el repudio.²¹ Consta en el Deuteronomio (24), donde la ley acerca del libelo del matrimonio está establecida como dictada por Dios (cualquier cosa digan otros). En efecto, aunque Moisés era el juez supremo entre los hombres en el pueblo de Israel, sin embargo, no tuvo la potestad para disolver el matrimonio en cuanto al vínculo, y tampoco para establecer una ley acerca de tal asunto. Se sigue entonces que esto fue hecho solamente por Dios y no por Moisés por autoridad propia, sino por precepto de Dios. Inclusive, ni el Sumo Pontífice puede. Y en esto se equivocó Cayetano, quien en una cuestión especial dijo que el Papa puede dispensar en el matrimonio rato no consumado. Del mismo modo, Catarino (libro 6. contra Cayetano, capítulo 3). También intolerable aparece el error de Socino (*cons. 28. 1. volumen*), y de Decio (*c. Qui in Ecclesia, De constitutione*), y de Sigismundo Lofredo (*cons. 50*) quienes dijeron que el Papa puede dispensar en el matrimonio rato ya consumado. En contra de ellos habló Felino (en dicho capítulo *Qui Ecclesia*) y Baldo (en el capítulo *Lator, De re iuridica*).

*²² Por cierto, acerca del matrimonio rato y no consumado, si acaso el Pontífice puede dispensar, en la ciudad de Roma, en el tiempo de Paulo IV, hubo una disputa entre hombres doctísimos, y no hubo conclusión. Y en el tiempo de Adriano VI, la Suma Silvestrina narra un hecho análogo bajo el término Divorcio, 4. Y en el Concilio Tridentino hubo también una disputa, pero nada ha sido definido. De allí se comprende la dificultad. Este argumento lo trata, como suele hacerlo, Miguel de Medina en su *De coelibatu* (*lib 5. c. 88*). Véase allí.

¹⁸ Tomás de Aquino, In 4. d. 33; Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaeum 19. q. 45.

¹⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²⁰ Tomás de Aquino, ubi supra.

²¹ Matthaeus 19.

²² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS IX Vtrum repudium fuerit aliquando in vsu

Operae praetium duxi hanc mouere quaestionem, vt intelligamus quam vim habuit obligandi ius naturae indissolubilitatis, in matrimonio. Et quidem esse in vsu, potuit esse, vel apud Iudaeos solum, vel etiam apud Gentiles. Et hoc, vel Dei praecepto, aut dispensatione, vel solum consuetudine. Ad cuius declarationem sit prima conclusio.

Prima conclusio.¹ Repudium fuit in vsu apud Hebraeos ex Dei permissione facta per Moysen. Deuteronomium 24.² Si acceperit homo vxorem, et non placuerit in oculis eius, dimittet eam, et scribet ei libellum repudij. At vero quod tali lege vterentur, constat legenti scripturas. Et quod dispensatio fuerit facta ab ipso Deo, patet ex superius dictis. Solus quippe Deus est, qui proprie dispensare potuit in illis, quae erant de lege naturae, sicut erat inseparabilitas matrimonij. Fuit quidem permissio, et priuilegium. Ob quod in poenam quidam priuabantur ne vterentur tali permissione sicut ille, qui puellam deflorabat in agro, quae non esset desponsata, cogebatur illam in vxorem accipere, et non poterat repudiare. Similiter qui diffamabat propriam vxorem dicens. Non inueni eam virginem, etc.³

2. conclusio.⁴ Repudium vxorum concessum est Hebraeis, quia erat consuetudo apud Gentes, et ne grauarentur, si aliquid liceret Gentibus, quod non eis.⁵ Conclusio est notanda propter ista quae infra dicturi sumus de repudio Gentilium. Quae probatur ex historijs, et experientia apud nationes Gentium, quae nunc de nouo inuentae sunt. Idem patet apud Romanos fuisse in vsu, vt testatur⁶ Dionysius Alicarnassaeus lib. 2. et Plutarchus in vita Romuli. Patet etiam in fine digest. veteris, in titulo De diuortijs. Et c. De repudijs. Absque dubio fuisse consuetum apud Gentes, nullus sanae mentis dubitare poterit. Apud Alexandrum ab Alexandro dierum Genialium lib. 4. c. 8. latissime de repudio, et causis apud Gentiles. Et Ioannes Rausius in sua officina textoria p. p. in verbo, Legislatores, ait, Romulum legem tulisse romanis, vt foeminae, non liceret virum repudiare: viro tamen, concedebatur, si in adulterio deprehenderet.

Secunda pars, quod ob id fuerit permissum Hebraeis, quia Gentibus erat in vsu, probatur.⁷ Si enim nunquam fuisset in vsu Gentibus, Iudaei haberent tamquam verum ius naturae, inseparabilitatem matrimonij obseruare, nec grauarentur obseruando naturalia,

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* Deuteronomium 24.

³ *In margine:* Deuteronomium 22.

⁴ *In margine:* 2. Conclusio.

⁵ *In margine:* Repudium concessum Hebraeis quia erat apud Gentiles.

⁶ *In margine:* Dionysius Alicarnassaeus; Plutarcho; Alexander ab Alexandro; Textoria.

⁷ *In margine:* Quare permissum repudium Hebraeis.

ARTÍCULO 9

Si el repudio estuvo alguna vez en uso ¹

He considerado que vale la pena tratar esta cuestión para que entendamos cuánta fuerza de obligar tuvo el derecho natural de la indisolubilidad en el matrimonio. Por cierto, pudo ser que estuvo en uso entre los judíos solamente, o entre los gentiles también. Y esto, o por precepto de Dios, o por dispensa, o sólo por costumbre. Y para la aclaración de ello, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. El repudio estuvo en uso entre los hebreos con el permiso de Dios, a través de Moisés (Deuteronomio 24). *Si un hombre toma a una mujer como esposa, y después no le gusta, la dejará y le escribirá el libelo de repudio.* Ahora bien, que utilizaron tal ley, consta a quien lee las Escrituras. Y que la dispensa fue hecha por Dios mismo, consta a partir de las cosas dichas antes. En efecto, solamente Dios es quien propiamente pudo dispensar en aquellas cosas que eran de ley natural, como lo era la inseparabilidad del matrimonio. Por cierto, fue un permiso y un privilegio. Y por ello, como castigo, algunos eran privados de utilizar tal permiso; por ejemplo, el que en el campo desfloraba a una muchacha que no era su prometida. Era forzado a tomarla como esposa y no podía repudiarla. Del mismo modo, el que difamaba a su propia esposa, diciendo: *No la encontré virgen, etc.*²

Segunda conclusión. El repudio de las esposas fue concedido a los hebreos porque así era la costumbre entre los gentiles, y para que ellos no fuesen sobrecargados si a los gentiles era lícito algo que no lo era para ellos. La conclusión debe ser notada a causa de estas cosas que vamos a decir más adelante acerca del repudio de los gentiles. Y se prueban a partir de las historias y de la experiencia entre las naciones de los gentiles, que han sido recién descubiertas. Consta que aquello mismo estuvo en uso entre los romanos, como testimonian Dionisio de Halicarnaso (libro 2) y Plutarco, en la vida de Rómulo. Consta también al final del Digesto antiguo, en el título *De divortijs*.³ Además en *C. De repudiis*.⁴ Sin duda, nadie de sana mente podrá dudar que aquello fue habitual entre los gentiles. En Alessandro Alessandri (*Dierum genialium, lib. 4. c. 8*), se habla muy ampliamente acerca del repudio y de sus causas entre los gentiles. Y Juan Rausio, en la parte primera de su *Oficina Textoria*, bajo la palabra Legisladores, dice que Rómulo dio una ley a los romanos para que no fuese lícito a la mujer repudiar al varón, sin embargo, al varón le era concedido, si la sorprendía en adulterio.

Se prueba la segunda parte: que fue permitido a los hebreos porque estaba en uso entre los gentiles. En efecto, si jamás hubiese estado en uso entre los gentiles, los judíos considerarían como un verdadero derecho natural observar la indisolubilidad del matrimonio y no se considerarían sobrecargados observando las cosas naturales.

¹ Véase índice onomástico.

² Deuteronomium 22.

³ D.24.2.2.

⁴ C.5.17.

sed nimis grauati sunt accepta lege id obseruare: vt constat⁸ ex dictis Christi. Ad durtiam cordis vestri, etc. ergo id fuit, quia viderant, non esse indissolubilitatem matrimonij in vsu apud Gentes, apud quas habitabant. Non enim videtur, quod populus a Deo electus grauaretur obseruare, quod obseruabant caeteri Gentiles: sed quia accepta lege, tamquam constringebantur ad ampliorem iustitiam obseruandam: et videbant Gentes vti repudio, nimis grauati conquaerebantur de Deo. Ob quod credibile est, permisisse repudium.⁹ Nam si conquaestus est populus Israel, quod regem non haberent sicut caeteri Gentes, ob quod Deus eis concessit, quanto amplius existimandum ob repudium, quod videbant in alijs gentibus? Et ita asserendum est quod lege data aliqua sunt Iudaeis permissa, quae erant in vsu apud Gentiles, sicut et de repudio, et dare ad vsuram, saltim extraneis. Deuteronomium 23.¹⁰ Vindictam exquirere, quia omnia ista exercebant Gentiles. Putabant quidem Hebraei ablatam libertatem, si ipsis non liceret quod Gentibus licebat. Quare Deus dedit eis praecepta de sacrificijs animalium, et de alijs multis, quia vtebantur Gentiles, sacrificijs, licet illa voluit non in honorem daemonum, vt Gentiles, sed Dei veri.

3. conclusio.¹¹ Licet repudium fuerit in vsu apud Gentiles, tamen lege data Hebraeis, fuit conueniens in lege permissionem repudiandi exprimi. Probatur.¹² Licet enim Gentibus esset in vsu repudium, tamen quando populus Hebraeorum a Deo electus est speciali modo, merito timere deberent repudium, cum esset contra ius naturae, nisi constasset eis de permissione per legem. Putarent quippe eis non licere, sed postquam in lege expressum, credebant licere.

* An populus Hebraeus a peccato esset immunis dando ad vsuram extraneis ex permissione sicut et de libello repudij alia est quae alibi tractanda. Michael de Medina in suo de Coelibatu lib. 4. controuersia prima, ca. 10. putat licuisse Hebraeis: quia illa erat permissio facta a Deo authore naturae et legis, ideo licita: sed de hoc alias suo loco, quia non aequa ratio in repudio, et vsuris videtur.

⁸ *In margine:* Matthaeus 19.

⁹ *In margine:* 1. Regum 8.

¹⁰ *In margine:* Deuteronomium 23.

¹¹ *In margine:* 3. Conclusio.

¹² *In margine:* Ratio.

Ahora bien, recibida la ley de observar la indisolubilidad, se consideran sobrecargados, como consta a partir de las palabras dichas por Cristo: *Por la dureza de vuestro corazón, etc.*⁵ Por tanto, esto ocurrió porque habían visto que la indisolubilidad del matrimonio no era observada entre los gentiles con los cuales habitaban. En efecto, no parece que el pueblo elegido por Dios se considerase sobrecargados con observar aquello que observaban los demás gentiles. Sin embargo, ya que, recibida la ley, estaban como obligados a observar una justicia más completa y veían que los gentiles usaban el repudio, entonces, demasiado gravados, se quejaban de Dios. Y por ello es creíble que permitió el repudio.⁶ En efecto, si el pueblo de Israel se quejó porque no tenían un rey como los demás gentiles, y por ello Dios se lo concedió ¿cuánto más se debe pensar acerca del repudio, que veían entre otras gentes? Y así se debe afirmar que, dada la ley, a los judíos se permitieron algunas cosas que estaban en uso entre los gentiles, como el repudio y dar en usura a los extraños por lo menos (Deuteronomio 23), y buscar la venganza. En efecto, los gentiles hacían todas estas cosas. Por cierto, los hebreos consideraban que habían perdido la libertad, si a ellos mismos no fuese lícito aquello que era lícito a los gentiles. Por ello, Dios les dio los preceptos acerca de los sacrificios de animales y acerca de otras muchas cosas, ya que los gentiles practicaban los sacrificios, aunque los quiso no en honor de los demonios, como los gentiles, sino en honor del Dios verdadero.

Tercera conclusión. Aunque el repudio fue practicado entre los gentiles, una vez dada la ley a los hebreos, fue conveniente que en la ley fuese expresado el permiso de repudiar. Se prueba. En efecto, aunque el repudio fue practicado entre los gentiles, sin embargo, cuando el pueblo de los hebreos fue elegido de modo especial por Dios, justamente habría debido temer el repudio, dado que se oponía al derecho natural, a menos que les hubiese constado del permiso mediante la ley. En efecto, pensarían que no les era lícito, sin embargo, después que fue expresado en la ley, creían que era lícito.

*⁷ Si acaso el pueblo hebreo fuese inmune del pecado dando en usura a los extraños a partir del permiso, así como en el caso del libelo del repudio, es otra cosa que se debe tratar en otro lugar. Miguel de Medina en su *De coelibatu* (libro 4. controversia primera, capítulo 10) considera que el repudio fue lícito a los hebreos. En efecto, aquél era un permiso hecho por Dios, autor de la naturaleza y de la ley. Por tanto, era lícito. Sin embargo, de esto hablaremos en otra ocasión, en su lugar, dado que parece que no es igual la razón en el caso del repudio y en el caso de la usura.

⁵ Matthaeus 19.

⁶ 1 Regum 8.

⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS X Vtrum Iudaei repudiantes peccabant

Vtrum Iudaei vtentes permissione in lege facta, peccarent repudiando vxores ad libitum pro quacumque causa, et quocumque tempore. Vel vtrum ex certis causis solum licebat repudiare vxores, et non omni tempore, sed post prolis educationem. Et vtrum Gentibus liceret repudiare absque peccato. Pro solutione sit prima conclusio.

Prima conclusio.¹ Hebraei vxorem repudiantes secundum legis permissionem nullo modo peccabant. Probatum auctoritate P. Chrysostomi dicentis. Bene dicitur, Moyses permisit, et non praecepit, quod enim praecipimus, semper volumus: quod autem permittimus, volentes indulgemus: quia malam voluntatem hominum ad plenum prohibere non possumus. Permisit ergo nobis facere mala ne faceremus peiora. Hoc nobis permittendo, non nobis Dei iustitiam demonstrauit, sed a peccato abstulit culpam peccandi. Et tamen auferre culpam a peccato, est non esse peccatum, id est, factum est per legem, vt illud quod alias esset peccatum, non sit peccatum. * Michael de Medina in suo de Coelibatu lib. 4. controuersia 1. c. 10. late.

Secundo.² Deus permisit libellum repudij, et formam dedit repudiandi, tamen si post permissionem esset peccatum repudiare, appositus esset laqueus Iudaeis, in quo omnes caperentur ad damnationem: quia non permittendo, vel malum reputarent, et sic cauerent, vel saltim dubitarent. Verum permissione posita, licitum credebant: ergo si peccarent, in periculo aeternae damnationis positi essent, quod non videtur.

Tertio.³ Si Iudaei repudiando peccassent, permissione facta hoc debebat aliqua lege constare: at nulla eis constabat esse peccatum: ergo non peccabant. Patet. Vel lege naturali, vel scripta debebat eis constare esse malum, sed non lege naturali, quia erat mos apud Gentiles, qui non peccabant repudiando, vt post dicemus. Neque lege scripta: quia lex scripta permittebat fieri: ergo cum nulla lege constabat, nullo modo peccabant repudiando.

Quarto.⁴ Si Hebraei peccabant vxorem repudiando iuxta legis permissionem, sequeretur quod aliquis agendo quod in se est, et legem obseruando, damnaretur, quod est absurdum. Ergo et dicere, quod Iudaei peccabant repudiando. Probatum. Pono Hebraeum, qui in nullo legem sit transgressus, nec iota vnum:

¹ *In margine:* 1. Conclusio. Chrysostomus, Matthaeus 5; Paludanus d. 33. q. 1. arti. 2.; Ioannes Maior, ibidem; Abulensis q. 49.; Caietanus; Matthaeus 19.

² *In margine:* Secundo.

³ *In margine:* Tertio.

⁴ *In margine:* Quarto.

ARTÍCULO 10

Si acaso pecaban los judíos que repudiaban ¹

Si los judíos que usaban el permiso hecho en la ley, acaso pecaban repudiando a las esposas *ad libitum* por cualquier causa y en cualquier tiempo. O si acaso solamente por algunas causas era lícito repudiar a las esposas y no en cualquier tiempo, sino después de la educación de la prole. Además, si a los gentiles era lícito repudiar sin pecado. Para la solución, sea la primera conclusión.

Primera conclusión.² Los hebreos que repudiaban a la esposa según el permiso de la ley, de ninguna manera pecaban. Se prueba por la autoridad del Padre Crisóstomo quien dice: *Bien dicho. Moisés permitió y no mandó*. En efecto, aquello que mandamos, siempre lo queremos, mientras que aquello que permitimos, lo concedemos, si queremos. En efecto, no podemos prohibir totalmente la mala voluntad de los hombres. Por tanto, nos permitió hacer cosas malas para que no hiciéramos cosas peores. Permittiéndonos eso, no nos manifestó la justicia de Dios, sino que quitó del pecado la culpa del pecado. Sin embargo, quitar la culpa del pecado significa que no hay pecado, es decir, por medio de la ley se hizo que no sea pecado aquello que, de otra manera, sería pecado. * ³ Miguel de Medina en su *De coelibatu* (lib. 4. controversia 1. cap. 10) habla ampliamente de ello.

Segundo. Dios permitió el libelo del repudio y dio la forma de repudiar. Ahora bien, si después del permiso fuese pecado repudiar, a los judíos habría sido puesto un lazo en el cual todos serían atrapados para la condena. En efecto, no permitiéndolo, o lo considerarían como un mal y así se pondrían en guardia, o dudarían, por lo menos. En cambio, puesto el permiso, lo creían lícito. Por tanto, si pecasen, estarían puestos en peligro de eterna condena y esto no parece.

Tercero. Si los judíos pecasen repudiando, una vez concedido el permiso, esto debía constar por alguna ley. Ahora bien, por ninguna ley les constaba que era pecado. Luego no pecaban. Consta. Que era algo malo debía constarles o por la ley natural, o por una ley escrita. Ahora bien, no por la ley natural, ya que era costumbre entre los gentiles que no pecaban repudiando, como diremos después; tampoco por una ley escrita, dado que la ley escrita permitía que se hiciese. Por tanto, dado que no les constaba por ninguna ley, de ningún modo pecaban repudiando.

Cuarto. Si los hebreos pecaban repudiando a la esposa según el permiso de la ley, se seguiría que alguien, haciendo aquello que está en sí y observando la ley, sería condenado. Y esto es absurdo. Luego es absurdo también decir que los judíos pecaban repudiando. Se prueba. Supongo un hebreo quien en nada haya transgredido la ley, ni una sola jota.

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaëus 5; Paludano o Palude, d. 33. q. 1. art. 2; Maior, Juan, ibidem; Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaëum 19, q. 49.

³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

talis vxorem repudiat, propter hoc quod odio habet: secundum legis permissionem, talis putat se bene facere: quia secundum legem operatur (id enim possumus, quod lege possumus). Si ergo repudiando peccat, certum est quod mortale erit, cum sit res tam grauis. Moriatur. Talis damnabitur, et fecit quod in se est, legem obseruando. Ergo aliquis seruando omnia quae scripta sunt, damnaretur, quod pias offendit aures. Et mihi ita certum est, secundum legem, seu permissionem agentes, non peccasse: vt non placeat opinio dicentium contrarium, quantumcumque graues sint doctores.⁵ Nec opus est in praesentiarum cum eis rationibus contendere, aut ad sua argumenta in contrarium respondere: quia nostrum institutum est illa, quae veriora, et probabiliora sunt, vt talia diffinire, varietatem opinionum tacite praetereundo. Haec sint dicta, vt quamuis hanc ponamus conclusionem, contrariam opinionem non putemus improbabilem. Et sanctus Thomas problematice eam ponit in 4. d. 33. q. 2. et ad vtramque partem citatur. Et puto hanc sententiam tenendam contra Ioannem Arboreum lib. 16. suae Theosophiae c. 2.⁶

2. conclusio.⁷ Hebraei, vxorem iuxta legis permissionem post educationem prolis repudiantes, non solum non peccabant, sed etiam si ante educationem, vel prolis natiuitatem, repudiarent. Conclusio haec ponitur: quia potuit esse, quod secundum permissionem legis liceret eis facere contra illa, quae sunt de iure naturae de secundis praeceptis: sicut est post educationem prolis matrimonium solui, et tamen quod non liceret Hebraeis repudiare ante educationem prolis, quod est contra prima iuris naturae praecepta, vt supra diximus. Ob quod posui conclusionem, quam probo.⁸ Tota ratio quare Iudaeis licuit vxorem repudiare (vt diximus in prima conclusione) fuit, propter legem permittentem: ergo licebit repudiare sicut lege expressum est: sed in lege non determinatum est tempus certum in quo liceat repudiare, vel in quo non liceat, sed absolute dicitur, quod si odio habuerit, possit repudiare eam: ergo quandoquidem licet repudiare ex lege, licebit in omni tempore, vel si in aliquo non licet, in nullo licebit, cum non sit potior ratio de vno, quam de alio quantum ad legis permissionem.

Secundo.⁹ Talis permissio de repudio facta est ad maius malum vitandum, scilicet, vxoricidium: ergo vbicumque ratio ipsa propter quam lex data est inuenitur, ibi intelligenda est et permissio legis facta: sed ante sufficientem, et necessariam prolis educationem causa legis reperiri potest, scilicet, odium mulieris, et occasio ad vxoricidium, vt constat:

⁵ *In margine:* Contraria opinio non probatur; Quae est Panormitani in c. Gaudemus; Robertus senalis in proprio tractatu; Couarrubias in epithome 2. p. c. 7. 4.

⁶ *In margine:* Contra Ioannem Arboreum, li. 16. Theosophiae c. 2.

⁷ *In margine:* 2. Conclusio; Soto in 4. d. 11. q. 2. art. 2. Ante prolis educationem poterat Hebraeus repudiare.

⁸ *In margine:* 1. Ratio.

⁹ *In margine:* 2. Ratio.

Éste repudia a la esposa, porque la odia. Según el permiso de la ley, él juzga que hace bien, ya que obra según la ley (en efecto, nosotros podemos aquello que podemos por ley). Por tanto, si él peca repudiando, es cierto que será un pecado mortal, siendo una cosa muy grave. Muere. Éste será condenado, e hizo lo que está en sí, observando la ley. Por tanto, alguien que observa todas las cosas que están escritas, sería condenado; y esto ofende los oídos piadosos. Que no pecaron los que actuaron según la ley o el permiso, para mí es tan claro que no me gusta la opinión de los que dicen lo contrario, por mucho que sean doctores famosos.⁴ Tampoco es necesario discutir aquí con ellos dando razones, o bien, responder en contra de sus argumentos. En efecto, nuestro objetivo consiste en definir, tal como son, las cosas que son más verdaderas y más probables, omitiendo tácitamente la variedad de las opiniones. Hemos dicho estas cosas para que, aunque pongamos esta conclusión, no consideremos como improbable la opinión contraria. Y Santo Tomás la pone en forma de problema (*in 4. dist. 33. q. 2*) y está citada para ambas opiniones. Y considero que esta sentencia debe ser sostenida en contra de Juan Arbóreo (en el libro 16 de su Teosofía, capítulo 2).⁵

Segunda conclusión. Los hebreos que, según el permiso de la ley, repudiaban a la esposa después de la educación de la prole, no sólo no pecaban, sino que no pecaban aunque la hubiesen repudiada antes de la educación o del nacimiento de la prole. Se pone esta conclusión porque pudo ser que, según el permiso de la ley, les era lícito actuar en contra de las cosas que son de derecho natural de los segundos preceptos, como cuando el matrimonio era disuelto después de la educación de la prole, mientras que no era lícito a los hebreos repudiar antes de la educación de la prole, lo cual se opone a los primeros preceptos del derecho natural, como hemos dicho antes. Por lo cual he puesto la conclusión y la pruebo. Toda la razón por la cual a los judíos fue lícito repudiar a la esposa (como hemos dicho en la primera conclusión) ha sido a causa de la ley que lo permitía. Por tanto, será lícito repudiar en el modo en que está expresado por la ley. Ahora bien, en la ley no está establecido un tiempo determinado en el cual es lícito repudiar (o en el cual no es lícito), sin embargo, se dice absolutamente que si la odia, puede repudiarla. Por tanto, puesto que es lícito repudiar a partir de la ley, será lícito en todo tiempo, o bien, si no es lícito en algún tiempo, no será lícito en ninguno. En efecto, en cuanto al permiso de la ley, la razón acerca de un tiempo no es mayor que la razón acerca de otro.

Segundo. Tal permiso acerca del repudio se hizo para evitar un mal mayor, es decir, el uxoricidio. Por tanto, dondequiera que se encuentre la razón misma a causa de la cual fue dada la ley, allí se debe encontrar también el permiso concedido por la ley. Ahora bien, antes de la suficiente y necesaria educación de la prole, se puede encontrar la razón de la ley, es decir, el odio en contra de la mujer y la ocasión para el uxoricidio, como consta.

⁴ Tudeschi Nicolás de, El Panormitano, El Abad, in c. Gaudemus; Covarrubias, in epitome, 2. p. c. 7, 4.

⁵ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), en contra de Juan Arbóreo, li. 16. Theosophiae c. 2.

ergo in tali tempore intelligenda est legis permissio facta. Quare vtens permissione, non peccabit. Sic Abulensis super Matthaem.¹⁰ Dicit enim ibidem in sententia, quod ob id fuit conueniens Hebraeis per legem concedi repudium, quod erat inter Gentes, vt quocumque tempore liceret dimittere vxorem, etiam ante educationem. Dixi vxorem: quia sponsam siue de futuro, siue de praesenti non licebat repudiare,¹¹ cum lex dicebat: Si acceperit homo vxorem, et habuerit eam: sed sponsa non est accepta, nec habita. Et quamuis dimittere ante prolis educationem contra ius naturae primaeuum videatur esse (vt supra dictum est) tamen a Deo authore naturae potuit lege data fieri haec dispensatio.

3. conclusio.¹² Licet toto tempore legis veteris ante Christi aduentum Iudaei repudiantes non peccarent agentes secundum legem: post tamen Euangelij sufficientem notitiam id facientes, mortaliter peccant. Ratio siquidem quare Iudaeis tempore legis veteris licebat, fuit, quia¹³ concessum in lege: ergo vbi lex reuocata est, nullam habet vim in se excusandi: sed per Iesu Christi aduentum lex cessauit, quantum ad omnia quae permissa videbantur propter populi ruditatem, vt constat: quia translato sacerdotio, et legis translatio facta est: ergo iam per legem non excusantur facientes.

Secundo.¹⁴ In tantum licuit Iudaeis vxorem repudiare, in quantum constitit eis de Dei voluntate: sed post legem Euangelicam¹⁵ a Christo datam constitit de voluntate Dei, quod non liceret vxorem repudiare, nisi ob fornicationem (et hoc quantum ad thorum) ergo non licuit repudiare post datam legem Euangelicam. Dixi post promulgationem, quia si contingeret aliquos obseruantes legem Mosaycam modo esse, ad quos nunquam peruenit notitia Euangelij, tales sua lege veteri vtentes: quia nullam aliam habent, repudiantes nullum committerent peccatum, cum ignorantia inuincibilis excusaret ante promulgationem.¹⁶ De causa vero repudij sequitur 4. conclusio.

4. conclusio.¹⁷ Apud Hebraeos repudiare secundum legis permissionem licuit non solum propter foeditatem aliquam vxoris, vt aliqui Talmudistae afirmant, vel propter solam fornicationem: vt asserit quidam ipsorum Hebraeorum doctissimus: sed licuit repudiare vxorem propter quamcumque causam, ex qua odio habebatur vxor, sine aliqua limitatione. Probatum quantum ad istam vltimam partem,¹⁸ ex qua reliquae partes erunt in manifesto. Si essent determinatae causae apud Hebraeos ex quibus liceret repudiare, et non ex omnibus, capio vnam ex illis, ex quibus non liceret repudiare, tunc amplius cresceret odium apud Hebraeos circa vxores proprias: et si non liceret repudiare, occiderent eas:

¹⁰ *In margine:* Abulensis, Matthaem 19. q. 48.

¹¹ *In margine:* Sponsa non erat repudianda.

¹² *In margine:* 3. Conclusio. Nunc repudiando Iudaei peccant.

¹³ *In margine:* 1. Ratio. Ad Hebraeos 7; S. Thomas, 1. 2. q. 103. arti. 3. et 4.

¹⁴ *In margine:* 2. Ratio.

¹⁵ *In margine:* Matthaem 5. et 19.

¹⁶ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 90. ar. 4.

¹⁷ *In margine:* Conclusio 4.

¹⁸ *In margine:* 1. Ratio vltimae partis conclusionis.

Por tanto, el permiso concedido por la ley debe ser entendido en tal tiempo. Por lo cual, el que utiliza el permiso no pecará. Así dice el Abulense.⁶ En efecto, allí mismo en la sentencia, dice que para los hebreos fue conveniente que por ley fuese concedido el repudio porque éste existía entre los gentiles, para que fuese lícito dejar a la esposa en cualquier tiempo, aún antes de la educación. Dije: A la esposa. En efecto, no era lícito repudiar a la desposada ya sea *de futuro*, ya sea *de praesenti*, ya que la ley decía: Si un hombre acepta a una esposa y la tiene. Ahora bien, la desposada no se acepta ni se tiene. Y, aunque parezca que abandonar antes de la educación de la prole se oponga al derecho natural primario (como se dijo antes), de parte de Dios autor de la naturaleza pudo hacerse tal dispensa, una vez dada la ley.

Tercera conclusión. Aunque durante todo el tiempo de la ley antigua, antes de la llegada de Cristo, los judíos que repudiaban no pecaban, dado que actuaban según la ley, sin embargo, después de un suficiente conocimiento del Evangelio, pecan mortalmente aquellos que hacen esto. Por cierto, la razón por la cual a los judíos en el tiempo de la ley antigua era lícito, fue porque les había sido concedido en la ley.⁷ Por tanto, una vez revocada la ley, no tiene en sí ninguna fuerza para disculpar. Ahora bien, con la llegada de Jesucristo la ley cesó en cuanto a todo lo que era considerado como permitido, a causa de la rudeza del pueblo, como consta. En efecto, cambiado el sacerdocio, se hizo también el cambio de la ley. Por tanto, los que actúan así, ya no son disculpados por la ley.

Segundo. En tanto fue lícito a los judíos repudiar a la esposa, en cuanto les constó acerca de la voluntad de Dios. Ahora bien, después de la ley evangélica dada por Cristo,⁸ acerca de la voluntad de Dios constó que no era lícito repudiar a la esposa, sino por causa de la fornicación (y esto, en cuanto al lecho conyugal). Por tanto, después de la promulgación la ley evangélica, no fue lícito repudiar. He dicho: Después de la promulgación. En efecto, si ocurriese que ahora existiesen algunos que observan la ley mosaica, a los cuales nunca les llegó la noticia del Evangelio, estos mismos que observan su ley antigua, ya que no tienen otra, no cometerían pecado alguno repudiando, ya que la ignorancia invencible los excusaría, antes de la promulgación.⁹ Ahora bien, acerca de la causa del repudio, sigue la cuarta conclusión.

Cuarta conclusión. Entre los hebreos, repudiar según el permiso de la ley fue lícito no solamente a causa de algún pecado de la esposa, como afirman algunos talmudistas, o solamente a causa de la fornicación, como sostiene algún erudito entre los mismos hebreos, sino que fue lícito repudiar a la esposa a causa de cualquier razón por la cual la esposa era odiada, sin limitación alguna. Se prueba en cuanto a esta última parte, a partir de la cual serán aclaradas las demás partes. Si entre los hebreos las causas por las cuales era lícito repudiar fuesen determinadas, y no fuese lícito por todas, tomo una entre aquellas mediante las cuales no era lícito repudiar, entonces entre los hebreos crecería más el odio hacia sus propias esposas y, si no fuese lícito repudiar, las matarían.

⁶ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), *Super Matthaicum* 19. q. 48.

⁷ *Ad Hebraeos* 7; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 103. arti. 3. et 4.

⁸ *Matthaicus* 5 et 19.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. ar. 4.

sed hoc non est dicendum, cum repudium fuerit concessum ad tantum malum vitandum: sequitur ergo, quod omnes illae causae, quae sufficientes erant ad odium vxorum causandum, erant causae sufficientes ad repudium: et cum istae causae infinitae possent esse, sequitur¹⁹ non esse causam aliquam limitatam, sed ex quacumque licebat. Hanc sententiam tenet Chrysostomus²⁰ et alij. Alioqui non obuiaretur vxoricidio, quod timebatur, si non liceret Iudaeis ex quacumque causa, qua odium vxorum causabatur, vxores repudiare.

Repudium licere nos affirmamus,²¹ quia a Deo per legem permissum est: ergo ob illud licebit, ob quod concessum constat ex lege: sed ex lege constat, propter odium vxorum: ergo quomodocumque, et quacumque ex causa oriatur odium vxoris, ex tali licebit repudiare:²² at infinitae sunt causae etiam leuissimae, ex quibus odium insurgere potest, ergo non est causa determinata, ex qua solum liceret Iudaeis repudiare. Et probatur assumptum. Dicitur ibi in lege. Si acceperit homo vxorem, et habuerit eam, et non inuenerit gratiam ante oculos eius, dimittat: sed non inuenire gratiam, contingere potest ex infinitis causis: ergo cum ex quacumque causa non inueniat gratiam, licebit repudiare. Et Malachias 2. Custodite spiritum vestrum: Vxorem adolescentiae tuae noli despiciere. Cum odio habueris, dimitte.²³

Ex istis habetur clare,²⁴ quod quomodocumque vir, vxorem odio haberet, poterat repudiare. Et ad vxoricidium vitandum, quod insurgere poterat ex odio, concessum est repudium. Et apparet quomodo doctores contrarium asserentes, non loquuntur conformiter ad legem. Nam in lege, solum ponitur pro causa repudij, odium vxorum: nec exprimitur ex qua causa odium debeat provenire.

5. conclusio.²⁵ Licet ita sit verum, quod Iudaei ante Christi aduentum ex qualicumque causa etiam leui, poterant repudiare vxores et repudiando non peccabant, tamen si ex leui causa, et irrationabili mouerentur ad repudium, non excusabantur a peccato in tali motione. Volo dicere, quod licet ita verum sit quod diximus, quod ex quacumque causa liceret etiam leui, repudiare, et repudiando non peccarent. Tamen oportebat quod Hebraeus ex rationabili causa moueretur ad odium, et non ex leui. Quod si ex leui, peccaret quidem: non in repudiando, sed quia iniuste motus est ad odium. Et probatur.²⁶ Quicumque male agit, peccat: sed Hebraeus ex leui causa, vel irrationabili causa motus ad odium vxoris male agebat: ergo peccabat. Et quod male ageret, constat: quia non secundum rectam rationem agit. Qui enim poenam infligere vult, quae culpam superat, non agit secundum rationem:

¹⁹ *In margine:* Haec contra supplementum d. 33. q. 2. art. 3.

²⁰ *In margine:* Chrysostomus.

²¹ *In margine:* Ratio 2.

²² *In margine:* Deuteronomium 24.

²³ *In margine:* Malachias.

²⁴ *In margine:* Corollarium; Contra supplementum d. 33. art. 3; Echius, De sacramentis, homilia 76.

²⁵ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁶ *In margine:* Ratio.

Sin embargo, esto no se debe decir, ya que el repudio había sido concedido para evitar un mal tan grande. Luego se sigue que todas aquellas causas que eran suficientes para causar el odio contra las esposas, eran causas suficientes para el repudio. Y, dado que estas causas podrían ser infinitas, se sigue que no había alguna causa determinada, sino que era lícito por cualquiera.¹⁰ Sostienen esta sentencia Juan Crisóstomo y otros. De lo contrario no se evitaría el uxoricidio que se temía, si a los judíos no fuese lícito repudiar por cualquier razón por la cual era causado el odio contra las esposas.

Nosotros afirmamos que es lícito el repudio, ya que está permitido por Dios mediante la ley. Luego será lícito por aquello por lo cual consta que fue concedido de parte de la ley. Ahora bien, de parte de la ley consta que fue concedido a causa del odio contra las esposas. Por tanto, de cualquier manera y por cualquier causa nazca el odio contra la esposa, a partir de tal causa será lícito repudiar.¹¹ Ahora bien, infinitas son las causas, inclusive muy leves, a partir de las cuales puede nacer el odio. Luego no hay una causa determinada, a partir de la cual únicamente les sería lícito a los judíos repudiar. Y se prueba el asunto. Se dice allí en la ley: *Si un varón toma a una esposa y la tiene, y ya no encuentra gracia en ella, que la dimita.* Ahora bien, no encontrar gracia puede ocurrir por infinitas razones. Por tanto, dado que por una causa cualquiera no encuentra gracia, será lícito repudiarla. Y Malaquías (c. 2) dice: *Atiende a tu espíritu. No desprecies a la esposa de tu juventud. Cuando no encuentra gracia en ella, perdónala.*

Y a partir de estas cosas se ve claramente que de cualquier manera que el varón odiaba a la esposa, podía repudiar.¹² Y para evitar el uxoricidio que podía nacer del odio, se concedió el repudio. Además, se ve cómo los doctores que afirman lo contrario no hablan conforme a la ley. En efecto, en la ley solamente se pone como causa del repudio el odio contra las esposas. Tampoco se dice expresamente de qué causa debe nacer el odio.

Quinta conclusión. Aunque sea así verdadero que los judíos, antes de la llegada de Cristo, por cualquier causa, inclusive leve, podían repudiar a las esposas y no pecaban repudiando, sin embargo, si fuesen movidos al repudio por una causa leve e irracional, no quedaban disculpados del pecado en tal moción. Quiero decir que, aunque sea así verdadero aquello que hemos dicho, que por cualquier causa, inclusive leve, sería lícito repudiar y no pecarían repudiando, sin embargo, era necesario que el hebreo fuese movido al odio por una causa razonable, y no por una causa leve. En efecto, si fuese movido por una causa leve, ciertamente no pecaría por repudiar, sino que pecaría por ser movido injustamente al odio. Se prueba. Quienquiera que actúe mal, peca. Ahora bien, un hebreo encendido de odio en contra de la esposa por una causa leve o irracional, actuaba mal. Luego pecaba. Y que actuaba mal, consta porque no actúa según la recta razón. En efecto, quien quiere imponer una pena que rebasa la culpa, no actúa según la razón.

¹⁰ Tomás de Aquino, Supplementum, d. 33. q. 2. art. 3.

¹¹ Deuteronomium 24.

¹² Tomás de Aquino, Supplementum, d. 33. art. 3.

sed Iudaeus ex leui, vel irrationabili causa accensus in odium uxoris, ob quod repudiabat, poenam infligebat uxori superantem culpam: ergo non sequebatur rationem rectam. Et in tali motiuo non excusabatur a peccato, sicut si lege concessum esset, quod quilibet alium odio habens posset eum laedere. Certum est, si lex iusta esset, qui alium odio haberet sine motiuo, sed solum quia ei displicet, laedendo, faceret secundum legem, nec in hoc peccaret: tamen in motiuo, quo irrationabiliter motus est ad odium, peccaret: quia lex ipsa lata innititur in causa rationabili ad odium. Sic in proposito. Deus legislator concedens libellum repudij propter odium uxorum conceptum in animo virorum, ad vitandum vxoricidium, fundatur in odio, concepto ex causa non leui, sed graui, et rationabili: et vbi talis causa leuis, peccatum esset, non propter repudium: quia concessum est, quandocumque est odium, sed esset peccatum, in motiuo ad odium ex causa leui, et irrationabili.

6. conclusio.²⁷ Vltima conclusio de Hebraeis. Licet secundum legem ex quacumque causa, quae odium causabat, licebat viro, uxorem repudiare, tamen nunquam uxori licuit, virum repudiare, quantuncumque odisset eum. Probat ex supra dictis.²⁸ Quod repudium dando quis non peccauerit (vt diximus) fuit ex Dei permissione per legem, ergo tantum fuit permissum, et licitum, quantum in lege fuit expressum: sed in lege solum est concessum, et expressum de viris, vt liceat uxores repudiare, ergo nullo modo extendendum est ad foeminas, cum sit odiosum.

Secunda ratio²⁹ concessionis repudij fuit ad euitandum vxoricidium, quia Iudaei ex duritia sua erant prouisi ad tantum facinus: ergo vbi non tale malum timetur, non videtur concessum repudium: sed non timetur, quod uxores viricidium committant, eo quod semper sint inferiores viris suis, neque possunt aduersus eos praeualere: sequitur quod non liceret foeminis viros repudiare. Nec mirandum aliqua licere viro, et permissa ei, quae non foeminae. Nam concessum fuit viris plures habere foeminas (de quibus infra) attamen nunquam concessum est vni foeminae, plures viros habere. De quo Alexander ab Alexandro, genialium dierum. lib. 4. c. 8.

Praeterea. Si mulieri liceret repudiare virum, sicut viro mulierem, sequeretur inconueniens, quod legislator intendebat vitare propter concessionem repudij. Probat.³⁰ Sequeretur enim vxoricidium, quod legislator vitare volebat. Patet. Si foeminae liceret repudiare virum ex quacumque causa sicut et viro, vir conciperet odium uxoris:

²⁷ *In margine:* 6. Conclusio. Uxori non licebat virum repudiare.

²⁸ *In margine:* 1. Ratio.

²⁹ *In margine:* 2. Ratio. Ioannes Echius, De sacramentis, Homilia 76. Non licuit vxoribus virum repudiare.

³⁰ *In margine:* Ratio 3; S. Thomas, 3. Contra Gentes, c. 123.

Ahora bien, un judío encendido de odio en contra de la esposa a partir de una causa leve o irracional por la cual repudiaba, imponía a la esposa una pena que rebasaba la culpa. Por tanto, no seguía la recta razón. Y, según tal motivo, no estaba disculpado del pecado, como si por la ley fuese concedido que quienquiera que odiase al otro, podría lesionarlo. Esto es cierto, si fuese justa la ley, que aquel que odiaba al otro sin motivo, sino solamente porque no le gustaba, lesionándolo actuaría según la ley ni pecaría por esto. Sin embargo, pecaría por el motivo por el cual fue movido irracionalmente al odio. En efecto, la misma ley promulgada se basa sobre una causa racional para odiar. Así en el caso propuesto. Dios legislador, quien, para evitar el uxoricidio, concede el libelo del repudio por causa del odio concebido en el ánimo de los varones en contra de las esposas, se basa en un odio concebido por una causa no leve, sino grave y razonable. Y así, cuando tal causa es leve, habría un pecado no a causa del repudio, ya que se concede siempre que haya odio; sin embargo, habría un pecado en el motivo para tal odio por una causa leve e irracional.

Sexta conclusión. Última conclusión acerca de los hebreos. Aunque según la ley era lícito al varón repudiar a la esposa por cualquier causa que generaba odio, sin embargo, nunca fue lícito a la esposa repudiar al varón, por mucho que ella lo odiase. Se prueba a partir de las cosas dichas antes. Que dando el repudio alguien no pecaba (como hemos dicho), fue por el permiso de Dios mediante la ley. Por tanto, fue permitido y lícito en tanto en cuanto fue expresado en la ley. Ahora bien, en la ley solamente está concedido y expresado en el caso de los varones, para que les sea lícito repudiar a las esposas. Por tanto, de ninguna manera se debe extender a las mujeres, dado que se trata de algo odioso.

La segunda razón de la concesión del repudio fue para evitar el uxoricidio.¹³ En efecto, por su dureza, los judíos eran propensos a un delito tan grande. Por tanto, donde no se temía tal mal, no parece que se haya concedido el repudio. Ahora bien, no se teme que las mujeres cometan un viricidio, por el hecho de que son siempre inferiores a sus varones y que no pueden prevalecer en contra de ellos. Se sigue que no fue lícito a las mujeres repudiar a sus varones. No hay que sorprendernos si algunas cosas son lícitas y permitidas al varón, y no son lícitas a la mujer. En efecto, se concedió a los varones tener a muchas mujeres (y de esto, más adelante) sin embargo, nunca se concedió a una sola mujer tener a muchos varones. Y de esto habla Alejandro Alessandri en su *Genialium dierum*, libro cuarto, capítulo octavo.

Además, si a la mujer fuese lícito repudiar al varón, como es lícito al varón repudiar a la mujer, se seguiría aquel inconveniente que el legislador trataba de evitar mediante la concesión del repudio. Se prueba.¹⁴ En efecto, se seguiría aquel uxoricidio que el legislador quería evitar. Consta. Si a la mujer fuese lícito repudiar al varón por cualquier causa, así como le es lícito al varón, éste concebiría odio en contra de la esposa.

¹³ Ekhus, De sacramentis, homilia 76.

¹⁴ Tomás de Aquino, 3. Contra Gentes c. 123.

quia se cognosceret despectum ab vxore, si ab ipsa esset repudiatus, et tali odio concepto, cum vir sit potentior foemina, facile occideret eam: sicque non tolleretur periculum; quod per repudium Deus volebat auferre a Iudaeis.

Ex istis³¹ ergo iam liquet, quid de libello repudij dicendum, et quomodo poterant repudiare tempore legis veteris ex quacumque causa, quomodo etiam licet ex leui causa ad odium motus peccaret Iudaeus, non tamen peccabat repudiando: foeminae vero, nunquam licuit virum suum repudiare. * Quamuis iuxta imperatorum iura vt ex Theodosio, et Valentiano apparet in l. consensus C. eodem titulo, foeminis, videtur etiam data facultas viros repudiandi: sed non per legem scriptam antiquam.

³¹ *In margine:* Epilogatio.

ARTÍCULO 10

En efecto, se sentiría despreciado por la esposa, si fuese repudiado por ella. Y, por tal odio concebido, dado que el varón es más fuerte que la mujer, fácilmente la mataría y así no se quitaría el peligro que Dios quería quitar entre los judíos mediante el repudio.

Por tanto, a partir de estas cosas ya es claro lo que se debe decir acerca del libelo del repudio, y cómo podían repudiar en el tiempo de la ley antigua por cualquier causa, y cómo el judío pecaba, aunque movido al odio por una causa leve, pero no pecaba por el hecho de repudiar. En cambio, a la mujer nunca le fue lícito repudiar a su varón, * ¹⁵ aunque, según los derechos de los Emperadores, como consta a partir de Teodosio y Valentiniano (*I. Consensus, C. eodem titulo*),¹⁶ parece que también a las mujeres fue dada la facultad de repudiar a los varones, pero no por la ley antigua escrita.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ C.5.17. 8.

ARTICVLVS XI

An per repudium dissoluebatur matrimonium apud Hebraeos

Dato ita sit, quod repudiare vxorem apud Hebraeos non esset peccatum ex Dei permissione, vtrum per repudium matrimonium dissolueretur, et licitum erat vxori repudiatæ alterum virum accipere, et viro repudiante, alteram vxorem. At quia haec quaestio pendet ex praecedentibus, oportet in memoria retinere quae supra determinauimus, repudium in se (licet contra legem naturae esset) licuisse ex Dei dispensatione: quia non erat de lege naturae stricte, quare vtens tali dispensatione, repudiando non peccaret.¹ His suppositis sit prima conclusio.

Prima conclusio.² Dato libello repudij secundum legis permissionem, dissoluebatur matrimonium primum, legitime contractum. Probatur. Illa tenenda sunt de libello repudij, quae scripta certa fide tenemus: sed in Deuteronomio c. 24.³ habetur, quod matrimonium dissolueretur per repudij libellum, ergo sic tenendum. Nam ibidem dicitur. Cumque egressa alterum maritum duxerit. Ergo maritum alium accipiebat. Si ergo verus erat maritus secundus, solutum erat matrimonium cum primo.

Secundo.⁴ Ibidem habetur, quod mulier repudiata secundo non poterat ad primum virum redire, nec poterat primus vir sibi reconciliare illam quam repudiauerat. Sequitur ergo, quod matrimonium soluebatur per repudium. Alioqui non solum non poterat recipere, sed tenebatur admittere, quia suus erat maritus.

Tertio.⁵ Si per libellum repudij matrimonium non dissolueretur, sequeretur quod tam vir repudians, quam repudiata essent in peccato mortali: sed non est asserendum, quod per legem scandalum eis fuerit positum, ergo tenendum quod dissoluebatur. In quo errauit Tertullianus lib. 4. contra Martionem, qui putauit diuortium et repudium in lege noua, et antiqua assimilari. Nam dissimile est, quia in illa dissoluebatur per repudium, et non in noua. Nisi dicatur diuortium inter illos, qui nullo modo poterant coniungi.

2. conclusio.⁶ Dato libello repudij, tam repudians, quam repudiata licite contrahebant cum alijs, cum quibus verum erat matrimonium, non obstante primo. Probatur ex prima conclusione.⁷ Matrimonium dissoluebatur per libellum repudij,

¹ *In margine:* Supplementum, d. 33. q. 2. artic. 1.

² *In margine:* 1. Conclusio.

³ *In margine:* Deuteronomium c. 24.

⁴ *In margine:* Argumentum 2.

⁵ *In margine:* Ratio 3. Ioannes Echius, De sacramentis, homilia 76; Tertulliani error.

⁶ *In margine:* 2. Conclusio.

⁷ *In margine:* 1. Ratio.

ARTÍCULO 11

Si entre los hebreos se disolvía el matrimonio mediante el repudio ¹

Aunque así sea que por el permiso de Dios no era pecado repudiar a la esposa entre los hebreos, se cuestiona si por el repudio se disolvía el matrimonio y si era lícito a la esposa repudiada tomar a otro marido y, al marido que había repudiado era lícito tomar a otra esposa. Ahora bien, dado que esta cuestión depende de las precedentes, es necesario tener presentes aquellas cosas que hemos afirmado antes, es decir, que el repudio en sí (aunque opuesto a la ley natural) fue lícito por la dispensa de Dios, ya que no era de ley natural en sentido estricto, así que quien usaba tal dispensa, no pecaba repudiando.² Supuestas estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. Una vez dado el libelo de repudio según el permiso de la ley, era disuelto el primer matrimonio legítimamente contraído. Se prueba. Acerca del libelo de repudio se deben sostener aquellas palabras de la escritura que nosotros sostenemos con fe cierta. Ahora bien, en el Deuteronomio (c. 24) se dice que el matrimonio se disolvía mediante el libelo de repudio.³ Por tanto, así se debe sostener. En efecto, allí mismo se dice: *Una vez que salió de la casa, podrá tomar a otro varón*. Por tanto, ella tomaba a otro marido. Pues, si el segundo era verdadero marido, estaba disuelto el matrimonio con el primero.

Segundo. Allí mismo se dice que la mujer repudiada por el segundo no podía regresar con el primer marido, y éste no podía reconciliarse con aquella que había repudiado. Luego se sigue que el matrimonio era disuelto mediante el repudio. De lo contrario, no solamente no podía recibirla, sino que tenía la obligación de admitirla, siendo su marido.

Tercero. Si mediante el libelo del repudio no fuese disuelto el matrimonio, se seguiría que el varón que repudia, así como la repudiada, estarían en pecado mortal.⁴ Ahora bien, no se debe sostener que mediante la ley les fuese puesto un tal obstáculo. Por tanto, se debe sostener que se disolvía. Y en esto erró Tertuliano (libro cuarto, *Contra Marción*) quien dijo que, en la ley nueva y en la ley antigua, divorcio y repudio son cosa similares. En efecto, son diferentes, ya que en la ley antigua el matrimonio se disolvía mediante el repudio, mientras que en la nueva, no. A menos que se llame divorcio entre aquellos que de ningún modo podían estar unidos.

Segunda conclusión. Una vez dado el libelo de repudio, tanto aquél que repudia como la repudiada contraían lícitamente con otros; y, entre éstos, había un verdadero matrimonio, no obstante el primero. Se prueba a partir de la primera conclusión. El matrimonio se disolvía mediante el libelo de repudio.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, Supplementum, d. 33. q. 2. artic. 1.

³ Deuteronomium c. 24.

⁴ Ekhus, De sacramentis, homilia 76.

sed soluto vinculo matrimonij, licitum est cuilibet (non obstante alio impedimento) matrimonialiter alteri coniungi: ergo sequitur quod poterat repudians, siue repudiata, cum alio contrahere.

Secundo. Authoritate Pauli,⁸ mulier soluta a lege viri non est adultera, si sit cum alio viro: sed per repudium vere (vt constat) mulier, soluebatur a lege viri, ergo contrahendo cum alio, non erat adultera, et sic non peccabat.

3. conclusio.⁹ Quamuis repudiata licite contraheret cum alio, post repudium: mortuo secundo, non poterat redire ad primum, etiam primo viro volente eam reducere. Probata manet conclusio, quantum ad primam partem ex iam dictis secunda conclusione. Sed quantum ad secundam partem probatur.¹⁰ Per repudium (vt dictum est) soluebatur vinculum matrimonij: ergo postquam foemina viro alteri nupsit, secundo mortuo, non poterat contrahere, nisi cum nouo consensu, et inter legitimas personas: sed repudians, et repudiata (postquam alium sumpserat) non erant legitimaе personae ad contrahendum, ergo non poterat esse matrimonium. Patet aperte ex scriptura, vbi dicitur, quod repudiata, si cum secundo contraxerit post mortem non poterit ad primum redire: et etiam quod vir non poterit recipere. Sequitur ergo quod erat prohibitum matrimonium inter tales personas. Vnde, dato esset consensus de nouo non tamen esset matrimonium: quia erant illegitimaе personae, vt apparet ex lege: nisi aliquis dicat, quod multa sunt prohibita, quae tamen facta tenent, tamen non constat hoc.

Secundo.¹¹ Haec sunt in lege prohibita, vt reprimeretur ira virorum, repudiare volentium vxores, cognoscendo certo, quod amplius non liceret habere, si cum alio contraherent, et non facile repudiarent. Sed non esset irae repressio, si liceret repudianti reassumere quam repudiauit, postquam alteri nupsit: ergo videtur ex tenore legis, quod non posset sibi reconciliare iam repudiatam.

Quarta conclusio.¹² Repudiata a viro, antequam alium virum sumeret, et vir aliam foeminam: cum nouo consensu poterant rursus contrahere, et esset verum matrimonium. Nam vbi adest consensus inter legitimas personas,¹³ ibi est matrimonium: sed in praesentiarum inter tales esse poterat talis consensus de nouo, ergo poterant contrahere. Quod tales essent personae legitimaе, patet: quia si non essent legitimaе, hoc ex lege constasset, sed ex lege non constat (antequam cum alijs contrahant) esse personas illegitimas. Ibidem enim dicitur: quod postquam foemina alteri viro nupsit, non poterat eo viuente, neque post mortem, priori reconciliari: ergo a contrario: si antequam virum alium recipere voluisset, priori viro, reconciliari posset sine impedimento. Quia ista odiosa sunt, non est necesse ad casus extendere non expressos in lege.

⁸ *In margine:* Ad Rom. 7; 1. Cor. 7; 2. q. 3. c. Euphemium 7. q. 1. c. sicut.

⁹ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁰ *In margine:* 1. Ratio 2. partis.

¹¹ *In margine:* Ratio 2.

¹² *In margine:* 4. Conclusio.

¹³ *In margine:* Supra, 1. Pars, art. 2.

Ahora bien, disuelto el vínculo del matrimonio, es lícito para cualquiera unirse matrimonialmente con otro (si no obsta otro impedimento). Luego se sigue que el que repudia, o la repudiada, podían contraer con otro.

Segundo. Según la autoridad de San Pablo,⁵ la mujer desligada de la ley del varón, no es adúltera si se une con otro varón. Ahora bien, por el repudio (como consta) la mujer era verdaderamente desligada de la ley del varón. Por tanto, contrayendo con otro, no era adúltera; y así no pecaba.

Tercera conclusión. Aunque la repudiada contraía lícitamente con otro después del repudio, al morir el segundo no podía regresar con el primero, aunque el primer varón quisiera volver a casarse con ella. En cuanto a la primera parte, la conclusión queda probada a partir de las cosas ya dichas en la segunda conclusión. Sin embargo, se prueba en cuanto a la segunda parte. Mediante el repudio (como se dijo) se disolvía el vínculo del matrimonio. Por tanto, después de que la mujer se había casado con otro varón, muerto el segundo, podía contraer solamente con un nuevo consentimiento, y entre personas legítimas. Ahora bien, el que repudia y la repudiada (después de haber tomado a otro) no eran personas legítimas para contraer. Por tanto, no podía existir un matrimonio. Consta abiertamente a partir de la Escritura, donde se dice que si la repudiada se casó con un segundo, después de la muerte de éste no podrá regresar con el primero, y el varón no podrá tomarla como esposa. Luego se sigue que estaba prohibido el matrimonio entre tales personas. Y así, aunque hubiese un nuevo consentimiento, no habría matrimonio, ya que eran personas ilegítimas, como consta por la ley. A menos que alguien diga que muchas son las cosas prohibidas, que, sin embargo, una vez hechas, tienen valor. Sin embargo, esto no consta.

Segundo. Estas cosas están prohibidas en la ley para que se reprimiere la ira de los varones que querían repudiar a las esposas, ya que sabían con certeza que ya no sería lícito tenerlas como esposa, si habían contraído con otro; y así no repudiarían fácilmente. Ahora bien, no habría tal represión de la ira, si fuese lícito al repudiante retomar a aquella que repudió, después de que se casó con otro. Por tanto, según el tenor de ley, se ve que no podría reconciliarse con aquella a la cual ya había repudiado.

Cuarta conclusión. La repudiada por el varón, antes de que contrajese con otro varón (y el varón a otra mujer) podían contraer de nuevo con un nuevo consentimiento, y sería un verdadero matrimonio. En efecto, donde hay un consentimiento entre personas legítimas, allí hay matrimonio. Ahora bien, en estos casos, entre éstos podía haber un nuevo consentimiento. Luego podían contraer. Que éstos eran personas legítimas, consta. En efecto, si no fuesen legítimas, esto constaría por la ley. Sin embargo, por la ley no consta que son personas ilegítimas (antes de que contraigan con otros). En efecto, allí mismo se dice que, después de que la mujer contrajo con otro varón, no podía, ni viviendo éste, ni después de la muerte de éste, reconciliarse con el primero. Por tanto, *a contrario sensu*, si antes de tomar a otro varón hubiese querido reconciliarse con el primer varón, podría (si no hay algún impedimento). Dado que estas cosas son odiosas, no es necesario extenderlas a los casos no expresados en la ley.

⁵ Ad Rom 7; 1 Cor 7.

Itaque est verum, quod post repudium concessum, si vir antequam cum alia contraheret, et foemina cum alio viro: vellent simul iungi, possent adueniente nouo consensu. Dixi hoc ob id, quod primus consensus praecedens non sufficeret. Cuius ratio haec est.¹⁴ Per repudium solutum est matrimonium, vt determinauimus: ergo si solutum est, non potest de nouo esse inter duos, nisi sit nouus consensus, cum primus iam nullius valoris sit, sicut si aliquis esset coniugatus, et vxor eius moreretur, post vero resurgeret, antequam vir, aliam sumeret, non posset habere talem vxorem ex consensu praecedenti: nisi de nouo nouus adueniat, quia mortua vxore, solutum est matrimonium: quod si de nouo debet esse matrimonium, oportet de nouo concurrant necessaria ad matrimonium.¹⁵

Quinta conclusio.¹⁶ Licet verum sit quod matrimonium legitime contractum olim in lege veteri, dissolueretur per repudium, tamen post Christi passionem apud Iudaeos,¹⁷ qui seruant adhuc legem veterem, nullo modo dissoluitur. Probat. Ante dissoluebatur, quia lex data erat de repudio ab illo, qui in dissolubilitate matrimonij dispensare potuit: sed post, in lege Euangelica ab eodem Deo reuocata est talis lex, ergo per legem primam, nullo modo dissoluitur per repudium: et per legem nouam declaratur quod manet indissolubile: ergo quantumcumque repudium obseruent Hebraei modo, non dissoluitur matrimonium legitime contractum.

Secundo.¹⁸ Si matrimonium dissolueretur per repudium, sequeretur quod Iudaei conuersi non compellerentur accipere vxorem primam repudiatam tempore infidelitatis, sed compelluntur ad ipsam recipiendam, vt patet c. gaudemus, Extra de diuortijs, ergo signum est, quod per repudium non fuit primum matrimonium dissolutum.

Tertio.¹⁹ Si matrimonium dissolueretur per repudium, sequeretur quod repudiata ducens alium virum non adulteraretur, sed vere adulteratur, licet non possit vir obijcere adulterium: quia eam repudiauit, vt patet ibidem in textu, ergo sequitur quod non dissoluitur matrimonium per repudium post legem euangelicam.

¹⁴ *In margine:* Ratio.

¹⁵ *In margine:* Ad Rom. 7; 1. Cor. 7.

¹⁶ *In margine:* 5. Conclusio.

¹⁷ *In margine:* Si Iudaeus nunc repudiasset, matrimonium non dissolueretur; Matthaeus 5. et 19.

¹⁸ *In margine:* Argumentum 2.

¹⁹ *In margine:* 3. Ratio.

Por tanto, es verdad que, después de que se concedió el repudio, si el varón, antes de contraer con otra (y la mujer con otro varón) quisiesen unirse, podrían, si ocurre un nuevo consentimiento. Dije esto, porque el primer consentimiento que precedió no sería suficiente. Y ésta es la razón de ello: Mediante el repudio está disuelto el matrimonio, como hemos afirmado. Por tanto, si está disuelto, no puede existir de nuevo entre los dos si no ocurre un nuevo consentimiento, dado que el primero ya está sin valor alguno, como si alguien estuviese casado y su mujer se muriese, pero después resurgiese antes de que el varón tomase a otra, no podría tener a esta como esposa a partir del consentimiento precedente, a menos que vuelva a ocurrir un nuevo consentimiento. En efecto, muerta la esposa, el matrimonio está disuelto. Que si debe de haber de nuevo un matrimonio, es necesario que concurren de nuevo las cosas necesarias para el matrimonio.⁶

Quinta conclusión. Aunque sea verdad que, en algún tiempo según la ley antigua, el matrimonio legítimamente contraído se disolvía mediante el repudio; después de la pasión de Cristo, de ninguna manera se disuelve entre los judíos que todavía observan la ley antigua.⁷ Se prueba. Antes se disolvía, dado que la ley del repudio había sido dada por aquel que pudo dispensar acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Ahora bien, después, según la ley evangélica tal ley está revocada por Dios mismo. Por tanto, según la ley antigua, de ninguna manera se disuelve el matrimonio mediante el repudio y, según la ley nueva, se declara que permanece indisoluble. Por tanto, por mucho que ahora los hebreos observen el repudio, el matrimonio legítimamente contraído no se disuelve.

Segundo. Si el matrimonio fuese disuelto por el repudio, se seguiría que los judíos conversos no estarían forzados a recibir a la primera mujer repudiada en el tiempo de la infidelidad. Ahora bien, están forzados a recibir a aquella misma, como consta (*c. Gaudemus, Extra, De diuortijs*).⁸ Por tanto, esto indica que el primer matrimonio no fue disuelto mediante el repudio.

Tercero. Si el matrimonio fuese disuelto por el repudio, se seguiría que no cometería adulterio la repudiada que toma a otro varón. Ahora bien, comete adulterio verdaderamente, aunque el varón no pueda objetarle un adulterio. En efecto, la repudió, como consta allí mismo en el texto. Luego se sigue que, después de la ley evangélica, no se disuelve el matrimonio mediante el repudio.

⁶ Ad Rom 7; 1 Cor 7.

⁷ Matthaesus 5. et 19.

⁸ X. 4.19.8.

ARTICVLVS XII Vtrum apud Gentes fuerit repudium

Declarato repudio, quod erat apud Iudaeos, restat dicere de eo, prout erat apud infideles paganos,¹ tam tempore legis antiquae, quam modo post legem gratiae. De quibus per ordinem disserendo sit prima conclusio.

1. conclusio.² In infidelibus paganis ab initio videtur fuisse in vsu vxorem repudiare. Patet, quia constat, vt supra probauimus, et non est scriptum alicubi contrarium, ergo videtur quod semper fuerit in vsu.

Secundo. Populo Israelitico statim lege data concessum est repudiare, ne grauarentur nimis inseparabilitatem matrimonij obseruando, quam gentes non obseruabant, sequitur ergo, quod apud gentes fuit repudium in vsu ante legem datam populo Israelitico. Vide Michaellem de Medina in suo de coelibatu lib. quinto c. 89.

2. conclusio.³ Gentiles vxores repudiantes secundum consuetudinem suam ante Christi aduentum, nullo modo peccabant. Si peccassent, maxime, quia facerent contra ius naturae matrimonium dissoluendo, quod est indissolubile, sed non propter hoc, quia cum hoc ius naturae non sit de primis principijs iuris naturae, non est per se notum, sed est de secundis praeceptis iuris naturae, quae sunt velut conclusiones, quae inferuntur ex primis principijs, scilicet, ex decalogi praeceptis, ergo non de se habet vim obligandi, vsque dum fiat notum, sed non fit notum, nisi sit constitutum aliqua lege humana vel diuina, vel consuetudine ab omnibus recepta, ergo vbi non fuerit lex, nec consuetudo, non obligabit. At apud gentes nulla fuit lex positua, prohibens repudium, nulla fuit lex diuina in tota lege veteri, imo fuit concedens vt dictum est. Item. Nulla fuit consuetudo vniuersalis apud gentes non repudiandi, ergo nullo modo ius naturae obligabat: quare in nullo peccabant contra facientes. Probo assumptum, scilicet, quod necesse sit illa quae sunt iuris naturae secundo modo lege aliqua firmari, vel consuetudine, ad hoc quod obligent. Cicero 2. rethoricorum ait.⁴ Res a natura profectas, et a consuetudine approbatas, legum virtus, et religio sanxit, id est, firmavit.

¹ *In margine:* Seneca, de remedijs fortuitorum casuum.; Plutarchus, in probl. c. 13.

² *In margine:* 1. Conclusio. Ludo. Celius, li. 15. lect. c. 16.; Gelius li. 4. ca. 3. et 17. c. 21.; Valerius li. 6 ca. 3.

³ *In margine:* 2. Conclusio. Gentiles repudiando non peccabant. Abulensis, Matthaeus 19. q. 30. ad 3.

⁴ *In margine:* Cicero.

ARTÍCULO 12

Si entre los gentiles existió el repudio ¹

Después de haber tratado del repudio que se observaba entre los judíos, nos falta hablar del mismo en cuanto que se observaba entre los infieles paganos,² sea en el tiempo de la ley antigua, sea ahora, después de la ley de la gracia. Y, discutiendo ordenadamente acerca de estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión.³ Parece que, desde los comienzos, entre los infieles paganos se acostumbró repudiar a la esposa. Consta. En efecto, como hemos probado antes, consta y en ningún lugar está escrito lo contrario. Luego parece que siempre estuvo en uso.

Segundo. Tan pronto como se dio la ley al pueblo de Israel, se le concedió el repudio para que no fuesen demasiado gravados observando la inseparabilidad del matrimonio que los gentiles no observaban. Luego se sigue que entre los gentiles el repudio estuvo en uso antes de la ley dada al pueblo de Israel. Véase a Miguel de Medina en su *De coelibatu*, libro quinto, capítulo 89.

Segunda conclusión.⁴ Los gentiles que antes de la llegada de Cristo repudiaban a las esposas según su costumbre, de ninguna manera pecaban. Si hubiesen pecado, sería sobre todo porque actuaban en contra del derecho natural, disolviendo el matrimonio que es indisoluble. Ahora bien, no es a causa de esto. En efecto, dado que este derecho natural no es de los primeros principios del derecho natural, no es evidente por sí mismo, pero es de los segundos preceptos del derecho natural que son como conclusiones que se deducen de los primeros principios, esto es, de los preceptos del decálogo. Luego este derecho natural no tiene de por sí la fuerza de obligar, hasta que llegue a ser conocido. Ahora bien, no llega a ser conocido, si no está constituido por alguna ley humana o divina, o por una costumbre aceptada por todos. Por tanto, si no hubo una ley ni una costumbre, no obligará. Ahora bien, entre los gentiles no hubo ley positiva alguna ni hubo ley divina alguna en todo el antiguo testamento que prohibía el repudio. Inclusive, hubo una ley que lo concedía, como se dijo. Asimismo, entre los gentiles no hubo una costumbre general de no repudiar. Por tanto, este derecho natural de ninguna manera obligaba; por lo cual, aquellos que actuaban en contra, de ninguna manera pecaban. Pruebo el asunto, es decir, que es necesario que aquellas cosas que son de derecho natural del segundo modo estén confirmadas por alguna ley o por alguna costumbre, para que obliguen. Cicerón (2. *Rethoricorum*) dice: La fuerza de las leyes y la religión sancionó (es decir, confirmó) las cosas hechas por la naturaleza y aprobadas por la costumbre.

¹ Véase índice onomástico.

² Séneca, Liber de remedijs fortuitorum casuum.

³ Plutarco, In problematibus, c. 13; Celius, li. 15. lect. c. 16. Gelius, li. ca. 3. et 17. c. 21; Valerius, li. 6. ca. 3.

⁴ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Super Matthaicum, 19. q. 30. ad 3.

Ex istis verbis Sanctus Thomas probat,⁵ illa quae sunt de iure naturae secundo modo non habere vim obligandi, vsque dum fuerint firmata lege positua, vel Diuina, vel consuetudine. Cum enim non sint per se nota, est locus varie opinandi circa similia. Notanda est sententia ad soluenda multa dubia in hac materia, et in alijs.⁶ Nam non sufficit aliquid esse de iure naturae, si illud non sit per se notum, vel sit firmatum lege, vel consuetudine. * Vocantur de iure naturae secundo modo conclusiones, quae eliciuntur ex decalogo, vt supra diximus articulo septimo et octauo.

Ex quo manifeste sequitur,⁷ quod consuetudo potest praeualere, et derogare illa quae sunt de iure naturae secundo modo, licet non possit aliquid contra illa quae sunt de iure naturae primaeuo.

Secundo probatur.⁸ Si Gentiles ante Christi aduentum peccassent repudiando, debebat eis aliquo modo constare, sed nullo modo poterat eis constare: ergo non peccabant. Probat: quia non constabat lege scripta eis data, cum nulla eis data sit: nec per illam quae Iudaeis, in qua repudium permittebatur: nec ex lumine naturali: quia non erat hoc per se notum.

3. conclusio.⁹ Gentiles ante Christi aduentum vxores post prolem educatam repudiantes non solum non peccabant, sed etiam si repudiarent ante prolis educationem, est probabile eos a peccato immunes esse. Probat quantum ad secundam partem, quam probabiliter credo veram.¹⁰ Supra nos diximus id concessum fuisse, seu permissum Iudaeis, quia erat in vsu apud Gentiles: ergo videtur, quia illud quod per libellum repudij Deus concessit Hebraeis, ante erat apud Gentiles, sed Iudaeis concessum, vel permissum est a Deo, vt repudiare possent etiam ante prolis educationem, vt manifestum fecimus, ergo ante erat in vsu apud Gentiles, at id quod licuit absque peccato Iudaeis facere, data lege, etiam licuit Gentilibus per suam consuetudinem.

Secundo.¹¹ Si ante prolis educationem (supposito esset in vsu repudiare apud gentiles) esset peccatum, esset quia id videtur esse contra illa quae sunt de iure naturae primaeuo, quae sunt per se nota, quia contra bonum prolis illud est directe: sed non propter hoc erat peccatum. Probat.¹² Ad hoc quod illud sit de primis principijs iuris naturae, oportet sit per se notum, et si per se notum, apud omnes esset idem:

⁵ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 94. ar. 2.

⁶ *In margine:* S. Thomas, vbi supra art. 4.

⁷ *In margine:* Corollaria. S. Thomas, vbi supra, art. 5.

⁸ *In margine:* 2. Ratio conclusionis.

⁹ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁰ *In margine:* 1. Ratio 2. p. supra, ar. 9.

¹¹ *In margine:* Ratio 2.

¹² *In margine:* Nota.

A partir de estas palabras Santo Tomás prueba que aquellas cosas que son de derecho natural del segundo modo no tienen fuerza de obligar hasta que no hayan sido confirmadas por la ley positiva, o por la divina, o por la costumbre.⁵ En efecto, dado que no son evidentes por sí mismas, se puede opinar variadamente acerca de tales cosas. Hay que notar tal afirmación para solucionar muchas dudas en esta y en otras materias.⁶ En efecto, no es suficiente que algo sea de derecho natural, si esto no es evidente por sí mismo, o confirmado por la ley o por la costumbre. *⁷ Se dicen de derecho natural en el segundo modo las conclusiones que son deducidas del decálogo, como hemos dicho antes (artículo séptimo y octavo).

De allí se sigue claramente que la costumbre puede prevalecer y puede derogar aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo, aunque no pueda hacer algo en contra de aquellas cosas que son de derecho natural primario.⁸

Se prueba en segundo lugar. Si los gentiles antes de la llegada de Cristo hubiesen pecado repudiando, esto debía constarles de alguna manera. Ahora bien, de ninguna manera podía constarles. Luego no pecaban. Se prueba. En efecto, no les constaba por una ley escrita dada a ellos, ya que ninguna ley les fue dada; ni por aquella ley que fue dada a los judíos en la cual se permitía el repudio; ni les constaba por la luz natural de la inteligencia, ya que aquello no era evidente por sí mismo.

Tercera conclusión. Antes de la llegada de Cristo los gentiles que repudiaban a las esposas después de educada la prole, no solamente no pecaban, sino, aunque repudiasen antes de la educación de la prole, es probable que fuesen inmunes de pecado. Se prueba en cuanto a la segunda parte, que considero verdadera de manera probable. Antes dijimos que esto fue concedido o permitido a los judíos, dado que estaba en uso entre los gentiles. Luego parece que aquello que Dios concedió a los hebreos mediante el libelo de repudio, existía antes entre los gentiles. Ahora bien, a los judíos fue concedido o permitido de parte de Dios que pudiesen repudiar inclusive antes de la educación de la prole, como hemos aclarado. Luego estaba en uso desde antes entre los gentiles. Ahora bien, aquello que a los judíos fue lícito sin pecado por la ley otorgada, a los gentiles fue lícito por su costumbre.

Segundo. Si fuese pecado desde antes de la educación de la prole (suponiendo que entre los gentiles fuese en uso el repudio) sería porque parece que esto se opone a aquellas cosas que son de derecho natural primario, que son evidentes por sí mismas. En efecto, aquello se opone directamente al bien de la prole. Sin embargo, no a causa de esto era pecado. Se prueba. Para que aquello sea de los primeros principios del derecho natural, es necesario que sea evidente por sí mismo; además, si es evidente por sí mismo, sería lo mismo entre todos.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. art. 2.

⁶ Tomás de Aquino, *vbi supra*, art. 4.

⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁸ Tomás de Aquino, *vbi supra*, art. 5.

sed quod sit malum repudiare ante educationem perfectam prolis, non est per se notum: quia non idem apud omnes: siquidem potest dari aliqua natio tam barbara, in qua non sit prolis educatio perfecta, sed statim post quam filius potest cibum sumere per se, reliquitur suo arbitrio, quae inuenta videtur in nouo orbe, vbi vix erat filiorum instructio.¹³ Item. Haec perfecta instructio, praesupponit aliam vitam in ordine ad quam fieri debet, sed apud Gentiles barbaros quam plurimos non erat alterius vitae cognitio: ergo nec per se nota necessaria instructio.

Item. Instructio filiorum requirit plenum dominium parentum supra filios; sed potest esse aliqua tam aliena a virtute gens barbara, vt seruiliter viuens sub tyranno, filiorum nullum habeat dominium, nec curam aliquam, quamprimum per se cibum possunt capere, vt experientia cognouimus: ergo talibus potest esse incognitum hoc ius naturae quod sit necessarium manere in vnum parentes, vsque ad perfectam prolis educationem: quae (vt in plurimum) non completur vsque ad vigesimum annum. Quod si potest esse incognitum, non erit contra ius naturae primaeuum per se notum, repudiare ante hanc perfectam prolis educationem. Quare probabiliter videtur tales ante tempus hoc repudiantes, secundum suam consuetudinem, non peccasse.¹⁴ Nam dato supra dixerimus, quod manere simul virum, et foeminam vsque ad perfectam prolis educationem, sit de iure naturae de primis principijs, intelligo id verum esse apud Gentes politicas, et non apud Gentes ignorantissimas, quae nil aliud fere habent, quam nasci, et mori. Sed ita verum est id esse apud Gentes vtentes ratione, quae aliam vitam spectant, et tenent, et ad ipsam educant prolem, et dirigunt. Si tamen aliquis sit, cui ista sententia displiceat, non contradico. Si clarius contrarium probet, assensum praebeo libenter. * Et quidem illa quae sunt de iure naturae primaeuo gradus habent: et quaedam sunt alijs notiora, et priora: vt in speculatiuis vnum est primum, scilicet, de quolibet est, vel non est.¹⁵ Alia itidem sunt principia sub isto primo: sic in practicis, et agibilibus est primum hoc: quod tibi non vis, alteri ne facias: et ipsa prima praecepta decalogi sunt sub isto primo: imo deriuantur ab eo. Itaque sicut in speculabilibus ab vno principio primo, et noto deriuantur alia principia in agibilibus ab vno notiori minus nota emanant.

4. conclusio.¹⁶ Gentiles ante Christi aduentum vxores repudiantes, quocumque tempore, et quacumque ex causa, quantumcumque leui, si id erat in consuetudine apud eos, nullo modo peccabant. Probatur.¹⁷ Lex naturalis de inseparabilitate matrimonij non obligat, nisi fuerit firmata aliqua lege vel consuetudine:

¹³ *In margine:* Inuenta est natio apud quam proles instructio non multum attinet.

¹⁴ *In margine:* Nota. Concordia dictorum.

¹⁵ *In margine:* Aristoteles, 4. Met. tex. com. 9.; Matthaeus 9.

¹⁶ *In margine:* 4. Conclusio.

¹⁷ *In margine:* Ratio.

Ahora bien, que sea malo repudiar antes de la educación completa de la prole, no es evidente por sí mismo. En efecto, no es lo mismo entre todos, puesto que puede existir alguna nación tan bárbara en la cual no hay educación, sino que, inmediatamente después de que el hijo puede alimentarse por sí solo, es abandonado a su suerte. Y parece que tal nación se encontró en el Nuevo Mundo, donde apenas había una instrucción de los hijos. Asimismo. Esta instrucción completa presupone alguna otra vida en orden a la cual debe ser impartida. Ahora bien, entre la mayoría de los bárbaros gentiles no había tal conocimiento de alguna otra vida. Luego tampoco era evidente por sí misma la instrucción necesaria.

Asimismo, la instrucción de los hijos requiere la plena potestad de los padres sobre los hijos. Ahora bien, puede existir alguna gente bárbara tan ajena a la fuerza moral, que, viviendo servilmente bajo de un tirano, no tenga potestad alguna sobre los hijos ni cuidado alguno desde el momento en que ya pueden alimentarse por sí mismos, como hemos conocido por experiencia. Por tanto, estas gentes pueden ignorar este derecho natural, es decir, que es necesario que los padres permanezcan unidos hasta la completa educación de la prole que (normalmente) no se cumple hasta el vigésimo año. Ahora bien, si puede ser ignorado, repudiar antes de esta completa educación de la prole no se opondrá al derecho natural primario evidente por sí mismo. Por tanto, parece probable que estos que según su costumbre repudiaban antes de este tiempo, no pecaban. En efecto, aunque antes dijimos que es de derecho natural de los primeros principios que el varón y la mujer permanezcan unidos hasta la completa educación de la prole, yo entiendo que esto es verdadero entre gentes civilizadas, y no entre gentes muy ignorantes que casi no conocen otra cosa que nacer y morir. Sin embargo, es verdad que aquello ocurre entre las gentes que usan la razón, que esperan y creen en la otra vida y que educan y orientan a la prole hacia ella. Sin embargo, si existe alguien a quien no le gusta esta sentencia, no lo contradigo. Si éste prueba más claramente lo contrario, yo doy con gusto mi aprobación. *⁹ Y por cierto, aquellas cosas que son de derecho natural primario tienen grados, y algunas son más evidentes y más importantes que otras. Como en las cosas especulativas hay un primer principio, es decir: *Algo es, o no es* y, del mismo modo, hay otros principios derivados de este primero,¹⁰ así en las cosas prácticas y operativas hay un primer principio: *Aquello que no quieres para ti, no lo hagas a otro*; y los mismos primeros principios del decálogo son derivados de este primero; inclusive se deducen de él.¹¹ Por tanto, así como en las cosas especulativas de un único principio primero y evidente se derivan otros principios, en las cosas operativas de un principio más evidente emanan principios menos evidentes.

Cuarta conclusión. Antes de la llegada de Cristo, los gentiles que repudiaban a las esposas en cualquier tiempo y por cualquier causa, inclusive leve, de ninguna manera pecaban, si esta era la costumbre entre ellos. Se prueba. La ley natural de la inseparabilidad del matrimonio no obliga si no ha sido confirmada por alguna ley o costumbre.

⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁰ Aristóteles, 4. Met. tex. com. 9.

¹¹ Matthaeus 9.

sed quod non liceret infidelibus Gentilibus omni tempore, et ex qualibet causa repudiare vxores, non fuit lege Diuina, neque humana firmatum, neque consuetudine (quia pono consuetum sic esse omni tempore repudiare) ergo nullo iure obligantur, vnde facientes non peccabant.

Verum est tamen differentiam esse inter Gentilem, et Hebraeum, quia Hebraeus ex leui repudians, peccabat, vt in praecedenti articulo probatum est, sed Gentilis non, si haberet hoc eorum consuetudo, quae sicut propter eam non erat peccatum repudiare, neque erat ex leui causa facere, si modo consuetudo esset. Et quod fuerit aliquando in vsu apud gentiles ex leui causa repudiare, Alexander ab Alexandro¹⁸ lib. 4. Genialium dierum c. 8. Hebraeus tamen, qui Dei habebat cognitionem, astringebatur ad hoc, vt ex graui causa moueretur ad repudiandum.

5. conclusio.¹⁹ Gentiles ante aduentum Christi vxores legitimas repudiantes, non solum non peccabant, sed etiam si foeminae viros suos repudiarent, quod non est concessum Iudaeis. Probatur²⁰ ex supra dictis, quia hoc ius naturae indissolubilitatis non habet vim obligandi, nisi fuerit firmatum lege, vel consuetudine, sed non fuit apud infideles gentiles lex data, quae eos obligaret in qua prohiberet foeminae, virum repudiare, neque fuit consuetudo aliqua, quae haberet vim legis, imo credimus consuetudinem fuisse tam ex parte viri, quam ex parte foeminae ex aequo repudiandi adinuicem, vt constat experientia apud neophytos noui orbis tempore infidelitatis, ergo sequitur quod poterat foemina similiter et virum repudiare. Dixi, non fuisse lege prohibitum Gentilibus; quia dato lex fuerit data Iudaeis, vt vir posset repudiare, et non foemina propter causas supra dictas, tamen lex non fuit data infidelibus Gentilibus, neque ad eos directa, neque eis denunciata, neque in aliquo eos obligabat, nisi solum in illa quae naturalia sunt de primis principijs, qualia decalogi praecepta.²¹ Sequitur ergo, quod poterat foemina, sicut et vir, repudiare apud gentiles, et omni tempore, et ex quacumque causa, ex qua vir: quia ex consuetudine, pares erant quantum ad hoc. Haec dicta sint, quamuis de Romulo dicatur, quod legem tulerit, vt vir posset vxorem relinquere, sed vxor non virum: vt autor est Textor²² in sua officina, prima parte. Non obstat tamen, sed potius confirmatur: quia videtur consuetum fuisse et viro, et vxori, diuertere, sed Romulus voluit id attemperare: et leges hoc sonant Theodosij et Valentiani, vt supra dictum est.

Sexta conclusio.²³ Non solum repudium apud gentiles erat sine peccato ex parte viri, vel ex parte foeminae, post matrimonium consummatum, sicut concessum est Hebraeis,

¹⁸ *In margine:* Alexander ab Alexandro.

¹⁹ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁰ *In margine:* Ratio.

²¹ *In margine:* S. Theol., 1. 2. q. 94. a. 4.

²² *In margine:* Textor.

²³ *In margine:* 6. Conclusio.

Ahora bien, que a los infieles gentiles no fuese lícito repudiar a las esposas en cualquier tiempo y por cualquier causa, no fue confirmado por la ley divina ni por la humana ni por una costumbre (en efecto, supongo que en cualquier tiempo les fue habitual repudiar). Luego no estaban obligados por ningún derecho. Por tanto, actuando así, no pecaban.

Ahora bien, es verdad que hay diferencia entre un gentil y un hebreo. En efecto, pecaba el hebreo que repudiaba por una causa leve (como se probó en el artículo precedente), mientras que el gentil no pecaba si su costumbre era esta, así que, como a causa de la costumbre no era pecado repudiar, tampoco era pecado actuar por una causa leve, si ahora fuese la costumbre. Y que alguna vez entre los gentiles estuvo en uso el repudio por una causa leve, véase a Alejandro Alessandri (*lib. 4. Genialium dierum, c. 8*). Sin embargo, el hebreo que tenía el conocimiento de la ley de Dios, estaba obligado a que fuese movido por una causa grave para repudiar.

Quinta conclusión. Antes de la llegada de Cristo, no solamente no pecaban los gentiles que repudiaban a las legítimas esposas, sino que tampoco pecaban las mujeres cuando repudiaban a sus varones. Y esto no estaba concedido a los judíos. Se prueba a partir de las cosas dichas antes. En efecto, este derecho natural de la indisolubilidad no tiene la fuerza de obligar, a menos que haya sido confirmado por una ley o por una costumbre. Ahora bien, entre los infieles gentiles no se había proclamado ninguna ley que los obligase, en la cual se prohibiese a la mujer de repudiar al varón, ni hubo costumbre alguna que tuviese la fuerza de ley. Inclusive, creemos que tanto de parte del varón como de parte de la mujer, hubo la costumbre de repudiarse recíprocamente por igual, como consta por la experiencia entre los neófitos en el tiempo de la infidelidad. Luego se sigue que del mismo modo la mujer podía repudiar al varón. He dicho que a los gentiles no estuvo prohibido por ninguna ley. En efecto, aunque a los judíos se había dado una ley para que el varón (y no la mujer) pudiese repudiar a causa de las razones antes enunciadas, sin embargo, a los infieles gentiles no fue dada tal ley, ni fue dirigida a ellos, ni fue proclamada para ellos, ni los obligaba en algo, sino solamente en cuanto a los primeros principios del derecho natural, como son los preceptos del decálogo.¹² Luego se sigue que entre los gentiles, la mujer (igual que el hombre) podía repudiar en cualquier tiempo y por cualquier causa por la cual el varón podía repudiar. En efecto, por la costumbre eran iguales en cuanto a esto. Hemos dicho estas cosas, aunque se dice que Rómulo editó una ley para que el varón pudiese abandonar a la mujer, pero no la mujer al hombre, como dice Textor (Juan Tixier de Ravisi) en la primera parte de su *Oficina Textoria*. Sin embargo, no obsta, más bien se confirma, ya que parece que fuese habitual que el varón y la mujer se separasen, sin embargo, Rómulo quiso moderar esto. Y de esto tratan las leyes de Teodosio y de Valentiniano, como se dijo antes.

Sexta conclusión. Entre los gentiles, el repudio después del matrimonio consumado no solamente ocurría sin pecado de parte del varón o de parte de la mujer, como se concedió a los hebreos,

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94. art. 4.

sed etiam erat licitum post sponsalia, siue de futuro, siue de praesenti, etiam ante consummationem. Probat²⁴. Licitum erat repudium (vt supra dictum est) post consummationem matrimonij, ergo a fortiori etiam licitum fuit ante consummationem: quia si maius vinculum dissoluebatur absque peccato, a fortiori, et minus poterat dissolui. Et tandem patet quia consuetudo apud tales gentiles id facit rectum, sed sic consuetum erat, vt apud noui orbis incolae (experientia teste) didicimus. Et constitutum videtur per leges gentium, digest. de repudijs et diuortijs l. Diuortium.

7. conclusio.²⁵ Licet ita verum sit, sicut diximus in 3. et 4. conclusione licitum fuisse apud gentiles repudium quacumque ex causa, hoc tamen non obstante, apud gentiles, qui legibus humanis scriptis gubernabantur, non licebat ex quacumque causa repudiare, sed solum ex illis in lege scriptis. Probat²⁶. quia tota ratio quare nos diximus repudium licere apud eos, est: quia non erat ius illud naturae de inseparabilitate matrimonij firmatum aliqua lege, aut consuetudine, et sic non habebat vim obligandi. Ergo si aliqua esset gentilium natio, quae leges haberet humanas de repudio disponentes, illis non liceret aliud, quam quod lege sancitum est: sequitur ergo, quod vbi leges scriptae sunt, obseruari debent, et solum licebit repudium ex illis causis in lege expressis, vt c. de repudijs l. Consensu, dicitur de viro.²⁷ Neque licebit ei, id est, viro sine causis designatis, propriam repudiare iugalem. Neque villo modo expellat, nisi adulteram, vel veneficam, aut homicidam, aut plagiariam, aut sepulchrorum violatricem, vel dissolutricem, sacris aedibus aliquid subtrahentem, aut latronum fautricem, aut extraneorum virorum viro suo ignorante, vel nolente, conuiuia appetentem, aut ipso inuito sine iusta et probabili causa foris pernoctantem, theatralibus, vel arenarum spectaculis in ipsis locis, in quibus haec assolent celebrari, viro prohibente gaudentem, sibi veneno, aut gladio, aut alio simili modo insidiantem, aliquid machinantibus se consciam, seu falsitatis, seu criminum immiscentem inuenerit aut manus audaces sibi probauerit ingerentem, tunc necessariam ei permittimus facultatem discedendi, et causas dissidij legibus comprobare, id est, in iudicio.

Si autem mulier velit repudiare virum ponuntur causae in eadem lege.²⁸ Si qua igitur maritum suum adulterum, vel homicidam vel veneficum, vel contra nostrum imperium molientem, vel falsitatis crimine condemnatum inuenerit, si sepulchrorum dissolutorem, si sacris aedibus aliquid subtrahentem, latronem, uel latronum susceptorem, abactorem, siue furem pecorum, aut plagiarium, cum impudicis mulieribus coeuntem

²⁴ *In margine:* Ratio.

²⁵ *In margine:* 7. Conclusio.

²⁶ *In margine:* Ratio.

²⁷ *In margine:* Causae ex quibus concedebatur repudium viro.

²⁸ *In margine:* Causae ob quas mulier virum poterat repudiare.

sino que también era lícito después de los esponsales, sea de futuro sea de presente, inclusive antes de la consumación. Se prueba. Como se dijo antes, el repudio era lícito después de la consumación del matrimonio. Por tanto, *a fortiori*, fue lícito también antes de la consumación. En efecto, si un vínculo mayor era disuelto sin pecado, *a fortiori* también podía ser disuelto un vínculo menor. En fin, consta. En efecto, la costumbre entre tales gentiles hace que esto sea correcto. Ahora bien, esto era tan habitual, que lo hemos aprendido entre los habitantes del Nuevo Mundo (según el testimonio de la experiencia). Y parece que fue constituido mediante las leyes de gentes (*Digestum, De diuortijs et repudijs, l. Diuortium*).¹³

Séptima conclusión. Aunque sea verdad (como hemos dicho en la cuarta y en la quinta conclusión) que entre los gentiles fue lícito el repudio por cualquier causa, sin embargo, no obstante esto, entre aquellos gentiles que eran gobernados por leyes civiles escritas, no era lícito repudiar por cualquier causa, sino solamente a partir de las causas escritas en la ley. Se prueba. En efecto, toda la razón por la cual hemos dicho que el repudio era lícito entre ellos, es porque aquel derecho natural de la inseparabilidad del matrimonio no estaba confirmado por ninguna ley o costumbre, y así no tenía la fuerza de obligar. Por tanto, si existiese alguna nación de gentiles que tuviese leyes civiles que disponen acerca del repudio, para ellos no sería lícita otra cosa que aquello que está confirmado por la ley. Luego se sigue que cuando las leyes están escritas, deben ser observadas, y el repudio será lícito solamente a partir de aquellas causas expresadas en la ley, como se dice acerca del varón (*C. De repudijs, l. Consensu*).¹⁴ Tampoco será lícito a él, es decir al varón, repudiar a su propia mujer, sin las causas indicadas. Tampoco será lícito que la despida por cualquier motivo, a menos que la haya encontrado como adúltera, o hechicera, u homicida, o plagiaria, o violadora de sepulcros, o destructora, o que substraiga algo de los templos, o protectora de ladrones, o que busque la compañía de varones extranjeros (ignorándolo o no queriéndolo su varón), o que pase la noche afuera (renuente su varón) sin una causa justa y probable, o que goce (prohibiéndolo el varón) de los espectáculos teatrales o de las arenas (en aquellos lugares en los cuales estas cosas suelen celebrarse), o que tienda insidias a sí misma con el veneno, o con la espada, o mediante algún otro modo parecido; o que la encontró como cómplice de aquellos que traman algo falso o criminal, o que se haya probado que levantó agresivamente las manos en contra de él; entonces le permitimos la facultad necesaria de separarse, y de comprobar las causas de la separación mediante las leyes, es decir, en un juicio.

Sin embargo, si la mujer quiere repudiar al varón, las causas están puestas en la ley misma. Por tanto, si alguna mujer habrá encontrado a su marido como adúltero, u homicida, o hechicero, o que maquina en contra de nuestro imperio, o condenado por el crimen de falsedad; si lo haya encontrado como violador de sepulcros, o que subtrae algo de los templos; ladrón o protector de ladrones, hurtador de ganado o ladrón de rebaños, o plagiario; que va con mujeres impúdicas;

¹³ D.24.2.2.

¹⁴ C.5.17.8.

si suae uitae veneno, aut gladio, aut simili modo insidiantem, si eam verberibus, afficientem probauerit, tunc repudij auxilio uti permittimus. Ecce cum istae sint leges humanae Imperatorum Romanorum, vbi esset natio gentilium, quae istis legibus Imperatorum gubernaretur, illis repudium solum liceret, obseruatis istis causis repudiandi. Et secundum legem latam a Romulo, solum vir posset repudiare non tamen foemina: quia ei interdictum erat. Non tamen ob id solueretur matrimonium post Christi aduentum, vt in sequenti articulo dicemus.

8. conclusio.²⁹ Apud infideles gentiles, ad quos nullo modo peruenit euangelij notitia sufficiens, etiam post legem a Christo latam de non repudiando, nullum est peccatum repudiare vxores, sicut nec ante Christi aduentum. Probat³⁰. Si apud tales qui nunc sunt infideles, qui nihil de lege Christi audierunt esset peccatum repudiare, hoc deberet eis constare aliqua lege, sed nulla lege eis constat: ergo non peccant repudiando. Nam non constat eis lege naturae cum, vt supra diximus, non sit de primis principijs iuris naturae, quae sunt per se nota. Neque constat eis aliqua lege: quia licet fuerit a Christo institutum in lege noua, ipsi tamen nullam de hoc habent notitiam, vt supponimus. Item. Neque constat eis consuetudine: quia eorum consuetudo est in contrarium, eo quod habent in vsu repudium: ergo tales gentiles qui nunc sunt, repudiantes non peccant, sicut nec ante legem euangelicam peccabant.

Si tales gentiles, ad quos notitia Euangelij non peruenit, peccarent repudiando vxores,³¹ sequeretur quod aliquis agendo quod in se est, damnaretur, quod videtur impium sentire de Deo. Pono gentilem³² qui viuat secundum legem naturae, et in nullo offendat, et vnum Deum, quem lumine naturali cognoscere potest, confiteatur et credat, et quicquid ad salutem necessarium est habeat, qui iuxta suos mores antiquos vxorem repudiet. Si iste talis peccaret repudiando, certum est erit mortale: moriatur, talis damnabitur, et agit quod in se est: quia et lege naturae obseruauit, et vnum Deum credidit, et caetera alia cognoscibilia, hoc solo vno excepto, quod vxorem repudiauit, at hoc videtur falsum, ergo dicendum est, quod talis non peccabit repudiando vxorem, si non habet aliquam legis notitiam.

9. conclusio.³³ Licet ita sit, quod gentiles qui nunc sunt, ad quos euangelij notitia peruenit, peccent mortaliter non recipiendo legem Christi, probabile est eos non peccare mortaliter vxores repudiando iuxta mores suos. Probat³⁴ prima pars quod peccent non obediendo. Tales tenentur legem Christi acceptare, qui est dominus, et vniuersalis redemptor omnium et non sub alia poena, nisi damnationis aeternae:

²⁹ *In margine:* 8. Conclusio.

³⁰ *In margine:* Ratio 1.

³¹ *In margine:* Ratio 2.

³² *In margine:* Ad Romanos 1.

³³ *In margine:* 9. Conclusio. Infra in hac 2. p. ar. 17; Conclusio 5.

³⁴ *In margine:* Ratio 1.

si tiende insidias contra su propia vida con el veneno, o con la espada, o con algún modo parecido; si se probó que él la fustiga, entonces permitimos que se use el auxilio del repudio. Ahora bien, dado que éstas son las leyes civiles de los Emperadores de los romanos, allá donde existiese una nación de gentiles que fuese gobernada por estas leyes de los Emperadores, para ellos sería lícito el repudio, solamente si se encuentran estas causas para repudiar. Según la ley dada por Rómulo, solamente el varón podía repudiar, pero la mujer, no. En efecto, a ella le estaba vetado. Sin embargo, por eso no sería disuelto el matrimonio, después de la llegada de Cristo, como diremos en el artículo siguiente.

Octava conclusión. Entre los infieles gentiles a los cuales de ninguna manera llegó una noticia suficiente del Evangelio, inclusive después de la ley acerca de no repudiar dada por Cristo, repudiar a las esposas no es pecado, como tampoco antes de la llegada de Cristo. Se prueba. Entre estos infieles de nuestros días, que nada oyeron acerca de la ley de Cristo, si fuese pecado repudiar, esto debería constarles por alguna ley. Ahora bien, no les consta por ley alguna. Luego no pecan repudiando. En efecto, no les consta por la ley natural, ya que, como dijimos antes, esto no es de los primeros principios de la ley natural que son evidentes por sí mismos. Tampoco les consta por alguna ley. En efecto, aunque fue instituido por Cristo en la ley nueva, sin embargo, estos mismos no tienen noticia alguna acerca de esto, como suponemos. Asimismo, tampoco les consta por la costumbre, ya que su costumbre dice lo contrario, dado que tienen en uso el repudio. Por tanto, estos gentiles de nuestros días que repudian, no pecan, así como no pecaban antes de la ley evangélica.

Si estos gentiles, a los cuales no llegó la noticia del Evangelio, pecasen repudiando a las esposas, se seguiría que alguien, haciendo aquello que está en sí, sería condenado. Y esto parece un sentir impío acerca de Dios. Supongo un gentil que vive según la ley natural y que no comete injusticia alguna, y que confiesa y cree en el único Dios que puede conocer por el lumen natural, y que tiene todo aquello que es necesario para la salvación,¹⁵ y que repudia a la esposa según sus antiguas costumbres; si éste mismo pecase repudiando, por cierto será mortalmente. Muere. Será condenado éste mismo que hace aquello que está en sí. En efecto, observó la ley natural y confesó el Dios uno y las demás cosas cognoscibles, con excepción de esto solamente, que repudió a la esposa. Ahora bien, esto parece falso. Por tanto, se debe decir que éste mismo, si no tiene noticia alguna de la ley, no pecará repudiando a la esposa.

Novena conclusión. Aunque los gentiles de nuestros días, a los cuales llegó la noticia del Evangelio, pequen mortalmente no aceptando la ley de Cristo, es probable que ellos no pequen mortalmente repudiando a las esposas según sus costumbres. Se prueba la primera parte: Que pequen, no obedeciendo. Éstos están obligados a aceptar la ley de Cristo, quien es el Señor y el Redentor universal de todos, y no bajo otra pena, sino de una condena eterna.

¹⁵ Ad Rom 1.

quia qui non crediderit, condemnabitur:³⁵ ergo peccant mortaliter legem Christi non acceptando.

Secundo.³⁶ Quicumque non obedit mandatis sui superioris peccat. Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, sed non acceptans legem latam a Christo, si ei constat ab eo esse latam, non obedit mandatis superioris, ergo talis peccat. Quod talis non obediat, constat, quandoquidem non vult recipere talia mandata, neque talem legem. Haec pars est satis clara, dummodo sufficienter eis proponatur, et vitae exemplo, vel miraculis, non ridiculose: vt in nouo orbe a primis armatae militiae audiuius propositam, ostendendo Indis, Bibliam, vel alium librum loco eius, sicut audio contigisse. Et dicunt qui proponunt, oportet credere omnia hic contenta, et obedientiam praestare Papae, et Imperatori, quod si infideles audientes haec non admittant, statim bellum iustum reputant nostri.³⁷ Quam sit hoc alienum a ratione, est manifestum. De quo alias.

Secunda pars conclusionis probatur.³⁸ Nam non est necesse dicere, quod infidelis non volens recipere legem Christi peccet nouo peccato, quotiescumque agit contra aliquod mandatorum, quae sunt in lege Christi: Licet enim de fideli hoc sit verum (quia post legem susceptam inobedientiam committit circa quodlibet) non tamen de infideli est necesse asserere: nam non formaliter, et directe inobedientiam committit, agendo contra quodcumque mandatum Christi: sed est continue in peccato: quia non vult recipere legem Christi: quam tenetur suscipere. Non enim videtur necessarium dicere,³⁹ quod infidelis quotiescumque non ieiunet, peccet mortaliter, supposito quod Christus ieiunium iuberet in lege sua: quia si praecepta in lege Christi data non essent naturalia de primis principijs per se notis, quae alias lege seclusa tenetur infidelis obseruare non videtur quod infidelis transgrediendo semper peccet nouo peccato, sed semper manet in vno peccato, scilicet, quia legem Christi non recipit.⁴⁰ Non quidem peccat infidelis, qui non vult recipere euangelium: nouo peccato, quia non recipit Eucharistiam: quia non confitetur, quia non dolet, quia non baptizatur, sed semper est in continuo peccato, quia non vult recipere legem Christi: sic in proposito: dato infidelis gentilis audiens Christum legem dedisse, et in ea scriptum, quod nulli liceat repudiare, tamen ex proteruia non vult legem Christi suscipere, et perseuerans in lege sua adhuc repudiat, est in continuo peccato, non quia repudiat, sed quia legem non recipit, quam tenetur recipere.

³⁵ *In margine:* Ratio 1. Marcus, ultimum.

³⁶ *In margine:* 2. Ratio. Ad Rom. 13.

³⁷ *In margine:* Nota modum proponendi fidem, quem habuerunt Hispani.

³⁸ *In margine:* Ratio 2. partis.

³⁹ *In margine:* Nota.

⁴⁰ *In margine:* Abulensis, Matthaeus 18. q. 90.

En efecto, aquel que no habrá creído, será condenado. Por tanto, no aceptando la ley de Cristo, pecan mortalmente.

Segundo. Cualquiera que no obedece a los mandatos de su superior, peca: Todos estén subordinados a las autoridades constituidas.¹⁶ Ahora bien, aquel que no acepta la ley dada por Cristo, si le consta que ha sido dada por Él, no obedece a los mandatos del superior. Por tanto, éste peca. Que éste no obedezca, consta, puesto que no quiere aceptar tales mandatos ni esta ley. Esta parte es bastante clara, con tal que se les proponga suficientemente, con el ejemplo de vida o con milagros, pero no de manera ridícula, como hemos oído que ha sido presentada en el Nuevo Mundo de parte de los pioneros de la milicia armada, quienes exhibían a los indios la Biblia, u otro libro en lugar de ella, como oigo que ha ocurrido. Y aquellos que lo presentaban decían que es necesario creer todas las cosas allí contenidas y prestar obediencia al Papa y al Emperador. Que si los infieles que oían estas cosas no las admitían, de inmediato los pioneros consideraban esto como una guerra justa. Y consta cuán esto sea contrario a la razón. Y de esto hablaremos en otro lugar.

Se prueba la segunda parte de la conclusión. En efecto, no se debe decir que el infiel que no quiere recibir la ley de Cristo peca con un nuevo pecado cada vez que actúa en contra de alguno de los mandatos que se encuentran en la ley de Cristo. En efecto, aunque esto es verdadero en el caso del fiel (ya que, después de recibida la ley, comete una desobediencia acerca de cualquier mandato), sin embargo, no hay que afirmar esto en el caso del infiel, ya que éste no comete formal y directamente una desobediencia, actuando en contra de cualquier mandato de Cristo. En efecto, se encuentra continuamente en pecado, porque no quiere recibir la ley de Cristo, que tiene la obligación de aceptar. En efecto, parece que no se debe decir que el infiel peca mortalmente cada vez que no ayuna, suponiendo que Cristo haya mandado el ayuno en su ley. En efecto, si los preceptos dados en la ley de Cristo no fuesen preceptos naturales de los primeros principios evidentes por sí mismos, que, además, el infiel, no obstante la ley de Cristo, está obligado a observar, no parece que el infiel que transgrede peque siempre con un nuevo pecado, sino que permanece siempre en un solo pecado, esto es, por no recibir la ley de Cristo.¹⁷ Por cierto, el infiel que no quiere recibir el Evangelio no peca con un nuevo pecado, por no recibir la Eucaristía, por no confesarse, por no arrepentirse, por no bautizarse, sin embargo, él se encuentra siempre en pecado continuo, dado que no quiere recibir la ley de Cristo. Así en el caso propuesto. Aunque un infiel gentil que oyó que Cristo dio una ley en la cual está escrito que a nadie es lícito repudiar, sin embargo, por insolencia, no quiere aceptar la ley de Cristo y así, perseverando en su propia ley, aún repudia, permanece en continuo pecado, no por repudiar, sino por no recibir la ley que tiene la obligación de recibir.

¹⁶ Ad Rom 13.

¹⁷ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), Matthaesus 18. q. 90.

Et videtur probabiliter dictum, quod si aliqui ex infidelibus noui orbis, quibus sufficienter esset fides proposita, ita vt peccarent non credendo ex obstinatione: tamen nollent eam recipere, peccarent quidem, non recipiendo, sed tamen non peccarent repudiando. Sed ego dubito in toto orbe nouo tam spatioso, vbi per loca maritima computando per mare quod dicitur “del Norte” a terra “de los bacallaos”: incipiendo vsque ad fretum Magallanicum: et rursus per mare “del Sur” ab eodem freto, vsque ad vltima loca discooperta in eleuatione 44 gradum reperiuntur octo mille leucae fere vt notum fecimus in nostris physicis speculationibus in tertia editione, in libro vnico de coelo et mundo, speculatione decima et vndecima omnia loca nomine proprio, vt a nauigantibus, sunt imposita, nominatim apponendo, dubito inquam sufficienter propositam fidem Christi, et legem eius immaculatam, (non ex defectu ministorum Dei, quia plures et veri apostolici religiosi sunt) sed ex corruptione et scandalosa vita aliquorum Hispanorum circa luxuriam, et auaritiam, simul et superbiam. Dominus ignoscat illis, qui scandalizant pusillos.⁴¹ Siquidem aduersus Hispanicam nationem in illo orbe, ex coelo Pauli tuba sonat, id quod dum in terris praedicator et doctor gentium officium adimplens, dicebat Iudaeos increpando, qui cum fidem Christi suscepissent aduersus conuersos ex gentilitate gloriabantur eos contemnendo, ad Romanos 2. Si autem Iudaeus cognominaris et requiescis in lege, et gloriaris in Deo, et nosti voluntatem eius, et probas vtiliora, instructus per legem, confidis te ipsum esse ducem caecorum, et lumen eorum qui in tenebris sunt, eruditorem insipientium, magistrum infantium, habentem formam scientiae et veritatis in lege. Qui ergo alium doces, te ipsum non doces. Qui praedicas non furandum furaris. Qui dicis non moechandum, moecharis. Qui abominaris idola, sacrilegium facis. Qui in lege gloriaris, per legis praeuaricationem Deum inhonoras. Nomen enim Dei per uos blasphematur inter gentes. Haec Paulus et nomine Pauli: haec praedicamus, et dolemus quod per triginta annos: haec huiusmodi scandala, fuimus experti in nouo orbe, vbi si adessent viri exemplares ex nostris Hispanis gentium multitudo per Dei gratiam intraret, at pessimorum morum corruptio nostrorum Hispanorum impedimentum praestat, sed alibi latius.

⁴¹ *In margine:* Matthaeus 18.

Y parece que queda afirmado de manera probable que, si algunos entre los infieles del Nuevo Mundo, a los cuales fue propuesta suficientemente la fe, de tal manera que pecarían por obstinación no creyendo, sin embargo, dado que no quieren recibir la fe, pecarían por no recibirla, pero no pecarían por repudiar. Sin embargo, yo dudo de que en todo el Nuevo Mundo tan extenso, a partir de los lugares marítimos, desde el mar denominado *del Norte*, iniciando desde la tierra de los bacalaos hasta el estrecho de Magallanes; y de vuelta, a través del *mar del Sur*, desde el mismo estrecho hasta los últimos lugares descubiertos a los 44 grados de altura, se encuentran casi ocho mil leucas,¹⁸ como afirmamos en nuestra *Phisica Speculatio*, en la tercera edición, en el libro único *De coelo et mundo*, especulación décima y undécima, indicando nominalmente todos los lugares con el nombre propio, como han sido atribuidos por los navegantes, yo dudo, repito, de que allí haya sido propuesta suficientemente la fe de Cristo y su ley inmaculada (no por la carencia de los ministros de Dios, ya que los religiosos son numerosos y verdaderos apóstoles) sino por la corrupción y por la vida escandalosa de algunos hispanos en cuanto a la lujuria, a la avaricia, junto con la soberbia. Que Dios perdone a quienes escandalizan a los pequeños,^{19 * 20} puesto que en contra de la nación hispánica en aquel Viejo Mundo, la tromba de San Pablo desde el cielo repite aquello que el predicador y doctor de los gentiles, cumpliendo con su oficio, decía aquí en la tierra, increpando en contra de aquellos judíos, quienes, habiendo recibido la fe de Cristo, se vanagloriaban en contra de los conversos de la gentilidad, despreciándolos (*Ad Rom. 2*): Pero tú que llevas el nombre de judío; tú que te apoyas en la ley y te glorías en Dios; tú que dices conocer su voluntad e, instruido por la ley, pretendes discernir lo mejor, presumiendo ser guía de ciegos y luz de quienes viven en las tinieblas, tú que instruyes a los ignorantes y eres maestro de los simples, porque tienes en la Ley la norma de la ciencia y de la verdad. ¡Tú que enseñas a los otros, no te enseñas a ti mismo! Tú que predicas en contra del robo, robas. Tú que condenas el adulterio, también lo cometes. Tú que aborreces a los ídolos, saqueas sus templos. Tú que te glorías en la ley, deshonoras a Dios violando la ley. En efecto, a causa de vosotros, el nombre de Dios es maldecido entre las gentes. Estas cosas dice San Pablo y, en nombre de San Pablo, predicamos estas cosas y nos duele que durante treinta años experimentemos tales escándalos en el Nuevo Mundo, donde, si existiesen varones ejemplares entre nuestras gentes hispanas, la muchedumbre de las gentes entraría por la gracia de Dios. Sin embargo, la corrupción de las pésimas costumbres de nuestros hispanos ocasiona un impedimento, pero, hablaremos de esto en otro lugar, más ampliamente.

¹⁸ La leuga o leuca es una antigua medida itineraria de la Galia y que se encuentra grabada hasta en Germania en las piedras miliare. Equivalía 1 500 pasos romanos=2,22 km.

¹⁹ Matthaesus 18.

²⁰ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XIII

Vtrum per repudium inter gentes dissolueretur matrimonium

Vtrum per repudium inter gentes consuetum, dissolueretur matrimonium. Potuit enim esse, consuetudinem praeualere ad peccatum vitandum in repudiando, sed quod non posset vinculum matrimonij legitime contracti, dissoluere. Ob quod sint conclusiones.

1. conclusio.¹ Per repudium consuetum apud gentiles, ante aduentum Christi dissoluebatur matrimonij vinculum. Probatum ex iam dictis.² Id permissum est Iudaeis: et quicquid de repudio concessum fuit eis, totum erat prius apud gentiles (ob quod eis concessum est) vt supra diximus: sed apud Hebraeos per repudium matrimonium dissoluebatur, ergo et apud gentiles. Alioqui aliquid amplius Deus Hebraeis concessisset, quam peterent, vel apud gentiles esset in vsu: sed hoc non videtur dicendum, cum causa concessionis ea credatur esse, ne Iudaei grauarentur ob seruare illa, quae gentiles non obseruabant: ergo illa quae Iudaeis concessa sunt: apud gentiles erant in vsu. Sequitur ergo quod dissoluebatur matrimonium per repudium.

Secundo.³ Gentiles, repudiando non peccabant, vt supra diximus, ergo dissoluebatur matrimonium per repudium. Alioqui si non dissolueretur, quomodo possent excusari a peccato mortali, repudiantes? Imo semper essent in mortali peccato.

Secunda conclusio.⁴ Repudio facto inter Gentiles, ante aduentum Christi, absque peccato vir aliam ducebat vxorem, similiter vxor alium virum, cum quibus verum contrahebant matrimonium. Probatum sicut in praecedenti conclusione. Per repudium matrimonium dissoluebatur sed soluto matrimonio, quilibet contrahere potest alias non prohibitus: sequitur, quod poterat vir, et vxor repudiata alium inire matrimonium. Et quod absque peccato, patet: nam⁵ si per repudium verum matrimonium solutum erat: non erat peccatum cum alio contrahere, sicut neque esset, si post mortem primi viri contraheret, sed ita matrimonium soluebatur per repudium, sicut per mortem, ergo si post mortem, non erat peccatum cum alio contrahere, neque erat si post repudium.

Tertia conclusio.⁶ Repudiatam vxorem apud Gentiles poterat vir repudians, quocumque tempore, sibi rursus accipere in vxorem, similiter vxor virum repudiatum in maritum poterat reassumere, si de nouo esset consensus in matrimonium,

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* 1. Ratio.

³ *In margine:* 2. Ratio.

⁴ *In margine:* 2. Conclusio.

⁵ *In margine:* Ad Rom. 7; 1. Cor. 7.

⁶ *In margine:* 3. Conclusio.

ARTÍCULO 13

Si entre los gentiles se disolvía el matrimonio mediante el repudio ¹

Si acaso mediante el repudio habitual entre los gentiles se disolvía el matrimonio. En efecto, pudo ser que la costumbre prevaleció para evitar el pecado cuando repudian, pero, que el repudio no podría disolver el vínculo del matrimonio legítimamente contraído. Y por esto, sean las conclusiones.

Primera conclusión. Mediante el repudio habitual entre los gentiles antes de la llegada de Cristo, se disolvía el vínculo del matrimonio. Se prueba a partir de las cosas ya dichas. El repudio está permitido a los judíos, y todo aquello que les fue concedido acerca del repudio, todo ello ya existía entre los gentiles (y por esto les fue concedido) como dijimos antes. Ahora bien, entre los hebreos, mediante el repudio se disolvía el matrimonio. Por tanto, también entre los gentiles. De lo contrario, Dios habría concedido a los hebreos algo más de cuanto pedían, o algo más de cuanto estaba en uso entre los gentiles. Ahora bien, parece que esto no se debe decir, dado que se creía que la causa de la concesión era para que los judíos no fuesen gravados por practicar aquellas cosas que los gentiles no practicaban. Por tanto, aquellas cosas que fueron concedidas a los judíos, estaban en uso entre los gentiles. Luego se sigue que se disolvía el matrimonio mediante el repudio.

Segundo. Los gentiles no pecaban repudiando, como dijimos antes. Por tanto, se disolvía el matrimonio mediante el repudio. De lo contrario, si no se disolvía ¿cómo podrían ser disculpados del pecado mortal aquellos que repudiaban? Inclusive, siempre permanecerían en pecado mortal.

Segunda conclusión. Realizado el repudio entre los gentiles, antes de la llegada de Cristo, un varón tomaba sin pecado a otra esposa, así como la esposa a otro varón, con los cuales contraían un verdadero matrimonio. Se prueba como en la precedente conclusión. Mediante el repudio se disolvía el matrimonio. Ahora bien, disuelto el matrimonio, cualquiera que no fuese impedido por otra causa, podía contraer. Se sigue que el varón, y la esposa repudiada, podían celebrar otro matrimonio. Y que podían sin pecado, consta. En efecto, si mediante el repudio se disolvía un matrimonio verdadero, no era pecado contraer con otro, así como no sería pecado si contrajese después de la muerte del primer varón.² Ahora bien, el matrimonio se disolvía mediante el repudio, así como mediante la muerte. Por tanto, si no era pecado contraer con otro después de la muerte del cónyuge, tampoco era pecado si contraía después del repudio.

Tercera conclusión. Entre los gentiles, el varón que había repudiado podía, en cualquier tiempo, retomar como esposa a la esposa repudiada. Del mismo modo, la esposa podía retomar como marido al varón repudiado, si había un nuevo consentimiento en el matrimonio.

¹ Véase índice onomástico.

² Ad Rom 7; 1 Cor 7.

nam⁷ iam repudio facto inter duos, et matrimonio soluto, post quam foemina repudiata est ab alio, vel mortuus est vir, quem secundo accepit, et idem ex parte viri, potest de nouo consentire foemina, in virum repudiantem, quem primo habuit: et similiter vir, adueniente consensu legitimo duorum, si alias non sint personae prohibitae, est verum matrimonium: sed nulla lege, aut consuetudine apud eos legimus prohibitum, sibi reconciliare repudiatam: sequitur ergo quod possent adinuicem de nouo contrahere. Et quidem non obstat lex data Hebraeis de non reconciliando repudiatam: quia illa non obligabat Gentiles, nec ad eos fuit directa: sed solum data est Hebraeis, et ipsi illa obligabantur, vt infra dicemus.⁸ Quod apud Gentiles esset talis consuetudo reconciliandi, credibile est, quandoquidem modo experientia constat, apud noui orbis incolas consuetum esse, saltem in prouincia Michoacanensi, et sic puto in alijs prouincijs.

Dixi in conclusione. Si adsit nouus consensus: quia postquam per repudium solutum est matrimonium: et ipsa cum alio viro contraxit, post mortem secundi, oportet si debet redire ad primum de nouo consentiat, quia solutum fuit matrimonium. Sicut si moreretur, et resurgeret esset necessarius nouus consensus quia: mortuo viro (vt ait Paulus)⁹ soluta est foemina a lege viri. Neque est adultera, si fuerit cum altero viro, vt supra diximus.

Quarta conclusio.¹⁰ Post repudium factum, inter gentiles ante aduentum Christi, si antequam vir, aliam duceret, et vxori contigerit reconciliari, probabile videtur non fuisse necessarium nouum consensum ad matrimonium. Probatur.¹¹ Quia (vt nos infra dicemus) dato inter infideles matrimonium contractum legitimum dissoluatur per conuersionem vnius ad fidem, alio nolente cohabitare, vel non sine contumelia creatoris, tamen nunquam dissoluitur vsque dum conuersus transierit ad aliud matrimonium, vel quae non vult conuerti ad alium. Sic in proposito. Si in casu esset necessarius nouus consensus, ob id videtur, quia primum matrimonium solutum est per repudium: sed hoc non obstat: quia haec solutio matrimonij per repudium, videtur esse non statim quando repudium fit, sed quam primo repudians, vel repudiata alium sumit: nam eodem modo soluitur: imo efficacius per dictum Apostoli, quando alter conuertitur, et non vult cohabitare infidelis fideli: tamen non videtur dissolutio facta, vsque dum alter ipsorum transeat ad secundum matrimonium: ergo etiam in praesenti videtur probabiliter dici posse.

Secundo.¹² Quod matrimonium dissoluatur per repudium, apud gentes ante aliquam legem datam, habetur ex ipsorum consuetudine: quia habent in vsu,

⁷ *In margine:* Ratio.

⁸ *In margine:* Lex data Iudaeis non obligabat Gentiles.

⁹ *In margine:* 1. Cor. 7; Ad Rom. 7.

¹⁰ *In margine:* 4. Conclusio.

¹¹ *In margine:* 1. Ratio.

¹² *In margine:* Ratio 2.

En efecto, una vez realizado el repudio entre los dos y disuelto el matrimonio, después de que la esposa es repudiada por el otro, o bien después de que murió el varón que ella tomó en segundo lugar (y lo mismo en el caso del varón), la mujer puede consentir de nuevo al varón repudiante que ella tuvo en primer lugar (y del mismo modo, el varón) entonces, al ocurrir el consentimiento legítimo de los dos, si no son personas impedidas por otra causa, hay un verdadero matrimonio. Ahora bien, en ninguna ley o costumbre leemos que entre ellos está prohibido reconciliarse con la repudiada. Luego se sigue que podrían recíprocamente contraer de nuevo. Por cierto, no obsta la ley dada a los hebreos de no reconciliarse con la repudiada. En efecto, aquella ley no obligaba a los gentiles ni fue dirigida a ellos, sino que ha sido dada solamente a los hebreos, y estos mismos estaban obligados por ella, como adelante diremos. Que entre los gentiles existiese tal costumbre de reconciliarse, es algo creíble, puesto que ahora por la experiencia consta que esto era habitual entre los habitantes del Nuevo Mundo, por lo menos en la provincia michoacana; y pienso que así sea en otras provincias.

Dije en la conclusión: Si hay un nuevo consentimiento. En efecto, después de que fue disuelto el matrimonio mediante el repudio, y ella contrajo con otro varón después de la muerte del segundo, si ella debe regresar con el primero es necesario que consienta de nuevo, ya que el matrimonio fue disuelto. Así como si hubiese muerto y resurgiese, sería necesario un nuevo consentimiento, ya que, muerto el varón, la esposa está desligada de la ley del varón (como dice San Pablo) y no es adúltera si se casa con otro varón,³ como dijimos antes.

Cuarta conclusión. Una vez realizado el repudio entre los gentiles, antes de la llegada de Cristo, si, antes de que el varón tomara a otra y antes de que ocurriera que la esposa se reconciliase, parece probable que no fue necesario un nuevo consentimiento para el matrimonio. Se prueba. En efecto (como diremos más adelante), dado que entre los infieles el matrimonio legítimo contraído se disolvía a causa de la conversión de uno a la fe si el otro no quería cohabitar, o no sin ofensa del creador, sin embargo, jamás se disuelve hasta que el converso haya pasado a otro matrimonio, o hasta que aquella que no quiere convertirse haya pasado a otro matrimonio. Así a propósito de eso. Si en tal caso fuese necesario un nuevo consentimiento, parece que sería porque el primer matrimonio está disuelto mediante el repudio. Ahora bien, esto no obsta, ya que parece que tal disolución del matrimonio mediante el repudio no ocurre de inmediato cuando se hace el repudio, sino cuando el que repudia, o la repudiada, toma a otro. En efecto, se disuelve de la misma manera: inclusive más eficazmente, según las palabras del San Pablo, cuando uno de los dos se convierte y el infiel no quiere cohabitar con el fiel. Sin embargo, parece que no haya disolución hasta que uno de los dos pase a un segundo matrimonio. Por tanto, parece que esto pueda afirmarse de manera probable también en el caso presente.

Segundo. Que el matrimonio se disuelve mediante el repudio entre los gentiles antes de la promulgación de alguna ley, se afirma a partir de la costumbre de ellos mismos, ya que así es su costumbre, luego...

³ 1 Cor 7; Ad Rom 7.

sequitur ergo quod maxime aduertendum est ad eorum consuetudinem, et intelligentiam, ad iudicandum, vtrum matrimonium sit solutum, vel non, sed in casu conclusionis ipsi non credunt solutum matrimonium per solum repudium, nisi vir, vel vxor aliam duxerit, sed quamdiu manent sine coniunctione aliorum, per solam reconciliationem sine nouo consensu se credunt veros coniuges: ergo sequitur non esse necessarium nouum consensum. Dixi, probabile, quia non est mihi certum, eo quod contrarium habeat apparentiam, scilicet statim per diortium solutum esse, vt dictum est, sed tamen expertus loquor aliquam repudiatam rursus sine nouo consensu reconciliari.

5. conclusio.¹³ Post legem Christi, prohibentem repudium apud Gentiles infideles, etiam ad quos non peruenit notitia Euangelij repudiantes, legitimam coniugem, vel legitimum virum, non dissoluitur matrimonium.¹⁴ Conclusio est notanda ne aliquis ex superius dictis decipiatur, putans per repudium modo dissolui matrimonium inter Gentiles. Omnia quidem dicta verum tenent, ante legem Christi, sed lege data non dissoluitur per repudium. Probat.¹⁵ Si dissolueretur per repudium matrimonium legitimum post legem euangelicam, esset, quia gentiles repudiantes vtuntur consuetudine sua, et legibus suis nunc, sicut ante aduentum Christi: et ante aduentum Christi vere dissoluebatur per repudium, ergo et modo: sed non propter hoc patet. Causa quare ante aduentum Christi dissoluebatur erat: quia cum nulla lege instituta esset inseparabilitas matrimonij, solum obligabantur ad illam secundum suam consuetudinem: et talis erat ipsorum consuetudo, vt repudiata alium sumeret, et repudians similiter, sed iam lege Christi data, qui est dominus vniuersalis, et redemptor omnium: dedit legem de non repudiando, et declarauit matrimonij indissolubilitatem: ob quod nulla consuetudo potest praeualere contra talem legem, vt dissoluatur quod indissolubile declaratum est.¹⁶ Sequitur ergo dato sit modo repudium consuetum, quod non dissoluitur, consuetudo potest eos excusare repudiantes, propter ignorantiam legis: non tamen ob id dissoluitur matrimonium sicut ante legem Christi dissoluebatur.

Dixi in conclusione, etiam si sint gentiles, qui nihil audiuerunt de lege Christi: nam posset esse de istis dubium. Tamen probatur etiam de illis. Data lex Christi vniuersaliter ad omnes, omnes potuit obligare, si voluit, potuit: et voluit omnes, ergo obligantur, sequitur si omnes obligantur, quod vbicumque homines reperiantur, cuiuscumque conditionis, contra legem facientes, etiam secundum consuetudinem suam, non est validum neque firmum:

¹³ *In margine:* 5. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* Post Christum non dissoluitur matrimonium per repudium.

¹⁵ *In margine:* Ratio.

¹⁶ *In margine:* Matthaeus 19; S. Thomas, 1. 2. q. 97. art. 3, ad 1; Abulensis, paradoxa 5. c. 116. S. Thomas, 1. 2. q. 77. art. 3.

se sigue que se debe poner mucha atención a la costumbre de ellos y a su interpretación para juzgar si el matrimonio está disuelto o no. Ahora bien, en el caso de la conclusión, ellos mismos no consideran disuelto el matrimonio mediante el solo repudio, si el varón (o la esposa) no tomó a otra. Sin embargo, hasta cuando permanecen sin una unión con otros, por la sola reconciliación sin un nuevo consentimiento se consideran como verdaderos cónyuges. Luego se sigue que no es necesario un nuevo consentimiento. He dicho: Probablemente. En efecto, no tengo la certeza, ya que lo contrario tiene evidencias, es decir, que de inmediato se disolvió el matrimonio mediante el divorcio, como se dijo. Sin embargo, yo digo por experiencia que alguna repudiada se reconcilió sin un nuevo consentimiento.

Quinta conclusión. Después de la ley de Cristo que prohíbe el repudio, entre los gentiles infieles que repudian a la legítima esposa, o al legítimo varón (inclusive entre aquellos a los cuales no llegó la noticia del Evangelio), no se disuelve el matrimonio. La conclusión debe ser notada para que alguien no se equivoque a partir de las cosas dichas antes, pensando que ahora el matrimonio entre los gentiles se disolvía mediante el repudio. Por cierto, todas las cosas que hemos dicho tienen valor antes de la ley de Cristo, sin embargo, una vez dada tal ley, no se disuelve el matrimonio mediante el repudio. Se prueba. Si el matrimonio legítimo se disolviese mediante el repudio después de la ley evangélica, sería porque los gentiles que repudian siguen ahora su costumbre y sus leyes como antes de la llegada de Cristo. Ahora bien, antes de la llegada de Cristo se disolvía verdaderamente mediante el repudio. Por tanto, también ahora. Sin embargo, consta que no es a causa de esto. La causa por la cual antes de la llegada de Cristo se disolvía era esta: dado que la indisolubilidad del matrimonio no había sido instituida por ninguna ley, estaban obligados a aquella solamente por su costumbre. Y la costumbre de aquellos era ésta: que la repudiada tomase a otro y, del mismo modo, el repudiante. Sin embargo, una vez dada la ley de Cristo, él que es el Señor universal y el Redentor de todos, proclamó la ley de no repudiar y declaró la indisolubilidad del matrimonio. Por lo cual, ninguna costumbre puede prevalecer en contra de esta ley, para que sea disuelto aquello que está declarado como indisoluble.⁴ Luego se sigue que el matrimonio no se disuelve, aunque ahora se practique el repudio. La costumbre puede excusar a aquellos que repudian a causa de la ignorancia de la ley. Sin embargo, no por esto se disuelve el matrimonio, como se disolvía antes de la ley de Cristo.

He dicho en la conclusión: Aunque se trate de los gentiles que nada oyeron de la ley de Cristo. En efecto, podría haber una duda acerca de estos. Sin embargo, se prueba que se trata también de ellos. La ley de Cristo dada universalmente a todos, pudo obligar a todos. Si quiso, pudo. Ahora bien, quiso que todos. Por tanto, todos están obligados. Si todos están obligados, se sigue que dondequiera se encuentren hombres de cualquier condición, los cuales hacen algo en contra de la ley, inclusive según su costumbre, esto no es ni válido ni aprobado.

⁴ Mattheus 19; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 97. ar. 3 ad 1; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Paradoxa 5. c. 116.; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 77. ar. 3.

ergo repudiantes secundum suas leges non dissoluunt matrimonium contra legem Dei, dicentem esse indissolubile. Verum tamen est, quod in tali facto, excusantur a peccato repudiantes: quia nondum lex est eis promulgata, vt supra diximus. Attamen, dato repudiantes non peccent, non tamen ob id matrimonium legitimum dissoluitur.¹⁷ Sicut ego bona fide possidens alienum, si alicui donem, vel vendam licet a peccato sim immunis, non tamen tenet donatio, vel venditio, quia alienum erat, sic in proposito, dato ita sit, quod gentiles ante aduentum Christi, qui nullam habuerunt notitiam legis Euangelicae, non peccabant repudiando vxorem legitimam: vel virum legitimum, et alium ducendo, non tamen ob hoc dissoluebatur primum matrimonium legitime contractum.

Vltimo¹⁸ probatur conclusio, ex determinatione Ecclesiae, in capitulo Gaudemus. Extra de diortijs. Vbi Innocentius 3. dicit¹⁹ quod gentilis paganus conuersus ad fidem, debet habere in vxorem illam, quam primo repudiauit, alijs relictis. Sequitur ergo, quandoquidem summus pontifex declarat, primam repudiatam veram esse vxorem, quod nunquam fuit dissolutum matrimonium per repudium. Alioqui summus Pontifex non praeciperet ad primam repudiatam redire: imo neque posset praecipere: quia non posset ipse neque tota Ecclesia facere matrimonium, quod vere non est matrimonium: licet bene²⁰ in poenam compellere posset ad consentiendum de nouo, vt compellit, quando quis viuente propria vxore contrahit cum alia, ipsa inscia, et post moritur propria vxor, et venit in notitiam illius secundae, determinatur, quod si ipsa innocens velit cohabitare, et eum vt maritum habere, compellatur vir in poenam sui peccati, in eam de nouo consentire, et habere vt vxorem, vt patet, *Extra, De eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*, cap. Propositum, sicut in foro conscientiae qui fecte alicui puellae promisit, si sit ei aequalis, vel inferior, tenetur eam ducere et consentire, vt possit plene satisfacere. De quo supra,²¹ et in fine tertiae partis agemus, sed in c. Gaudemus supra allegato, verum declaratur matrimonium esse, cum prima repudiata: neque aliquid ibi de consensu nouo dicitur, sequitur ergo, verum et legitimum matrimonium inter infideles paganos, post legem Euangelicam, nunquam solui per repudium apud eos consuetum.

6. conclusio.²² Inter infideles gentiles, vtentes repudio post legem Euangelicam, non solum non dissoluitur matrimonium, quando absolute contractum est, sed dato a principio contraherent, animo repudiandi secundum mores suos, nullo modo per repudium datum post tale matrimonium, dissolueretur.

¹⁷ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. 4.

¹⁸ *In margine*: Vltima ratio.

¹⁹ *In margine*: Innocentius 3.

²⁰ *In margine*: In poenam ecclesia compellit ad matrimonium.

²¹ *In margine*: Infra, art. 19.

²² *In margine*: 6. Conclusio.

Por tanto, aquellos que repudian según sus leyes, no disuelven el matrimonio en contra de la ley de Dios, que dice que es indisoluble. Sin embargo, es verdad que, en tal hecho, aquellos que repudian están disculpados, dado que la ley no está aún promulgada para ellos, como dijimos antes. Ahora bien, aunque aquellos que repudian no pecan, no por esto se disuelve el matrimonio legítimo.⁵ Como si yo que de buena fe poseo algo ajeno, si lo dono o lo vendo a alguien, aunque quedo inmune del pecado, la donación o la venta no tiene valor, ya que era algo ajeno. Así en nuestro caso. Aunque antes de la llegada de Cristo los gentiles que no tuvieron noticia alguna de la ley evangélica, no pecaban si repudiaban a la esposa legítima (o al varón legítimo) y se casaban con otro, sin embargo, no por esto se disolvía el primer matrimonio legítimamente contraído.

Por último se prueba la conclusión a partir de la determinación de la Iglesia (*c. Gaudemus, Extra, De diuortijs*).⁶ Allí Inocencio III dice que el pagano gentil converso a la fe, debe tener como esposa a aquella que primeramente repudió, abandonando a las otras. Por tanto, dado que el Sumo Pontífice declara que la primera (la repudiada) es la verdadera esposa, se sigue que nunca fue disuelto el matrimonio mediante el repudio. De lo contrario, el Sumo Pontífice no ordenaría que se retornase a la primera repudiada. Inclusive, ni siquiera podría ordenarlo. En efecto, ni él ni toda la Iglesia podría declarar como matrimonio aquello que en verdad no es matrimonio, aunque, a manera de castigo, bien podría forzar a consentir de nuevo, así como presiona, cuando alguien, viviendo la propia esposa, contrae con otra (que ignora el hecho) y después muere su propia esposa y llega la noticia de esto a la segunda, entonces, si ésta misma, que es inocente, quiere cohabitar y quiere tenerlo como marido, se determina que el varón sea presionado a consentir de nuevo a ella y a tenerla como esposa, como pena de su pecado, como consta en *Extra, De eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium, c. Propositum*,⁷ como aquél que con engaño prometió a alguna muchacha (si ésta es de condición igual o inferior a él), en el fuero de la conciencia está obligado a casarse con ella y a consentir para que pueda cumplir plenamente. Y de esto hablaremos más adelante,⁸ y al final de la tercera parte. Sin embargo, en el capítulo *Gaudemus* antes citado, se declara que hay verdadero el matrimonio con la primera repudiada; y nada se dice allí de un nuevo consentimiento. Luego se sigue que, después de la ley evangélica, el verdadero y legítimo matrimonio entre infieles paganos nunca se disuelve mediante el repudio, que se acostumbra entre ellos.

Sexta conclusión. Entre los infieles gentiles que practican el repudio después de la ley evangélica, no solamente no se disuelve el matrimonio cuando se contrajo sin condiciones. Ahora bien, aunque desde el principio contrajeron con el ánimo de repudiar según sus costumbres, tal matrimonio de ninguna manera será disuelto mediante el repudio dado después.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. ar. 4.

⁶ X. 4.19.8.

⁷ X. 4.7.1.

⁸ Véase art. 19. de esta segunda parte.

Ratio est.²³ Quantuncumque Gentiles infideles, qui modo sunt, contrahendo cum voluntate sufficienti ad matrimonium, habeant in animo repudium, si omnia non placent: sicut est vsus apud eos, est verum, et legitimum matrimonium, vt supra iam nos in ista secunda parte probauimus: quia matrimonium contractum secundum suam consuetudinem est validum; et firmum. At matrimonium validum; et firmum post legem Christi non dissoluitur inter infideles per repudium, vt probauimus in praecedenti conclusione: sequitur ergo, quod quantuncumque paganus, contrahens cum aliqua absolute matrimonium, et habeat in animo repudium si displiceret, quod postea, dato repudio, non dissoluetur matrimonium: quia cum matrimonium legitimum, et firmum iudicemus, per repudium superueniens, nullo modo dissoluitur, imo addo vnum, quod probabile reputo, hoc esse verum, non solum si in animo haberet repudium, tempore contractus, sed etiam si exprimeret, et in pactum duceret, dicendo.²⁴ Ego tecum contraho hac lege, vt repudiare possim te, si mihi displicueris, sicut consuetum est apud nos: et responderet similiter, crediderim esse matrimonium: quia tale pactum, vel talis contractus manet, ac si esset absolute factus. Dato etiam conditio apponatur, quae si modo inter fideles apponeretur, vitaret contractum: sed tamen apud infideles non vitiat, quia sic habet ipsorum vsus, vt putent sibi licere repudium, etiam post verum, et legitimum matrimonium contractum. Hanc sententiam videtur tenere dominus Panormitanus,²⁵ in c. De infidelibus, Extra de consanguinitate et affinitate dicens contra Glossam, quod si quis Iudaeus contraheret cum aliqua cum pacto repudiandi, esset matrimonium, quia licet ei per legem. Cum ergo quod licuit Iudaeo per legem, hoc et Gentili per consuetudinem: sequitur, quod si infidelis tali animo contraheret, vel in pactum duceret repudium, quando displiceret, esset verum matrimonium. Tales enim infideles contrahendo non errant, quia secundum suam consuetudinem contrahunt, et intelligunt cum hoc se matrimonio coniungi, etiam posita conditione illa, vel in animo, vel in pacto, et tamen propter hoc non vitiat contractus, sed remanet verus, et firmus, secundum veritatem, quam in se habet. Verbi gratia. Sicut si rusticus esset, qui contrahere vellet, qui est tam barbarus, vt vinculum perpetuum matrimonij ignoret: sed forte credit vinculum manere ad certum tempus, et tali cogitatione contrahat, tamen cum hoc absolute velit hanc accipere in vxorem, sicut homines solent facere: nulli dubium est, esse verum matrimonium, etiam si cogitauerit non esse perpetuum vinculum, sic in proposito: dato infidelis Gentilis, contraheret absolute, volens hanc vt vxorem, sed cum animo repudiandi quando displiceret: quia videbat esse in vsu, verum esset matrimonium, licet deceptus fuerit, in ignorantia conditionis contractus, qui est ad perpetuo manendum, et non repudiandum.

²³ *In margine:* Ratio.

²⁴ *In margine:* Si in pactum duceretur repudium, matrimonium teneret.

²⁵ *In margine:* Panormitanus. Contra glossam. Supra, in hac parte, art. 4.

Y ésta es la razón. Por mucho que los gentiles infieles de nuestros días que contraen con una voluntad suficiente para el matrimonio, tengan en su ánimo el repudio cuando ya no les gustase, como es la costumbre entre ellos, el matrimonio es verdadero y legítimo, como ya hemos probado en esta segunda parte. En efecto, tal matrimonio contraído según su costumbre es válido y confirmado. Ahora bien, el matrimonio válido y confirmado después de la ley de Cristo no se disuelve entre los infieles mediante el repudio, como hemos probado en la precedente conclusión. Por tanto, por mucho que un pagano que contrae matrimonio sin condiciones con alguna y que tenga en su ánimo el repudio cuando algo ya no le gustase, se sigue que después, concedido el repudio, no se disuelve el matrimonio. En efecto, dado que lo consideramos como un matrimonio legítimo y confirmado, de ninguna manera se disuelve mediante el repudio sucesivo. Inclusive, yo añado una cosa que considero como probable, que este matrimonio es verdadero no solamente si tuviese en su ánimo el repudio en el momento del contrato, sino aunque lo expresase y lo incluyese en el pacto, diciendo: *Yo contraigo contigo con esta condición, que yo pueda repudiarte si me desagradarás, como es habitual entre nosotros*. Y, si ella respondiese del mismo modo, yo creería que hay matrimonio. En efecto, tal pacto (o contrato) queda como si se hubiese hecho sin condiciones. Además, aunque se añada esta condición que viciaría el contrato si fuese añadida ahora entre los bautizados, sin embargo, entre los infieles no lo vicia, ya que la costumbre de ellos es tal que consideran lícito el repudio, inclusive después de haber contraído un verdadero y legítimo matrimonio. Parece que el Panormitano sostenga esta sentencia en el capítulo *De infidelibus, Extra, De consanguinitate et affinitate*.⁹ Pues, en contra de la glosa dice que si algún judío contrajese con alguna con el pacto de repudiar, existiría el matrimonio, ya que aquello le es lícito por ley.¹⁰ Por tanto, dado que aquello que fue lícito a un judío por la ley, fue lícito también a un gentil por la costumbre, se sigue que, si el infiel contrajese con tal ánimo, o pactase el repudio, en el caso de que algo no le gustase, el matrimonio sería verdadero. En efecto, tales infieles no se equivocan contrayendo así, ya que contraen según su costumbre y entienden que con esto se unen en matrimonio, aunque se haya puesto aquella condición en su ánimo, o en el pacto. Ahora bien, a causa de esto no se vicia el contrato, sino que permanece verdadero y firme, según la verdad que tiene en sí mismo. Por ejemplo. Si existiese un hombre inculto que quiere contraer, el cual es tan bárbaro que ignora el vínculo perpetuo del matrimonio, pero, tal vez está convencido que el vínculo dura algún tiempo y contrae con tal convicción; sin embargo, con esto quiere sin condiciones tomar a aquella como esposa, como hacen habitualmente los hombres, nadie duda de que haya un verdadero matrimonio, aunque haya pensado que el vínculo no es perpetuo. Así a propósito de eso: aunque un infiel gentil contrajese sin condiciones, queriendo a esta como esposa, pero con el ánimo de repudiar cuando ya no le gustase, sería un verdadero matrimonio, ya que veía que esto estaba en uso, aunque se equivocó ignorando la condición del contrato, que consiste en permanecer perpetuamente unidos y en no repudiar.

⁹ X. 4.14.4.

¹⁰ Tudeschi Nicolás de, El Panormitano, El Abad, Contra glossam.

Sic nos supra²⁶ in prima parte diximus, quod rusticus ignorans qualitatem, et conditionem contractus matrimonij, vere contraheret, nec vitiaretur propter eius rusticitatem, sed maneret in sua firmitate, et tantum haberet roboris, quantum intelligunt sapientes. Sic in proposito videtur dicendum apud infideles.

Ex istis omnibus²⁷ habemus, clarissime, quomodo repudium, quod erat in vsu apud Gentiles, ante legem Christi, et post legem Christi, non erat impedimentum quominus posset esse verum matrimonium apud eos. Et quomodo vsus repudij, qui nunc est apud eos ex quacumque causa etiam leui, non vitiat matrimonium legitime contractum, quandoquidem habebant in animo mutuo se tradere vt vir et vxor: et post contingebat repudium propter aliquod superueniens. Imo dato ita esset; quod haberent in animo repudium, quando contrahebant, quia id habebant in vsu, videtur quod non tolleretur firmitatem matrimonij: etiam concesso, in pactum ducerent repudiare. Hic posset addi aliquid de diuortio, quod simile est repudio, sed tamen pro tertia parte missum faciamus.

Sequitur postquam primam absoluimus quaestionem de repudio, quomodo propter illud dissoluebatur matrimonium, et quomodo post legem Euangelicam a Christo datam, tenentur omnes ad indissolubilitatem obseruandam. Vnde possumus probabiliter tenere sine praeiudicio sanioris sententiae: quod indissolubilitas non est de se in matrimonio, ita quod teneantur omnes illam seruare, et non seruantes peccent, sed prouenit indissolubilitas, ex Christi mandato.²⁸ Et ab illo tempore tenentur omnes seruare illam, sic quod non licet repudium dare, nec matrimonium dissoluere. Hanc sententiam videtur tenere dominus Abulensis.²⁹ Haec dixerim propter nonnullos, qui voluerunt dubitare de infidelium noui orbis, matrimonio, ob hoc solum, quod repudium habebant. Certe si verum est, indissolubilitatem solum obligare de iure Diuino, licet ipsa sit de iure naturae de secundis praeceptis, non ex illo magis negandum matrimonium inter infideles, quam ex hoc quod non seruabant legem Euangelicam. Illa enim quae naturalia sunt de secundis praeceptis, solum obligant (vt dictum est)³⁰ quando lege sunt instituta, vel consuetudine approbata. Istis vero vt cumque pertractatis, restat de secundo dubio principali, de pluralitate vxorum, vtrum istud esset impedimentum quominus matrimonium esset inter infideles.

²⁶ *In margine:* Supra, 1. pars, art. 11. dubium 1.

²⁷ *In margine:* Epilogatio.

²⁸ *In margine:* Matthaueus 5. et 19.

²⁹ *In margine:* Abulensis, 1. Regum 8. q. 97.

³⁰ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 95. art. 2.

Así como dijimos en la primera parte que un hombre inculto que ignora la cualidad y la condición del contrato matrimonial, contraería verdaderamente y el contrato no sería viciado a causa de su rusticidad, sino que permanecería en su firmeza y tendría tanta fuerza, como la entienden las personas cultas.¹¹ Así parece que se debe decir acerca de los infieles, a propósito de eso.

A partir de todas estas cosas tenemos muy claro cómo el repudio que estaba en uso entre los gentiles, antes de la ley de Cristo y después de la ley de Cristo, no era un impedimento para que pudiese existir un verdadero matrimonio entre éstos. Y también tenemos muy claro cómo la practica del repudio, que ahora existe entre éstos por cualquier causa, inclusive leve, no vicia el contrato del matrimonio, puesto que pensaban de entregarse mutuamente como varón y esposa; y después ocurría el repudio a causa de algo que sobrevenía. Inclusive, aunque tenían en su ánimo el repudio cuando contraían, ya que lo practicaban, parece que esto no quitaría la firmeza del matrimonio, aún concediendo que pactasen el repudio. Aquí se podría añadir algo acerca del divorcio, que es análogo al repudio, sin embargo, lo dejamos para la tercera parte.

Después de haber resuelto la primera cuestión acerca del repudio, pasamos a preguntarnos cómo a causa de ello se disolvía el matrimonio y cómo, después de la ley evangélica dada por Cristo, todos están obligados a observar la indisolubilidad. Por tanto, sin prejuicio de una sentencia más completa, podemos sostener de manera probable que la indisolubilidad no se encuentra de por sí en el matrimonio, de manera tal que todos están obligados a observarla y que aquellos que no la observan pecan, sino que la indisolubilidad deriva del mandato de Cristo.¹² Y desde entonces todos están obligados a observarla, así que no es lícito dar el repudio ni disolver el matrimonio. Esta sentencia parece sostenerla Alfonso Madrigal de Rivera (el Abulense).¹³ Quise decir estas cosas para algunos que quisieron dudar acerca del matrimonio de los infieles del Nuevo Mundo, solamente por el hecho de que admitían el repudio. Por cierto, si es verdad que la indisolubilidad obliga solamente por derecho divino, aunque sea de los segundos preceptos del derecho natural, no se debe negar que haya matrimonio entre los infieles por tal hecho más que por el hecho de que no observaban la ley evangélica. En efecto, aquellas cosas que son naturales de los segundos principios solamente obligan (como se dijo) cuando han sido instituidas por una ley o aprobadas por una costumbre.¹⁴ Por otra parte, una vez tratadas de alguna manera estas cosas, falta que hablemos acerca de la segunda duda principal, es decir, de la pluralidad de esposas, si esto sería un impedimento para que entre los infieles haya matrimonio.

¹¹ Véase primera parte, art. 11. Duda 1.

¹² Matthaesus 5 et 19.

¹³ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum 8. q. 97.

¹⁴ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 95. art. 2.

ARTICULUS XIII

De pluralitate vxorum, vtrum repugnet matrimonio: ita quod sit contra ius naturae cum pluribus contrahere

Postquam de repudio sermonem fecimus, oportet de vxorum pluralitate disseramus. Iuat enim plurimum ista exacte scire, ad cognoscendum quomodo potuit esse inter infideles Gentiles matrimonium, simul cum pluralitate vxorum. Et primum erit, vtrum ista pluralitas repugnet iuri naturae. Supponimus enim pluralitatem vxorum fuisse tam in lege naturae, quam in lege scripta: et apud fideles, et infideles. At quia tam in aperto hoc est, nolumus id probare. Nam praeter scripturarum testimonium, experientia constat apud noui orbis infideles fuisse in vsu: ob id quaerimus primo, vtrum repugnet iuri naturae, haec vxorum pluralitas.

Pro solutione quaestionis¹ oportet in memoriam reuocare illa quae diximus supra, in ista 2. parte quando de repudio loquebamur, scilicet, dupliciter aliquid esse de iure naturae.² Vno modo de primis principijs per se notis: et sunt illa, quae sunt eadem apud omnes. Secundo modo aliqua sunt de iure naturae, quae sunt velut conclusiones, quae inferuntur ex istis primis principijs, quae non sunt idem apud omnes.

Notandum insuper. Aliquid esse contra naturam, iudicandum est, quando per illud tollitur finis intentus a natura, vel si non omnino impediatur, saltem si difficilis reddatur: quia vtrumque istorum erit contra naturam, cum natura ipsa inclinet ad suos fines consequendos vnamquamque rem, et non solum dat vt consequatur quaelibet res suum finem, sed etiam dat vt debite, et congrue. Exemplum posuimus, quia natura dedit homini oculos ad tuendum se a periculis, et non solum illos dedit, sed ordinauit, et in tali loco posuit, vt commodius finem consequeretur, in capite, et non in pedibus.

Notandum etiam,³ in matrimonio naturam praetendere finem principalem, prolis, scilicet, procreationem, et finem secundarium, operum communicationem, inter virum, et foeminam. Oportet ergo videre, an pluralitas vxorum in matrimonio, repugnet fini, quem intendit natura, quod non possit cum illo stare. Vel vtrum difficilem faciat. Quibus sic praelibatis, sit 1. conclusio.

¹ *In margine:* Nota 1. Theologia, d. 33; S. Thomas, in 4. d. 33. et 1. 2. q. 94. art. 4.

² *In margine:* Soto, De iustitia et iure, li. 4. q. 4. art. 4; Viguerius, ca. 16. ss. 7. ver. 12; Aristoteles, 2. phys. tex. co. 75.

³ *In margine:* Nota 3.

ARTÍCULO 14

Acerca de la pluralidad de esposas. Si acaso se opone al matrimonio de tal manera que contraer con muchas se opone al derecho natural ¹

Después de haber tratado del repudio, es necesario que disertemos sobre la pluralidad de esposas. En efecto, ayuda muchísimo saber con precisión estas cosas para comprender de qué modo entre los infieles gentiles pudo haber matrimonio junto con la pluralidad de esposas. Y lo primero consistirá en ver si esta pluralidad se opone al derecho natural. Suponemos, pues, que hubo pluralidad de esposas tanto bajo la ley natural como bajo la ley escrita, y tanto entre los fieles como entre los infieles. Sin embargo, dado que esto es tan evidente, no queremos probarlo. En efecto, además del testimonio de las Escrituras, por la experiencia consta que entre los infieles del Nuevo Mundo se practicó. Por ello, en primer lugar cuestionamos si esta pluralidad de esposas se opone al derecho natural.

Para solucionar la cuestión es necesario recordar aquellas cosa que dijimos en esta segunda parte, cuando hablábamos del repudio, es decir, que algo es de derecho natural de dos modos.² En un primer modo, algo es de derecho natural de los primeros principios evidentes por sí mismos y son aquellas cosas que son las mismas en todos. En un segundo modo, son de derecho natural algunas cosas que son como conclusiones que se derivan de esos primeros principios, y que no son las mismas en todos.³

Asimismo hay que notar que algo se opone a la naturaleza cuando por causa de ello se suprime el fin buscado por la naturaleza, o bien, si no se impide del todo, por lo menos se hace difícil. En efecto, ambas cosas se opondrán a la naturaleza, dado que la naturaleza misma inclina cada cosa para que consiga sus fines. Además, no solamente influye para que cada cosa consiga su fin, sino que también influye para que lo consiga propia y congruentemente. Dimos un ejemplo: la naturaleza dio al hombre ojos para defenderse de los peligros, y no solamente se los dio, sino que los dispuso ordenadamente, y los puso en tal lugar para que más convenientemente consiguiera el fin: en la cabeza y no en los pies.

Se debe notar también que en el matrimonio la naturaleza tiende a un fin principal, es decir, la procreación de la prole, y a un fin secundario, es decir, la comunicación de las obras entre varón y mujer. Por tanto, es necesario ver si la pluralidad de esposas en el matrimonio se opone al fin al cual la naturaleza tiende, de tal manera que no pueda coexistir con tal fin; o si lo hace difícil. Y presentadas así estas cosas, sea la primera conclusión.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, In 4. d. 33; Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. art. 4.

³ Soto, Domingo, De iustitia et iure, li. 4. q. 4. art. 4; Vigerio, ca. 16. 7. 12; Aristóteles, 2. Phys. tex. co. 75.

Prima conclusio.⁴ Pluralitas vxorum non est de se mala, sic quod non posset aliquando bene fieri. Probo. Si esset de se mala, nunquam licuisset habere plures vxores: sed Patriarchae, et antiqui viri in lege naturae, et scripta semper peccassent, plures ducendo, sed hoc est falsum, vt ex scriptura constat: ergo non est de se malum. Nam eo quod odium Dei est intrinsece malum, nunquam 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) nunquam potest bene haberi, sic esset de vxorum 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. Abraham habuit Sarram, et Agar simul. Iacob etiam habuit quatuor vxores simul, Liam, Rachelem, Bala, et Zelpham. Isti sancti patriarchae non reprehenduntur de hoc: ergo licitum fuit plures habere vxores. Quare non est intrinsece malum de se plures habere.

Secundo.⁵ Tempore legis scriptae viri sancti habebant plures vxores, vt Daud 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 vitae suae excepto sermone Vriae Ethei. Ergo accipiendo plures vxores, non fecit malum. Item et Helcana pater Samuelis simul duas habuit.

2. conclusio.⁶ Pluralitas vxorum licet sit contra ius naturae, vt est de secundis praeceptis: non tamen est contra ius naturae, vt est de primis. Probat quod sit contra ius naturae secundo modo. Illa sunt contra ius naturae secundo modo: quae tollunt finem secundarium, quem praetendit natura, vel faciunt eum difficilem consequi: sed sic est pluralitas vxorum: nam finis secundarius matrimonij: qui est operum communicatio, tollitur: ex hoc quod operum communicatio praesupponit amorem, et pacem in familia: sed vbi sunt plures vxores vnus viri, non est pax: quia (vt dicit Aristoteles) figulus figulum odit. Sequitur ergo, quod vel non erit operum communicatio, vbi plures vxores: vel si fuerit, non aequae bene, sicut si solum vna esset vnus. Et quidem (experientia teste) constat difficulter esse pacem in familia, vbi multae foeminae. Sicut contigit inter Sarram, et Agar.

⁴ *In margine*: 1. Conclusio; Ratio; Supplementum, d. 33. q. 1; S. Thomas, 1. 2. q. vnica artic. 8.; Scotus, in 4. sent. d. 37. q. vnica; Gabriel et Almain ibi; Ocham et Aliaco, p. sen. q. 14.; Deuteronomium 6.; Genesis 16.; Genesis 29. et 30.

⁵ *In margine*: 2. Regum 3. et 5. 1. Paralipomenon 3. 1. Regum 1.

⁶ *In margine*: 2. Conclusio; Durandus d. 33.; Covarrubias, 2. p. epitomes c. 7. 1. Viguerius, in suis theologicis institutionibus c. 6. 7. ver. 12.; Aristoteles, li. 7. Ethica ad Eudemum in principio et li. 2; Rhetoricae ad Theodectem, c. 4.

Primera conclusión.⁴ La pluralidad de esposas no es mala de por sí, de tal manera que no podría alguna vez llegar a ser buena. Pruebo. Si fuese mala de por sí, jamás habría sido lícito tener a muchas esposas. Sin embargo, los patriarcas y los antiguos varones, bajo la ley natural y escrita, habrían siempre pecado al tomar a muchas. Ahora bien, esto es falso, como consta a partir de la Escritura. Por tanto, no es algo malo de por sí. En efecto, por el hecho de que es algo intrínsecamente malo, el odio en contra de Dios jamás puede llegar a ser bueno y en cualquiera que esto ocurriera sería pecado. En ningún tiempo y en ninguna circunstancia puede practicarse como algo bueno (cualquier cosa digan Occam y Aliaco). Ahora bien, si el odio en contra de Dios (quien debe ser amado sobre todas las cosas) nunca puede ser considerado como algo bueno, de la misma manera sería en el caso de la pluralidad de esposas, si fuese intrínsecamente malo de por sí tener a muchas. Ahora bien, consta que algunas veces fue meritorio tener a muchas. Por tanto, pudo llegar a ser bueno. Y esto consta en la ley natural. Abraham tuvo a Sara y a Agar simultáneamente. También Jacob tuvo a cuatro esposas simultáneamente: Lia, Raquel, Bala y Zilpha. Estos santos patriarcas no fueron reprendidos por causa de esto. Por tanto, fue lícito tener a muchas esposas. Por ello, no es intrínsecamente malo de por sí tener a muchas.

Segundo. En el tiempo de la ley escrita, algunos santos varones tenían a muchas esposas, como David las tuvo. Sin embargo, no se dice que por esto haya sido reprendido por Dios. Consta. En efecto, de él se dice que no se apartó de las obras que Dios le había mandado durante todos los días de su vida, excepto en el caso de Urías el Eteo.⁵ Por tanto, tomando a muchas esposas no hizo algo malo. Asimismo, también Elcaná, padre de Samuel, tuvo a dos simultáneamente.

Segunda conclusión.⁶ La pluralidad de esposas, aunque se opone al derecho natural de los segundos preceptos, sin embargo, no se opone al derecho natural como en el caso de los primeros. Se prueba que se opone al derecho natural en el segundo modo. Se oponen al derecho natural en el segundo modo aquellas cosas que quitan el fin secundario al cual tiende la naturaleza, o que hacen difícil conseguirlo. Ahora bien, de esta manera es la pluralidad de esposas; pues se quita el fin secundario del matrimonio que es la comunicación de las obras, porque la comunicación de las obras presupone amor y paz en la familia. Ahora bien, donde hay muchas esposas para un único varón, no hay paz, ya que (como dice Aristóteles) el alfarero odia al alfarero. Luego se sigue que no habrá comunicación de las obras donde hay muchas esposas, o bien, si la hubiera, no se daría tan bien como si solamente una fuese para uno. Y por cierto (según el testimonio de la experiencia) consta que difícilmente hay paz en una familia donde hay muchas mujeres, como ocurrió entre Sara y Agar.

⁴ Tomás de Aquino, Supplementum, d. 33. q. 1; 1. 2. q. 100, art. 8.; Escoto, Duns, Juan, In 4. sent. d. 37. q. vnica; Gabriel Biel; Almain; Ockam; Aliaco, p. sen. q. 14; Deuteronomium 6; Genesis 16; Genesis 29 et 30.

⁵ 2 Regum 3 et 5; 1 Paralipomenon 3; 1 Regum 1.

⁶ Durando, d. 33; Covarrubias, 2. p. epitomes c. 7. 1; Víguerio, in Theologicis institutionibus, c. 6. 7. 12; Aristóteles, li. 7 Ethica ad Eudemum in principio et li. 2; Rhetorica ad Theodectem c. 4.

Solent enim inter se quendam zelum habere perniciosum offensuum valde. Et oculis nostris vidimus apud incolas noui orbis, vt vix foeminae vellent iungi viro, quia aliam habebat vxorem, propter odium, et iurgia, et discordias.

Item. Ex pluralitate vxorum non est pax in familia, ex hoc quod vnus vir, non potest satisfacere in redditione debiti multis simul, non solum in redditione ad votum, sed neque in competenti: ex quo necesse est odium, et non amor. Ob has causas pluralitatem vxorum dicimus, repugnare legi naturae secundo: quia finis secundarius intentus a natura in matrimonio qui est operum communicatio, debite haberi non potest, vbi plures in eodem communicant officio.

Pars alia conclusionis probatur⁷ quod non sit contra iuris naturae praecepta primaria: quia illud est contra ius naturae primo modo, per quod tollitur finis principalis, quem intendit natura, sed per pluralitatem vxorum non impeditur: nam finis principalis est prolis generatio, procreatio, et eius educatio, sed per pluralitatem vxorum, hoc non impeditur, imo melius finis adest, vbi est pluralitas vxorum: quia vnus vir sufficit multis foeminis foecundandis, et plures foeminae melius possunt ad educationem filiorum, quam vna sola. Sequitur ergo, cum per pluralitatem vxorum finis principalis matrimonij non impediatur, sed melius habeatur, non erit contra iuris naturae prima principia, plures habere vxores. Si enim contingit ex pluribus, vnam sterilem, et si alia non esset quae conciperet, non esset prolis procreatio. Et Ioannes Gerson⁸ in 2. parte de matrimonio loquens, dicit non esse contra ius naturae habere plures vxores. 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.⁹ Etiam in noua Hispania de domino de Tuzcuco fertur, quod sexagenarium excederet numerum. Consimilia de alijs dicuntur.

3. conclusio.¹⁰ Vxorum pluralitas quamuis non sit contra prima principia iuris naturae, est tamen contra ius Diuinum positium a principio creationis institutum, et post in lege noua expresse manifestatum. Probatur.¹¹ Ius Diuinum positium prout distinguitur contra naturale illud est, quod constat nobis a Deo, tanquam regula quaedam data, per quam actiones nostrae dirigantur: talis vero regula nobis datur ab ipso, quando nobis manifestat voluntatem suam, quae nobis dupliciter constat, per dicta, scilicet, et per facta.¹² Et vtrumque dicitur ius Diuinum positium.

⁷ *In margine:* Ratio 2. partis.

⁸ *In margine:* Gerson. Nota.

⁹ *In margine:* Qui habuit ducentos filios.

¹⁰ *In margine:* 3. Conclusio; Contra Caietanum; Genesis 2.; Matthaueus 19.

¹¹ *In margine:* Ratio 1.

¹² *In margine:* S. Thomas, 1. q. 17; 1 Sententiarum q. 45.

En efecto, aquéllas suelen tener entre sí un cierto celo pernicioso, muy ofensivo. Entre los habitantes del Nuevo Mundo hemos visto con nuestros ojos cómo las mujeres apenas querían unirse con un varón que tenía a otra esposa, a causa del odio, de las disputas y de las discordias.

Asimismo, a causa de la pluralidad de esposas no hay paz en la familia, porque un único varón no puede satisfacer en rendir el débito a muchas simultáneamente; no solamente en la entrega conyugal, sino ni siquiera en la entrega congruente. Y de allí, es inevitable el odio y no el amor. Por tales causas afirmamos que la pluralidad de esposas se opone a la ley natural en el segundo modo. En efecto, el fin secundario intentado por la naturaleza en el matrimonio (que es la comunicación de las obras) no puede realizarse debidamente donde muchas comparten la misma función.

Se prueba la segunda parte de la conclusión: Que no se opone a los preceptos primarios del derecho natural. En efecto, se opone al derecho natural en el primer modo, aquello por lo cual se suprime el fin principal que la naturaleza intenta. Ahora bien, esto no se impide mediante la pluralidad de esposas. En efecto, el fin principal es la generación, la procreación y la educación de la prole. Ahora bien, esto no se impide mediante la pluralidad de esposas, inclusive tal fin se realiza mejor donde hay pluralidad de esposas. En efecto, un único varón basta para fecundar a muchas mujeres y muchas mujeres pueden mejor que una sola en cuanto a la educación de los hijos. Por tanto, dado que mediante la pluralidad de esposas no se impide el fin principal del matrimonio, sino que se realiza mejor, se sigue que tener a muchas esposas no se opondrá a los primeros principios del derecho natural. En efecto, si ocurre que entre muchas una es estéril, si no hubiese otra que concibiera, no habría procreación de la prole. Y Juan Gerson, en la segunda parte de su *De matrimonio*, dice que no se opone al derecho natural tener a muchas esposas. Y así se relata de aquel riquísimo rey en la provincia de Perú, quien engendró a doscientos hijos. En efecto, eran tantas las reinas y las concubinas, que no era cierto el número de ellas. Asimismo, en la Nueva España se narra del señor de Texcoco que rebasaría las sesenta. Cosas semejantes se dicen de otros.

Tercera conclusión.⁷ La pluralidad de esposas, aunque no se oponga a los primeros principios del derecho natural, sin embargo, se opone al derecho divino positivo que fue instituido desde el principio de la creación y fue después manifestado expresamente en la Ley Nueva. Se prueba. El derecho divino positivo, en cuanto que se distingue del natural, es aquel que nos consta como una cierta regla dada por Dios, mediante la cual son dirigidas nuestras acciones. Ahora bien, tal regla es dada a nosotros por él mismo cuando nos manifiesta su voluntad, que nos consta de dos maneras, es decir, mediante las palabras y mediante los hechos.⁸ Y ambas cosas se denominan derecho divino positivo.

⁷ Genesis 2; Matthaesus 19.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. q. 17; 1 Sententiarum, q. 45.

Tunc sic. Illud dicitur esse contra ius Diuinum posituum, quod est contra dictum, vel factum Dei ad nostras actiones dirigendas, sed vxorum pluralitas repugnat facto Dei a principio,¹³ qui vnam foeminam Euam, vni coniuuxit viro: cum tamen posset plures simul creare, praecipue vbi non erat alia in mundo. Et ex hoc facto a principio mundi, post, in lege noua, volens declarare matrimonium, quomodo oportet sit vnus ad vnam: verbo explicuit, innitens illi facto dicens:¹⁴ Ab initio creauit Deus masculum, et foeminam, et dictum est. Propter hanc relinquet homo, etc. Non dixit. Propter has, insinuans quod vna debet esse, vxor solum. Dixit etiam: Adhaerebit vxori suae, non vxoribus. Sic interpretantur locum istum D. Hieronymus, et Chrysostomus.¹⁵ Sequitur ergo, quod pluralitas vxorum est contra ius Diuinum.

Secundo.¹⁶ Genesis 2. dicitur, et post a Christo repetitum (Matthaeus 19). Erunt duo in carne vna, id est, duo erunt vna caro, et non dixit: erunt tres, vel quatuor, aut plures, quae verba fuerunt dicta in institutione primi matrimonij: ergo de iure Diuino posituo, est directe esse vnam vnus, et contra ius Diuinum, pluralitas uxorum in matrimonio.

Ad idem,¹⁷ Christo dicente: Quicumque dimiserit vxorem suam et aliam superdixerit, moechatur: ergo accipiendo secundam prima repudiata, peccatum est, et adulterium committit. A fortiori ergo si retenta prima, aliam quis duxerit.

Astipulatur et Paulus.¹⁸ His qui matrimonio coniuncti sunt praecipio, non ego, sed dominus, vxorem a viro non recedere, quod si recesserit, maneat inupta: ergo si pluralitas vxorum non esset contra ius Diuinum, liceret viro dimissa vna, aliam recipere. Vnde videtur, quod vxorum pluralitas, repugnet iuri Diuino posituo. Et quidem Innocentius¹⁹ in c. Gaudemus. Extra De diuortijs, haec argumenta adducit, ad probandum pluralitatem vxorum esse contra ius Diuinum. Attamen hoc ius Diuinum nunquam fuit expresse cognitum vsque ad Christi aduentum, qui expressam legem dedit.²⁰

¹³ *In margine:* Genesis 2.

¹⁴ *In margine:* Matthaeus 19.

¹⁵ *In margine:* Hieronymus et Chrysostomus.

¹⁶ *In margine:* 2. Ratio; Genesis 2; Matthaeus 19.

¹⁷ *In margine:* 3. Ratio; Matthaeus 5. et 19.

¹⁸ *In margine:* 4. Ratio; 1 Cor. 7.

¹⁹ *In margine:* Innocentius 3.

²⁰ *In margine:* Matthaeus 19.

Por lo cual, se dice que se opone al derecho divino positivo aquello que se opone a la palabra o a la obra de Dios para dirigir nuestras acciones. Ahora bien, la pluralidad de esposas se opone a un hecho de Dios,⁹ quien unió una sola mujer, Eva, a un solo varón, aunque habría podido crear a muchas simultáneamente, principalmente cuando no había otra en el mundo. Y por este hecho, desde el principio del mundo y, después, en la Ley Nueva, cuando quiere declarar cómo es necesario que el matrimonio sea de uno solo para una sola, basándose en aquel hecho, lo explicó con la palabra diciendo: *Al principio Dios lo creó varón y mujer. Y dijo: A causa de ésta, el varón dejará, etc.*¹⁰ No dijo: *A causa de éstas*; insinuando que la esposa debe ser solamente una. Dijo también: *Adherirá a su esposa*. No dijo: *A sus esposas*. Así interpretan este texto San Jerónimo y San Juan Crisóstomo. Luego se sigue que la pluralidad de esposas se opone al derecho divino.

Segundo. En el segundo capítulo del Génesis se dice (y después está repetido por Cristo en Mateo 19): *Serán dos en una sola carne*; es decir: *Dos serán una sola carne*. Y no dijo: *Serán tres, o cuatro, o muchos*. Y estas palabras se dijeron en la institución del primer matrimonio. Por tanto, es directamente según el derecho divino positivo que sea una sola para uno solo. Y la pluralidad de esposas en el matrimonio se opone al derecho divino.

Cristo se refiere a lo mismo cuando dice: *Quienquiera que repudia a su esposa y que se casa con otra, comete adulterio*.¹¹ Por tanto, tomar a una segunda, después de haber repudiado a la primera, es pecado y comete adulterio. Luego *a fortiori* si alguien toma a otra, conservando la primera.

Lo confirma también San Pablo: *A quienes se han unido en matrimonio ordeno, no yo sino el Señor, que la esposa no se separe del marido y, si llega a separarse, que viva sola*.¹² Por tanto, si la pluralidad de esposas no fuese contra el derecho divino, sería lícito al varón, tras separarse de una, tomar a otra. A partir de allí se ve que la pluralidad de esposas se opone al derecho divino positivo. Por cierto, Inocencio III (*Gaudemus, Extra, De diuortijs*),¹³ presenta estos argumentos para probar que la pluralidad de esposas se opone al derecho divino. Ahora bien, este derecho divino nunca fue expresamente conocido hasta la llegada de Cristo, quien dio una ley expresa.¹⁴

⁹ Genesis 2.

¹⁰ Matthaëus 19.

¹¹ Matthaëus 5 et 19.

¹² 1 Cor 7.

¹³ X. 4.19.8.

¹⁴ Matthaëus 19.

* Et sic tenendum est,²¹ vt recte intelligit hunc locum D. Hieronymus super Matthaeum et contra Iovinianum lib. 1. Et B. Chrysostomus super Matthaeum, homilia 363. In quo deceptus est Thomas de Vio Cardinalis, dicens, non esse expressam in scriptura reprobationem de pluralitate vxorum. Et adiecit aliud, in quo etiam deuiavit, scilicet, quod est Theologorum opinio: cum tamen Magister sententiarum in 4. d. 33. aperte dicat esse praeceptum Diuinum: vbi adducit locum Matthaei 19. Et B. Bonaventura ibidem q. 2. Idem Ricardus eadem distinctioe q. 1. Circa hoc vide quae infra dicta sunt in hac 2. parte art. 16. in fine et art. 17. conclusio 4. et art. 18. in fine secundae conclusionis.

²¹ *In margine*: D. Hieronymus; B. Chrysostomus; Caietani deceptio; Deceptio 2. Caietani; Magister Sententiarum; B. Bonaventura; Ricardus.

* ¹⁵Y así se debe sostener, como entienden rectamente este texto San Jerónimo (*Super Matthaeum et Contra Iovinianum, lib. 1*) y San Juan Crisóstomo (*Super Matthaeum, homilía 363*). Y en esto se equivocó el cardenal Tomás de Vio, quien dijo que en la Escritura no está expresada la reprobación de la pluralidad de esposas. Y añadió otra cosa en la cual también se equivocó, es decir, que esto es opinión de los teólogos, aunque digan abiertamente que es un precepto divino: el Maestro de las Sentencias (*in 4. d. 33* y cita el texto de Mateo 19), San Buenaventura (*ibidem, q. 2*) y Ricardo de Mediavilla, en la misma distinción (*q. 1*). Acerca de esto véase lo que se dice más adelante, en esta segunda parte, al final del artículo 16 y en la cuarta conclusión del artículo 17. Y también al final de la segunda conclusión del artículo 18.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XV
An fuerit requisita dispensatio ad pluralitatem vxorum

Sequitur consequenter vtrum habere plures vxores aliquando licuit absque dispensatione. Vel, vtrum fuerit necessaria dispensatio: et hoc potest intelligi et in lege naturae, et post, in lege scripta. De fidelibus, et infidelibus Gentilibus.

Prima conclusio.¹ Habere plures vxores in lege naturae omnibus fidelibus licuit absque aliqua expressa Dei reuelatione. Probat. Si tunc temporis esset illicitum habere plures vxores, maxime esset, quia fieret contra Dei praeceptum, vel contra ius naturae. Non quia contra Dei praeceptum, quia nullum erat expressum de vnitatem vxoris, licet solum creauit vnum virum, et vnam foeminam, sed tamen hoc factum non fuit praeceptum, quod obligaret. Factum intelligentes, vt post dicemus. Sequitur ergo, quod non erat illicitum ex hoc. Nec erat illicitum quia contra ius naturae. Nam cum sit solum contra illa quae sunt de iure naturae secundo modo (vt supra diximus) nullam vim obligandi habent talia, nisi sint per aliquam legem sancita, vel per consuetudinem recepta: imo post receptionem per consuetudinem potest tolli: sed nulla fuit data lex, in statu legis naturae, neque fuit consuetudo ab omnibus recepta, de habenda solum vna, cum sancti patriarchae plures haberent: sequitur ergo, quod non erat aliquod peccatum tunc vti pluralitate vxorum, etiam sine dispensatione expressa. Hoc testatur B. P. Augustinus libro de bono coniugali dicens: Antiquis iustis non fuit peccatum, quod plurimis foeminis vtebantur, neque contra naturam id faciebant, cum non lasciuiendi hoc causa, sed generandi, facerent. Neque contra morem, quia eo tempore ea fiebant. Neque contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Haec D. P. Augustinus.

Secundo.² Constat Abraham, Iacob et alios sanctos tempore legis naturae, vsos esse vxorum pluralitate, neque reprehenduntur, imo laudantur satis in scriptura: sequitur ergo quod non fuit illicitum.

Tertio.³ Si fuisset in statu legis naturae illicitum habere plures vxores, esset, quia cum matrimonium sit quaedam commutatio corporum, oportet sit aequalitas ex parte contrahentium. Sicut ergo illicitum fuit tunc vxori plures habere viros: ita et illicitum debuit esse viro, plures habere vxores, sed non propter hoc: quia haec aequalitas viri et vxoris, non est eodem modo, sed proportionabiliter ad finem, quem natura intendit per contractum matrimonij.⁴

¹ *In margine:* 1. Conclusio; Driedo, de libertate christiana li. 1. c. 16.; Theologia d. 33. 4.; Ioannes Maior, d. 33. q. 1.; Hugo, libro 2. De sacramentis p. 2. c. 10. et in summa sententiarum c. 5.; Tiraquellus l. 7. connubium num. 15.; S. Thomas, in d. 33. q. 1. ad 1.; Concilium Coloniense Augustanum.

² *In margine:* Ratio 2.; Genesis 16. et 29.

³ *In margine:* Ratio 3.

⁴ *In margine:* Alexander ab Alexandro, li. 4. Genialium dierum, c. 8.

ARTÍCULO 15

Si se requirió la dispensa para la pluralidad de esposas ¹

Consecuentemente se sigue: si acaso en algún tiempo fue lícito tener a muchas esposas sin dispensa, o si fue necesaria la dispensa. Y esto puede entenderse tanto en la ley natural como, después, en la ley escrita. Además, acerca de los fieles y de los infieles gentiles.

Primera conclusión.² En la ley natural, tener a muchas esposas fue lícito a todos los fieles, sin alguna expresa dispensa de Dios. Se prueba. Si en aquel tiempo hubiese sido ilícito tener a muchas esposas, sería sobre todo porque se actuaría en contra de un precepto de Dios o en contra del derecho natural. Ahora bien, no fue ilícito por oponerse a algún precepto de Dios, ya que ningún precepto estaba expresado acerca de la unicidad de la esposa, aunque creó a un solo varón y a una sola fémina. Sin embargo, este hecho no fue un precepto obligante, entendiendo el hecho como diremos en seguida. Luego se sigue que no era ilícito por ello. Tampoco era ilícito por oponerse al derecho natural. En efecto, dado que se opone solamente a aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo (como dijimos antes), tales cosas no tienen fuerza alguna de obligar si no son sancionadas por alguna ley o recibidas por una costumbre. Inclusive, después de haber sido recibidas por una costumbre, pueden ser suspendidas. Ahora bien, en el estado de la ley natural no fue dada ley alguna ni hubo alguna costumbre recibida por todos acerca del tener solamente a una esposa. En efecto, los santos patriarcas tenían más. Luego se sigue que en aquel tiempo no era pecado alguno practicar la pluralidad de esposas, aún sin una dispensa expresa. Esto lo sostiene San Agustín en el libro *De bono coniugali*, diciendo: *Para los justos de la antigüedad no fue pecado que gozasen de muchas mujeres, ni lo hacían en contra la naturaleza, dado que no lo hacían por lascivia, sino para engendrar*. Tampoco se oponía a la costumbre. En efecto, en aquel tiempo se hacía esto. Tampoco se oponía a un precepto. En efecto, no estaba prohibido por ley alguna. Esto dice San Agustín.

Segundo.³ Consta que en el tiempo de la ley natural Abraham, Jacob y otros santos practicaron la pluralidad de esposas y no se les reprende. Inclusive son alabados bastante en la Escritura. Luego se sigue que no fue ilícito.

Tercero. Si en el estado de la ley natural hubiese sido ilícito tener a muchas esposas, sería porque, siendo el matrimonio un cierto intercambio de cuerpos, es necesario que haya una igualdad entre las partes de los contrayentes. Por tanto, así como fue ilícito para la mujer tener a muchos varones, así también debió ser ilícito para el varón tener a muchas esposas. Ahora bien, no fue a causa de esto. En efecto, esta igualdad de varón y fémina no es en el mismo sentido, sino proporcional a la finalidad a la cual tiende la naturaleza mediante el contrato del matrimonio.⁴

¹ Véase índice onomástico.

² Driedo, *De libertate christiana*, li. 1. c. 16; *Theologia*, d. 33, 4; Maior, Juan, d. 33. q. 1; San Víctor, Hugo, de, lib. 2. *De sacramentis* p. 2. c. 10. et *In summa sententiarum* c. 5; Tiraquelo, l. 7. *connubium nume*. 15; Tomás de Aquino, *In d. 33. q. 1. ad 1*; Concilio de Colonia.

³ Genesis 16 et 29.

⁴ Alessandri, Alejandro, lib. 4. *Genialium dierum*, c. 8.

et quia quod intendit primo, et praecipue est habere prolem, et ad prolem iuuat quod vnus vir, plures habeat foeminas: quia pluribus foecundandis sufficit, vt dictum est, non tamen iuuat, quod vna foemina, plures habeat viros: quia per hoc impeditur generatio: sequitur non inconueniens esse quantum ad hoc, esse inaequalis conditionis virum et foeminam. Similiter etiam in ordine ad alium finem secundarium, quod est, esse in remedium: quia quando vir habet plures foeminas, videtur foemina frustrata isto fine, quia non potest virum habere, quando velit in remedium: quia cum pluribus debeat satisfacere, non poterit quando ipsa voluerit ei debitum reddere: nec propter hoc est illicita. Tunc quidem nullam rationabiliter patitur foemina iniuriam, etiam si vir plures habeat vxores: quia tantum quantum diminuitur de fine secundario, scilicet, de redditione debiti in remedium, crescit, et augetur quod intenditur in fine principali, scilicet, prolis: sed quilibet rationabiliter debet hoc velle, vt minori bono aliquid subtrahatur, vt crescat quod maius est: ergo non fit iniuria mulieri. Quod si non fit ei iniuria, quia amplius crescit finis primarius, scilicet, proles: sequitur quod habere plures vxores, etiam in illo statu ante aliquam legem, nullum fuit peccatum, etiam sine aliqua dispensatione. Exempli gratia, vt ait doctor subtilis,⁵ sicut cibus, ad duo ordinatur, scilicet, principaliter ad sustentationem, et secundario ad delectationem, et recreationem, qui vtitur cibo, quanto magis conuenit nutritioni, quamuis aliquid adimatur de recreatione, vel delectatione, non iniuste facit, neque contra naturam, etiam si nulla in hoc sit expressa dispensatio. Sequitur a simili, quod qui pluralitate vxorum vteretur, quo melius principalis finis matrimonij, scilicet, prolis staret, et per hoc aliquid adimeretur secundario fini, scilicet, remedio libidinis, non esset illicitum id agere, absque aliqua dispensatione. Sic Durandus⁶ existimat pluralitatem vxorum iuri naturali non repugnare expresse.

2. conclusio.⁷ Pluralitas vxorum in statu legis naturae, ante omnem legem scriptam, non solum licuit absque dispensatione expressa, sed fuit meritorium in partibus illis, plures habere vxores. Patet ex prima conclusione. Non fuit illicitum plures habere: ergo fuit licitum, si licitum in habente gratiam: ergo meritorium: quia in habente gratiam nullo modo datur actus indifferens, contra Scotum et Durandum,⁸ licet detur in esse moris quantum ad speciem, et non quoad indiuiduum, vt ait S. Thomas,⁹ sed illi sancti patres erant in gratia: ergo accipere plures vxores in eis fuit meritorium.

⁵ *In margine*: Scotus, d. 33. q. vnica.

⁶ *In margine*: Durandus, d. 33. et Abulensis, Matthaeus 19. q. 30. vsque ad 34.

⁷ *In margine*: 2. Conclusio; Augustinus, 16. De civitate c. 38.

⁸ *In margine*: Scotus, in 2. d. 41.; Durandus, d. 40. q. 2.

⁹ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 18. art. 8. et 9.

Y, dado que aquello a lo cual la naturaleza tiende primera y principalmente es tener prole, y para tener prole es bueno que un varón tenga a muchas esposas, ya que él basta para fecundar a muchas, como se dijo, sin embargo, no es bueno que una sola mujer tenga a muchos varones, ya que a causa de esto se impide la generación. Luego se sigue que no es inconveniente, en cuanto a eso, que el varón y la fémmina sean de condición desigual. Del mismo modo, también en cuanto al otro fin secundario que consiste en servir como alivio. En efecto, cuando el varón tiene a muchas mujeres, parece que la mujer sea frustrada en cuanto a este fin, dado que no puede tener a su varón cuando lo quiere como alivio. En efecto, dado que éste debe satisfacer a muchas, no podrá rendirle el débito cuando ella lo quiere. Tampoco a causa de esto es ilícita la pluralidad de esposas. Por cierto, la mujer no sufre razonablemente injusticia alguna, aunque el varón tenga a muchas esposas. En efecto, en tanto en cuanto se desminuye en algo el fin secundario, es decir, el pago del débito como alivio, crece y aumenta aquello al cual se tiende como fin principal, es decir, la prole. Ahora bien, cualquiera debe razonablemente querer que se quite algo al bien menor, para que crezca el bien mayor. Por tanto, no se hace injusticia a la mujer. Que si no se le hace injusticia, dado que crece más el fin primario, es decir, la prole, se sigue que tener a muchas esposas, inclusive en aquel estado natural antes de cualquier ley, no fue pecado, aún sin dispensa alguna. Por ejemplo, como dice el Doctor Sutil,⁵ así como el alimento tiende a dos cosas, es decir, principalmente para el sustento y secundariamente para el deleite y el alivio, aquel que goza del alimento, de manera que tiende más a la nutrición, aunque quite algo al deleite o al alivio, no actúa injustamente ni contra la naturaleza, aunque para esto no se haya expresada dispensa alguna. Del mismo modo, se concluye que aunque se practicase la pluralidad de esposas para que se cumpliese mejor el fin principal del matrimonio, es decir, la prole y, por causa de ello, quitase algo al fin secundario, es decir, al alivio de la libido; no sería ilícito hacerlo sin dispensa alguna. De esta manera Durando considera que la pluralidad de esposas no se opone expresamente al derecho natural.⁶

Segunda conclusión.⁷ La pluralidad de esposas en el estado de la ley natural, antes de toda ley escrita, no solamente fue lícita sin dispensa expresada, sino que en aquel estado fue meritorio tener a muchas esposas. Consta a partir de la primera conclusión: (No fue ilícito tener a muchas). Luego fue lícito. Si fue lícito en aquel que está en gracia, entonces es meritorio. En efecto, en aquel que está en gracia, no hay acto indiferente (contra Escoto y Durando),⁸ aunque se trate de lo moral en cuanto a la especie, y no de lo moral en cuanto al individuo, como dice S. Tomás.⁹ Ahora bien, aquellos santos patriarcas estaban en gracia. Por tanto, tomar a muchas esposas fue algo meritorio para ellos.

⁵ Escoto Duns, Juan, d. 33. q. vnica.

⁶ Durando, d. 33; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Matthaheus 19. q. 30. vsque ad 34.

⁷ Agustín, San, 16 De civitate, c. 38.

⁸ Escoto Duns, Juan, In 2. d. 41.; Durando, d. 40. q. 2.

⁹ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 18 art. 8 et 9.

Secundo.¹⁰ Quicumque agit aliquid secundum rectam rationem, et propter bonum finem meretur in eo, at sancti patres habendo plures vxores, faciebant opus secundum rectam rationem, et propter bonum finem: ergo merebantur in eo. Quod esset opus secundum rectam rationem, probatur.¹¹ Vbicumque sunt duo bona eligenda, et maius eligitur, relicto minori, est opus secundum rectam rationem, in praesentiarum, erant duo bona, scilicet, multiplicatio fidelium, ad quam necessaria erat vxorum pluralitas, et erat aliud bonum, quod esset pax in familia, ad quam erat conueniens, solam vnam esse vxorem, sed maius est bonum commune, quam particulare: ergo secundum rectam rationem faciebant, qui plures capiebant. Et quod esset propter bonum finem, patet: quia finis erat multiplicatio fidelium.

Tertio.¹² Si non esset meritorium, esset ex hoc, quod contra dictamen rationis apparebat, et contra ius naturae, sed non erat contra ius naturae, concurrente circumstantia temporis: ergo erat meritorium.¹³ Nam prima praecepta iuris naturae (quia multum distant a particularibus) non contingit variari, tamen circa secunda praecepta iuris naturae, quae sunt velut conclusiones, quae eliciuntur ex ipsis primis principijs contingit, vel propter alias circumstantias, sicut in entibus secundum naturam: quia ea quae sunt penitus naturalia, manent penitus immota, sicut asserit Aristoteles.¹⁴ Ignis ardet hic, et in Persis, quod nunquam mutatur. Alia sunt naturalia, partim adiuta ex consuetudine, quae licet habeant motum naturalem, non tamen habent determinationem omnimodam in natura, sicut esse dextrum, et sinistrum: et ideo contingit aliquos fieri ambidextros, sinistra potest esse aliquando melior, cum tamen dextra sit absolute melior. In proposito.¹⁵ Licet habere plures vxores absolute, sit contra ius naturae, tamen cum non sit de illis, quae omnimodam habent inuariabilitatem in natura, possunt aliqua circumstantia variari, erunt bona, scilicet, adueniente tali temporis circumstantia. Sic fuit pluralitas vxorum respectu finis, non solum bona, sed aliquo modo necessaria: ergo sequitur, quod tales qui habebant plures merebantur. Patet etiam in c. Obijciebatur 32. q. 4. Quod codices vulgati tribuunt Ambrosio: cum in veritate sit Augustini¹⁶ li. 22. contra Faustum c. 47. Sic Magister sententiarum d. 33. Augustino tribuit, quod citat Supplementum d. 33. q. 1. art. 2.

¹⁰ *In margine:* 2. Ratio.

¹¹ *In margine:* Augustinus, contra Faustum, li. 22. ca. 49. et De bono coniugali, c. 9. et 13.

¹² *In margine:* Ratio 3.

¹³ *In margine:* Scotus, De iustitia et iure, lib. 1. q. 4. art. 4.

¹⁴ *In margine:* Aristoteles, 5. ethicorum, c. 2.

¹⁵ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 94. art. 4.

¹⁶ *In margine:* D. Augustinus; Magister; Supplementum.

Segundo. Quienquiera que haga algo según la recta razón y a causa de una buena finalidad, en eso adquiere méritos. Ahora bien, los santos patriarcas que tenían a muchas esposas realizaban una obra según la recta razón y a causa de una buena finalidad. Por tanto, en esto adquirirían méritos. Se prueba que era una obra según la recta razón. Dondequiera que haya dos bienes para ser elegidos y se elige el mayor, dejando el menor, hay una obra según la recta razón. Ahora bien, es así el caso presente. En efecto, en el caso presente había dos bienes, es decir, la multiplicación de los fieles, para la cual era necesaria la pluralidad de esposas; y había otro bien, es decir, que hubiera paz en la familia, para la cual era conveniente que la esposa fuese una sola. Ahora bien, es mayor el bien común que el bien particular. Por tanto, actuaban según la recta razón aquellos que tomaban a muchas esposas. Y que fuese para una finalidad buena, consta. En efecto, la finalidad era la multiplicación de los fieles.

Tercero. Si no fuese meritorio, sería por el hecho de que parecería en contra del dictamen de la razón y en contra del derecho natural. Ahora bien, no era en contra del derecho natural, pues concurría una circunstancia de tiempo. Luego era meritorio.¹⁰ En efecto, no ocurre que los primeros principios del derecho natural se cambien (porque distan en mucho de los particulares), sin embargo, en cuanto a los segundos preceptos de la ley natural, que son como conclusiones que se derivan de los primeros principios, ocurre que se cambien en el tiempo, inclusive a causa de otras circunstancias, tal como ocurre en las cosas naturales. En efecto, aquellas cosas que son totalmente naturales, permanecen totalmente inmutadas, como afirma Aristóteles: El fuego arde aquí y en Persia; y esto nunca cambia.¹¹ Otras cosas son naturales, apoyadas particularmente por la costumbre; éstas, aunque tengan un cambio natural, sin embargo, no tienen una determinación total en la naturaleza, como ser diestro y ser zurdo; y así ocurre que algunos lleguen a ser ambidiestros. Alguna vez la izquierda puede ser mejor, a pesar que la derecha es absolutamente mejor. A propósito de esto:¹² aunque tener a muchas esposas se opone al derecho natural absolutamente, sin embargo, dado que no se trata de aquellas cosas que tienen total invariabilidad en la naturaleza, pueden cambiar por alguna circunstancia, esto es, serán cosas buenas al ocurrir tal circunstancia de tiempo. Así la pluralidad de esposas no solamente fue buena en cuanto al fin, sino de alguna manera fue necesaria. Luego se sigue que aquellos que tenían a muchas esposas adquirirían méritos. Consta también en el canon *Obijciuntur* (32. q. 4),¹³ que los códigos vulgatos atribuyen a Ambrosio, mientras que en verdad es de San Agustín (*lib. 22. Contra Faustum, c. 47*).¹⁴ Así el Maestro de las Sentencias (*d. 33*) lo atribuye a San Agustín, y lo cita el *Supplementum, d. 33. q. 1. art. 2*.

¹⁰ Escoto Duns, Juan, De iustitia et iure, lib. 1. q. 4. art. 4.

¹¹ Aristóteles, 5 Ethicorum, c. 2.

¹² Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94. art. 4.

¹³ C.32. q. 4 c. 7.

¹⁴ Agustín, San, Contra Faustum, li. 22. ca. 49 et De bono coniugali c. 9. et 13.

* Hanc eandem conclusionem in tractatu de Caelibatu li. 4. controuersia 1. c. 9. probat Michael de Medina minorita eleganter. * Et quamvis cum pluribus illud matrimonium fuit contractum, vere fuit sacramentum eo modo quo ante Christum sacramentum dari potuit, in quo pessime Luther errauit.¹⁷ Quem optime redarguit Castro in suo de haeresia lib. 2. verbo Nuptiae, haeresia 3.

3. Conclusio.¹⁸ Accipere plures vxores in statu legis naturae, absque dispensatione expressa, sic licuit, vt etiam si fieret inuitis primis vxoribus, vel sine earum consensu: nullum esset peccatum. Istam conclusionem pono propter aliquos doctores graues alias, qui affirmant licitam pluralitatem vxorum: sed tamen quod hoc deberet esse cum consensu primae. Quorum ratio haec est, quia posito vir dederat potestatem sui corporis primae vxori, non poterat habere ius ad dandum alteri, sine suo expresso consensu: quia non erat suum, sed tamen cum consensu vxoris, poterat. Quod probant ex scriptura,¹⁹ Genesis 16. Dixit Sarra ad Abraham. Ecce conclusit me dominus ne parerem, ingredi ad ancillam meam, si saltem ex ea suscipiam filios. Ecce quomodo Abraham duxit aliam vxorem, de consensu primae. Idem dicunt contigisse Iacob, qui Lyam duxit de consensu Rachelis, quae iunior erat, et de voluntate harum duarum ingresus est ad ancillas earum. Ad ancillam Rachel propter sterilitatem. Ad ancillam vero Liae, postquam Lya credit se desijsse parere. Haec illi doctores. Sed tamen contra eos posita conclusio, probatur:²⁰ quia (vt superius dictum est) si non liceret plures ducere, sine consensu primae, eo esset, quia priuatur iure suo, quod habet in corpus sui viri, vel quia foemina nupsit viro, in remedium incontinentiae: et si sint plures foeminae, quibus debitum debeat vir reddere, non quotiescumque tentationem patitur prima foemina, poterit vti viro in remedium: sed nullum istorum obstat quominus in tali occasione liceret pluribus vxoribus vti. Primum non obstat, quia dato ita sit, quod per matrimonium foemina, acquirat ius in corpus viri, non tamen quominus maneat liber ad se reddendum alteri, salua redditione debiti.²¹ Cum ergo debitum, possit reddere primae vxori, etiam si secundam sumat, sequitur quod ipsa nolente, potest cum secunda contrahere. Neque propter secundam. Nam licet foemina, virum acceperit propter remedium incontinentiae, principalius tamen propter prolem habendam:

¹⁷ *In margine:* Error Lutheri. Castro.

¹⁸ *In margine:* 3. Conclusio; Viguerius, in suis institutionibus theologiae, c. 16. 7. verbo 12.; Supplementum, in 4. d. 33. q. 1. art. 2. Conclusio 2.

¹⁹ *In margine:* Genesis 16. et adducitur 32. q. 2. dixit Sarra; Genesis 30.

²⁰ *In margine:* Ratio contra supplementum, vbi supra.

²¹ *In margine:* 1. Cor. 7.

* ¹⁵ Prueba elegantemente esta misma conclusión el franciscano Miguel de Medina (*In tractatu De coelibatu, lib. 4. controuersia 1. c. 9*). * ¹⁶ Aunque aquel matrimonio se haya contraído con muchas, verdaderamente fue un sacramento, del mismo modo en que pudo darse un sacramento antes de Cristo: en esto erró gravemente Lutero contra el cual óptimamente rearguyó Alfonso Castro (*De haeres., lib. 2. verbo Nuptiae, haeres. 3*).

Tercera conclusión.¹⁷ En el estado de la ley natural, tomar a muchas esposas sin dispensa expresada, fue tan lícito que no habría pecado alguno, aunque se hiciese en contra de la voluntad de las primeras esposas o sin el consentimiento de ellas. Pongo esta conclusión a causa de algunos doctores, por otra parte importantes, quienes afirman que es lícita la pluralidad de esposas, pero que esto debería ser con el consentimiento de la primera. Y la razón de ellos es esta: Dato que el varón había concedido la potestad de su cuerpo a la primera esposa, no podía tener el derecho de concederlo a otra sin el expreso consentimiento de aquélla. En efecto, no era suyo. Sin embargo, podía hacerlo con el consentimiento de la esposa. Y esto lo prueban a partir de la Escritura (*Genesis 16*): *Dijo Sara a Abraham: he aquí que el Señor ha cerrado mi vientre para que yo no tenga hijos. Toma a mi esclava por mujer, a ver si por medio de ella tendré hijos*. He aquí como Abraham tomó a otra esposa con el consentimiento de la primera. Dicen que lo mismo ocurrió a Jacob que tomó a Lía con el consentimiento de Raquel, que era más joven. Según el consentimiento de estas dos, accedió a sus esclavas. A la esclava de Raquel, a causa de la esterilidad. A la esclava de Lía, después de que Lía creyó que había cesado de parir. Estas cosas dicen aquellos doctores. Sin embargo, se prueba en contra de ellos la conclusión puesta. En efecto (como se dijo antes), si no fuese lícito tomar a muchas sin el consentimiento de la primera, sería por esto: porque se le priva de su derecho que tiene sobre el cuerpo de su varón; o porque la mujer se casó con el varón como remedio a la incontinencia. Y, si son muchas las mujeres a las cuales el varón debe pagar el débito, la primera mujer no podrá gozar del varón como alivio cada vez que siente el deseo. Ahora bien, ninguno de estos argumentos impide que en tal ocasión sea lícito gozar de muchas esposas. El primer argumento no lo impide. En efecto, aunque sea así que, mediante el matrimonio, la mujer adquiere el derecho sobre el cuerpo del varón, sin embargo esto no impide que él permanezca libre para entregarse a otra, respetando el pago del débito.¹⁸ Por tanto, dado que puede pagar el débito a la primera esposa, aunque tome a una segunda, se sigue que aunque ella no lo quiera, puede contraer con una segunda. Tampoco se impide a causa del segundo argumento. En efecto, aunque la mujer tomó al varón como remedio a la incontinencia, sin embargo, lo tomó principalmente para tener la prole.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁷ Viguerio, *Institutionibus Theologiae* c. 16. ss. 7. ver. 12; Tomás de Aquino, *Supplementum*, in 4. d. 33. q. 1. art. 2.

¹⁸ 1 Cor 7.

ergo vbi principalius saluatur, etiam si sit cum aliquo detrimento minus principalis, non fit iniuria foeminae, etiam si fiat ipsa inuita: quia non est rationabiliter inuita. Item:²² quia dato virum acceperit in remedium incontinentiae, non tamen in omni loco, et in omni tempore debitum reddi debet, sed pensatis quibusdam circumstantijs. Sequitur quod²³ sicut propter aliquam circumstantiam, vir potest negare debitum primae vxori petenti, etiam si nullam aliam secundo duxerit, etiam vxore inuita, poterit, absque peccato licite aliquando denegare ducendo secundam, propter aliquam circumstantiam superuenientem, sed talis erat circumstantia tunc occurrens, multiplicatio, scilicet, generis humani: ergo videtur, quod quandoquidem licuit plures ducere vxores, et meritorie factum est, quod potuit fieri, et bene factum est absque licentia, vel consensu primae vxoris.

Ex dictis patet solutio ad primam rationem²⁴ opinantium contrarium.

Ad 2.²⁵ ex scriptura, dicendum quod illa verba dixerit Sarra, et quod tamquam fuerint de consensu ipsius. Idem respectu Iacob credimus factum: quia foeminae cum essent sanctae, eligebant maius bonum, scilicet, multiplicationem generis humani, cum detrimento minoris, scilicet, pacis in familia. Sed tamen ex hoc non sequitur, quod Abraham, vel Iacob non possent id facere, ipsis etiam nolentibus.

4. conclusio.²⁶ Capiendo dispensationem non pro expressa reuelatione, neque pro interiori inspiratione particulariter facta, sed large pro interiori dictamine rationis, nunquam licuit habere plures vxores sine dispensatione, hanc conclusionem libet ponere, ne videamur obuiare grauissimis doctoribus contrarium afferentibus. S. Thomas²⁷ in 4. d. 33. q. 1. art. 2. Paludanus ibidem q. 1. art. 1. Maior eadem distinctione quaest. 1. S. Antoninus 3. p. titu.14. ca. 10. 2. Ambrosius Catharinus contra Caietanum lib. 5. Driedo de libertate Christiana. lib. 1. ca. 18. Probatur quantum ad partem vltimam.²⁸ Certum est illos sanctos viros, qui tunc nullam legem habebant scriptam exterius, nisi solum in corde, sequentes dictamen rationis, non mouerentur ad agendum contra factum Dei, qui a principio vnum masculum, et vnam foeminam iunxit in matrimonio: nisi interius mouerentur secundum rectam rationem: sed talis rectae rationis motus, dispensatio large dici potest: ergo seclusa illa, non licuit habere plures vxores. Probatur quod sit dispensatio.

²² *In margine:* 1. Cor. 7.

²³ *In margine:* Non omni tempore et loco debitum reddendum.

²⁴ *In margine:* Ad 1. argumentum.

²⁵ *In margine:* Ad secundum; Michael de Medina de coelibatu li. 4. controversia 1. c. 9.

²⁶ *In margine:* 4. Conclusio; Viguerius, in theologicis institutionibus, c. 19. 7. verbo 12.

²⁷ *In margine:* S. Thomas; Paludanus; Maior; S. Antoninus; Driedo; Catharinus.

²⁸ *In margine:* Ratio vltimae partis.

Por tanto, cuando se salva lo más importante, aunque ocurra con algún detrimento de lo menos importante, no se hace a la mujer injusticia alguna, aunque actúe contra su voluntad. En efecto, no es razonablemente renuente. Asimismo:¹⁹ aunque tomó al varón como remedio a la incontinencia, el débito no se debe pagar en cualquier lugar ni en cualquier tiempo, sino después de que se consideraron algunas circunstancias. Consecuentemente, así como a causa de alguna circunstancia el varón puede negar el débito a la primera esposa que lo pide, aunque no haya tomado a otra, así él podrá alguna vez negar lícitamente el débito sin pecado, aún renuente la esposa, tomando a una segunda, a causa de alguna circunstancia que se presente. Ahora bien, la circunstancia que entonces ocurría era la multiplicación del género humano. Por tanto, parece que en alguna ocasión fue lícito tomar a muchas esposas y que se hizo meritoriamente. Y parece que se pudo hacer y que se hizo bien, sin la licencia o consentimiento de la primera esposa.

A partir de las cosas que hemos dicho, consta la solución para el primer argumento de aquellos que opinan lo contrario.

Para el segundo argumento.²⁰ A partir de la Escritura se debe decir que Sara dijo aquellas palabras y que fueron como un consentimiento de ella misma. Y consideramos que lo mismo ocurrió en cuanto a Jacob. En efecto, dado que las mujeres eran santas, elegían el bien mayor, es decir, la multiplicación del género humano, con detrimento del bien menor, es decir, de la paz en familia. Sin embargo, a partir de allí no se sigue que Abraham o Jacob no hubieran podido hacer esto, siendo ellas renuentes.

Cuarta conclusión.²¹ Tomando la dispensa no como una revelación expresa ni como una inspiración interior hecha particularmente, sino, en sentido amplio, como un dictamen interior de la razón, nunca fue lícito tener a muchas esposas sin dispensa. Nos gusta poner esta conclusión para que no parezca que no tomamos en cuenta a doctores muy importantes que afirman lo contrario: Santo Tomás (*in 4. d. 33. q. 1. art. 2*), Paludano (*ibidem, q. 1. art. 1*), Juan Maior (*eadem dist., quaest. 1*), San Antonino de Florencia (*3. p. tit. 14. c. 10. 2*), Ambrosio Catharino, (*Contra Caietanum, lib. 5*) y Driedo (*De libertate christiana, lib. 1. c. 18*). Se prueba en cuanto a la última parte. Es cierto que aquellos santos varones (que entonces no tenían ninguna ley escrita exteriormente, sino escrita solamente en el corazón, y siguiendo el dictamen de la razón) no eran impulsados para actuar en contra de una obra de Dios (quien desde el principio unió en matrimonio a un solo varón y a una sola fémmina), si no fuesen impulsados interiormente por la recta razón. Ahora bien, tal impulso de la recta razón puede ser llamado, en sentido amplio, dispensa. Por tanto, excluida ésta, no fue lícito tener a muchas esposas. Se prueba que se trata de una dispensa,

¹⁹ 1 Cor 7.

²⁰ Medina, Miguel, De coelibatu, li. 4. controversia 1. c. 9.

²¹ Viguero, in Theologicis institutionibus, c. 19, 7. ver. 12.

Nam per dispensationem fit quod illud, quod ante non licebat, liceat adueniente dispensatione, sed adueniente recto iudicio rationis facit licere, quod non liceret eo secluso: ergo large dispensatio dici potest.²⁹ Et quod recto iudicio secluso non liceret, patet: quia tunc agebant contra factum Dei, per quod debebant regi in suis operibus, nisi interius aliud dictasset ratio. Ex hoc habes, quomodo concordare possis doctores contrarium opinantes.³⁰ Nam dicentes dispensationem necessariam, debent intelligi isto modo, vt dispensatio, dicit iudicium rectum rationis mouentis ad pluralitatem vxorum. Et doctores dicentes non esse dispensationem necessariam, intelligunt dispensationem expressam exterius, vel interius per reuelationem aliquam factam patribus.³¹ Sic tenet, et bene, dominus Abulensis.³²

Sed maior difficultas est, quomodo ad determinationem Ecclesiae respondendum, quae expresse contrarium sonat in c. Gaudemus, de diuortijs. Ad quod dupliciter respondetur. Primo³³ non esse contra Ecclesiae determinationem: nam licet in illo capitulo sint ista verba, non licuit habere plures vxores sine dispensatione, non sequitur, quod illa verba sint Ecclesiae determinatio, sed sunt verba dicta ab Innocentio, sicut si quidam homo doctus proferret, et non voluerit determinare vt summus Pontifex.³⁴ Alioqui sequeretur, quod omnia verba que sunt in Decretalibus, essent Ecclesiae determinationes, quod non est dicendum, cum multa dicta in Decretalibus sint reprobata a doctoribus: quia doctores non habent vt determinationes, sed vt sententiae, quaedam additae, ipsis determinationibus, de quibus, vel contra quas, licet contrarium opinari.

Pro cuius debita solutione oportet in memoriam reuocare quod memini me dixisse in 1. parte³⁵ cum de catechismo ageremus, quod in omnibus Pontificum determinationibus,³⁶ ad hoc quod sciamus segregare certa ab incertis, et dubia ab illis quae sunt firma, videre oportet quid fuerit quaesitum, et de quo dubio summus Pontifex fuit requisitus: et supposita intelligentia quaestionis, videre verba textus circa dubium: et illud habendum est tamquam firmum, et certum in decisione illius quaestionis, de quo nulli licet vnquam dubitare absque peccato. Tamen si in decisione quaestionis, vel dubij, summus pontifex, vel Concilium alia ponat verba, non ob id habenda sunt tamquam determinatio Ecclesiae: quia illud non fuit propositum in quaestione, et non authoritatiue determinatum, sed tamquam probabile adiunctum.³⁷

²⁹ *In margine:* Durandus, d. 33. q. 1.

³⁰ *In margine:* Concordia doctorum.

³¹ *In margine:* Durandus, vbi supra.

³² *In margine:* Abulensis, Matthaicum 19. q. 30. et 34.

³³ *In margine:* Prima responsio.

³⁴ *In margine:* Nota quando licet opinari contra aliqua posita in Ecclesiae determinationibus.

³⁵ *In margine:* Supra, 1. pars, art. 22. dubio 3.

³⁶ *In margine:* Notandum quid in pontificis aut Ecclesiae determinationibus considerandum.

³⁷ *In margine:* De hoc vide in hac parte, art. 21.

ya que mediante la dispensa resulta que aquello que antes no era lícito, sea lícito al llegar la dispensa. Ahora bien, es así que, llegando aquel recto juicio de la razón, se hace que sea lícito aquello que no sería lícito sin aquel juicio. Luego se puede llamar dispensa en sentido amplio.²² Y es evidente que sin el recto juicio no sería lícito tener a muchas esposas. En efecto, entonces actuaban en contra de aquella obra de Dios, por lo cual debían guiarse en sus actos, a menos que la razón hubiese dictado interiormente otra cosa. A partir de aquí tenemos cómo pueden ser conciliados los doctores que opinan lo contrario. En efecto, cuando dicen que la dispensa es necesaria, se les debe entender de tal modo que dispensa significa el recto juicio de la razón, la cual inclina hacia la pluralidad de esposas. Y los doctores que dicen que la dispensa no es necesaria, entienden dispensa como expresada exteriormente, o interiormente mediante alguna revelación hecha a los patriarcas.²³ Así dice, y bien, el señor Abulense.²⁴

Sin embargo, la mayor dificultad consiste en cómo se debe responder a la determinación de la Iglesia que expresamente dice lo contrario (*c. Gaudemus, De diuortijs*).²⁵ A esto se responde en dos modos. Primero, que no se opone a la determinación de la Iglesia. En efecto, aunque en aquel capítulo se encuentran estas palabras: *No fue lícito tener a muchas esposas sin dispensa*, no se sigue que aquellas palabras sean una determinación de la Iglesia, sino que son palabras dichas por Inocencio III, como si algún varón docto las pronunciase, sin quererlas determinar como Sumo Pontífice. De lo contrario se seguiría que todas las palabras que están en las Decretales serían determinaciones de la Iglesia; y esto no se debe decir, dado que muchas cosas dichas en las Decretales son reprobadas por los doctores. En efecto, los doctores no las consideran como determinaciones, sino como sentencias añadidas a las determinaciones mismas acerca de las cuales (y en contra de las cuales) es lícito opinar lo contrario.

Y para la debida solución de ello, es necesario tener presente aquello que me acuerdo haber dicho en la primera parte (cuando tratábamos del impedimento del catecismo),²⁶ es decir, que en todas las determinaciones de los Pontífices, para que sepamos distinguir las cosas ciertas de las cosas inciertas, así como las cosas dudosas de aquellas que son seguras, es necesario ver qué se cuestionó y acerca de qué duda fue consultado el Sumo Pontífice. Además, una vez comprendida la cuestión, es necesario analizar las palabras del texto acerca de la duda; y aquello debe ser considerado como firme y cierto en la determinación de la cuestión; y a nadie le es lícito dudar acerca de ello sin pecado, jamás. Sin embargo, si en la determinación de la cuestión o de la duda, el Sumo Pontífice (o el Concilio) añade otras palabras, no por esto se deben considerar como una determinación de la Iglesia. En efecto, aquello no fue puesto en la cuestión y no fue determinado con autoridad, sino que fue añadido como probable.²⁷

²² Durando, d. 33. q. 1.

²³ Durando, vbi supra.

²⁴ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Super Matthaeum, 19. q. 30. et 34.

²⁵ X. 4.19.8.

²⁶ Véase I. parte, art. 22. duda 3.

²⁷ Véase esta segunda parte, art. 21.

Exempli gratia. In c. Maior De baptismo et eius effectu. Et in Clementina, vnica, de summa Trinitate, et fide catholica dicitur, quod in baptismo infunditur gratia, et infunduntur simul virtutes quantum ad habitum: attamen doctores catholici circa infusionem habituum dubitant, et aliqui opinantur tales habitus non dari: saltem de virtutibus moralibus. Neque ob id damnari putamus:³⁸ quia non contra Pontificis determinationem opinantur, sed contra hominis sententiam, scilicet, summi Pontificis, qui velut homo, quod probabile videbatur, dixit. Imo ibi in Clementina explicat, probando opinionem tamquam probabiliorem. Nam in quaestione solum fuit, quod quidam haeretici dicebant non tolli per baptismum peccatum originale, et quod paruulis non prodesset ad salutem: quia credere non poterant. Haec sunt ibi determinata, et contrarium nulli licet opinari. Alia tamen (vt quod infundantur habitus virtutum) addita sunt, non vt determinationes, sed vt probabiliter dicta: quia illa non fuerunt in quaestione proposita etiam si modo in Concilio Tridentino³⁹ fuerit diffinitum infundi in iustificatis aliquid, quod et inhaeret formaliter, quamuis non nominet habitum.⁴⁰ De quo in nostris resolutionibus Theologicis. Sic in proposito. In ca. Gaudemus. Extra de diuortijs, propositum fuit dubium, vtrum pagani, qui contraxerunt in gradibus prohibitis lege Diuina veteri, vel canonica, si conuertantur, debeant separari. Secundum fuit, vtrum pagani, qui plures habebant vxores, vel qui legitimam repudiauerunt, si conuertantur, debeant, vel possint plures retinere. Vtrum etiam repudiatam debeant iterum sumere, reiecta quam habent, quando conuertuntur.⁴¹ Haec fuerunt dubitata in capitulo illo, quae a summo Pontifice fuerunt determinata, et non licet contrarium opinari. Attamen, vtrum licuerit plures habere vxores cum dispensatione, vel sine ea, non est dubitatum. Et dato a summo Pontifice ibi sit insertum, non tamen vt determinatio, sed vt sententia doctoris tenenda. Quare non est inconueniens contrarium opinari.

Secundo⁴² potest dici, quod textus non repugnat nostrae conclusioni: quia quando dicit, non licuisse habere plures absque dispensatione, intelligitur capiendi dispensationem pro dictamine rectae rationis, iudicantis id expedire pro illo tempore, sicut in vltima conclusione declaratum est.

³⁸ *In margine:* Scotus, in 3. d. 26.; Durandus, d. 23. q. 6.

³⁹ *In margine:* Concilium Tridentinum.

⁴⁰ *In margine:* Soto, De natura et gratia li. 2. c. 18.; Viguerius, de iustificatione l. 7. c. 24.

⁴¹ *In margine:* Abulensis, in suo de Genesi et 1. Regum c. 8. q. 102.

⁴² *In margine:* 2. Solutio.

Por ejemplo, en el capítulo *Maior, De baptismo et eius effectu*, y en la Clementina (*Unica, De summa Trinitate et fide catholica*),²⁸ se dice que en el bautizo se infunde la gracia y se infunden simultáneamente las virtudes como hábitos. Sin embargo, los doctores católicos dudan acerca de la infusión de los hábitos, y algunos opinan que tales hábitos no se infunden, por lo menos en cuanto a las virtudes morales. Y no por ello pensamos que sean condenados.²⁹ En efecto, ellos no opinan en contra de una determinación del Pontífice, sino en contra de la sentencia de un hombre, es decir, del Sumo Pontífice quien dijo, como hombre, aquello que le parecía como probable. Inclusive aquí en la Clementina ofrece una explicación, probando su opinión como la más probable. En efecto, en la cuestión solamente se dijo que algunos herejes decían que mediante el bautizo no se borraba el pecado original, y que a los párvulos no le serviría para la salvación, ya que no podían creer. Estas cosas han sido allí determinadas y a nadie le es lícito opinar lo contrario. Sin embargo, las demás cosas (si se infunden los hábitos de las virtudes) son añadidas no como determinaciones, sino como cosas probables, porque tales cosas no han sido cuestionadas, aunque ahora, en el Concilio Tridentino, se definió que en los justificados se infunde algo que también inhiere formalmente, aunque no lo llame hábito.³⁰ Y acerca de esto véanse nuestras *Resoluciones Teológicas*. A propósito, en el capítulo *Gaudemus, Extra, De diuortijs*,³¹ se dudó si los paganos que contrajeron en los grados prohibidos por la ley divina antigua o por la ley eclesiástica deben ser separados, si se convierten. La segunda duda fue, si acaso los paganos que tenían a muchas esposas y que repudiaron a la esposa legítima, si se convierten, deben o pueden conservar a muchas. Además, si acaso deben volver a tomar a la repudiada, abandonando a aquella que tienen cuando se convierten.³² Estas fueron las cosas cuestionadas en aquel capítulo y fueron determinadas por el Sumo Pontífice y no es lícito opinar lo contrario. Sin embargo, si fue lícito tener a muchas esposas, con la dispensa o sin ella, no se había puesto en la cuestión. Y, aunque haya sido integrado allí por el Sumo Pontífice, sin embargo, no se debe considerar como una determinación, sino como una opinión de un doctor. Por tanto, no es inconveniente opinar lo contrario.

Segundo. Se puede decir que el texto no se opone a nuestra conclusión. En efecto, cuando dice que no era lícito tener a muchas sin dispensa, se entiende dispensa como el dictamen de la recta razón que juzga que aquello era conviene para aquel tiempo, como se aclaró en la última conclusión.

²⁸ Clem.1.1.2.

²⁹ Escoto Duns, Juan, In 3. d. 26.; Durando, d. 23. q. 6.

³⁰ Soto, Domingo, De natura et gratia, li. 2. c. 18; Viguero, De iustificatione, l. 7. c. 24.

³¹ X. 4.19.8.

³² Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense) en su De Genesi et 1 Regum. c. 8. q. 102.

ARTICULUS XVI

An licuit habere plures vxores tempore legis scriptae

Sequitur dicendum de tempore legis scriptae quomodo licuerit plures habere vxores. Ad quod tribus conclusionibus respondetur.

Prima conclusio.¹ Tempore legis scriptae ante Christi aduentum, licuit plures habere vxores solum ex ipsa lege, sine alia dispensatione. Probat. In Deuteronomio² dicitur: Si habuerit homo vxores duas, vnam dilectam, et aliam odiosam, non poterit filium dilectae, facere primogenitum. Sequitur ergo praesupponere hominem plures habere vxores, et non reprehendit, ergo fuit licitum illas habere; quia illa loquutio, non est particulariter ad aliquem hominem directa, sed ad omnes.

Secundo.³ Quia legitur tempore legis veteris, sanctos plures habuisse vxores, qui non sunt reprehensi, sed ore Dei laudati. Patet de Dauid, et de patre Samuelis, qui miraculose filium habuit. Idem de Salomone: ergo licuit tempore legis scriptae.⁴

Tertio. Si vxorum pluralitas, tempore legis scriptae esset malum: cum constet quam plurimos plures habuisse, fuisset reprehensum ab aliquo propheta: sicut alia vitia reprehendebantur: sed non inuenitur, vt patet ex lectione librorum Regum, Paralipomenorum, Iudicum, et Prophetarum, credible ergo est tempore legis licuisse habere plures vxores: et hoc solum ex verbis legis intelligi potuit absque aliqua alia dispensatione.

2. conclusio.⁵ Licet tempore veteris legis licuerit plures habere vxores, tamen multitudinem effrenatam habere, non licuit. Conclusio patet quantum ad primam partem ex iam dictis.⁶ Sed secunda est manifesta ex scriptura reprehendente multitudinem effrenatam: vt arguitur Salomon, de multitudine vxorum. Item, regi prohibetur ne habeat plures.⁷

Secundo.⁸ Causa quare nos diximus in lege naturae licitam vxorum pluralitatem, etiam absque aliqua lege, erat ex hoc, quod recta ratio dictabat, propter bonum finem, scilicet, prolis gignendae, conueniens pro tunc esse: ergo secluso tali bono fine, male fieret, sed qui effrenatae plures recipit in matrimonio, videtur alium finem intendere, scilicet, lasciuiam: ergo videtur illicitum quam plurimas habere. Nam vbi multitudo vxorum inordinata, non prodest ad prolem: quia effoeminatum relinquunt hominem. Vnde de Salomone,⁹ qui legitur habuisse septingentas reginas, et trecentas concubinas, solum legitur vnum habuisse filium Roboam, quem habuit antequam multiplicaret sibi mulieres,

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* Deuteronomium 21.

³ *In margine:* 1. Ratio.

⁴ *In margine:* 1. Regum 15; 2. Regum 3. et 5; 1. Paralipomenon 3; 1. Regum 1.; 3. Regum 11.

⁵ *In margine:* 2. Conclusio.

⁶ *In margine:* 1. Ratio.

⁷ *In margine:* 3. Regum 11; Deuteronomium 17.

⁸ *In margine:* 2. Ratio.

⁹ *In margine:* 3. Regum 1.

ARTÍCULO 16

Si fue lícito tener a muchas esposas en el tiempo de la ley escrita ¹

Sigue lo que hay que decir acerca de cómo fue lícito tener a muchas esposas en el tiempo de la ley escrita. A esto se responde con tres conclusiones.

Primera conclusión. En el tiempo de la ley escrita, antes de la llegada de Cristo, fue lícito tener a muchas esposas solamente a partir de la ley misma, sin otra dispensa. Se prueba. En el Deuteronomio se dice: *Si un varón ha tenido a dos esposas, ama a una y a la otra no, no podrá considerar como primogénito al hijo de la que ama.*² Luego se sigue que el Deuteronomio presupone que un varón tiene a muchas esposas y no lo reprende. Luego fue lícito tenerlas. En efecto, aquel discurso no fue dirigido a un varón en particular, sino a todos.

Segundo. En efecto, se lee que en el tiempo de la ley antigua los santos varones tuvieron a muchas esposas, y no fueron reprendidos sino alabados por la boca de Dios. Esto consta en el caso de David y del padre de Samuel, quien tuvo a un hijo milagrosamente. Lo mismo en el caso de Salomón. Por tanto, esto fue lícito en el tiempo de la ley escrita.³

Tercero. Si en el tiempo de la ley escrita, la pluralidad de esposas fuese algo malo (dado que consta que muchos tuvieron a muchas) hubiera sido reprendida por algún profeta, así como eran reprendidos otros vicios. Sin embargo, esto no se encuentra, como consta a partir de la lectura de los libros de los Reyes, de los Paralipómenos, de los Jueces y de los Profetas. Luego es creíble que en el tiempo de la ley fue lícito tener a muchas esposas. Y esto se pudo entender sólo a partir de las palabras de la ley, sin alguna otra dispensa.

Segunda conclusión. Aunque en el tiempo de la ley antigua fue lícito tener a muchas esposas, sin embargo, no fue lícito tener a una multitud desenfrenada.⁴ En cuanto a la primera parte, la conclusión consta a partir de las cosas ya dichas. Y la segunda parte consta a partir de la Escritura que reprende la pluralidad desenfrenada, así como se acusa a Salomón acerca de la multitud de esposas. Asimismo, se le prohíbe al rey que tenga a muchas.

Segundo. La causa por la cual dijimos que en la ley natural la pluralidad de esposas era lícita, inclusive sin ley alguna, era por el hecho de que la recta razón dictaba que, a causa de una buena finalidad, es decir, de la generación de la prole; tal pluralidad era conveniente en aquel tiempo. Por tanto, excluida tal finalidad buena, se hacía algo malo. Ahora bien, aquel que desenfrenadamente toma a muchas en matrimonio, parece que tienda a otra finalidad, es decir, a la lascivia. Por tanto, parece que sea ilícito que tenga a tantas. En efecto, donde hay una multitud desordenada de esposas, no se beneficia a la prole, porque dejan al varón como afeminado. Por ello, en cuanto a Salomón de quien se dice que tuvo setecientas reinas y trescientas concubinas, se lee que tuvo solamente un hijo, Roboam, a quien tuvo antes que multiplicase a sus mujeres,⁵

¹ Véase índice onomástico.

² Deuteronomium 21.

³ Genesis 16. et 29; 1 Regum 15; 2 Regum 3 et 5; 1 Paralipomenon 3; 1 Regum 1; 3 Regum 11.

⁴ 3 Regum 11; Deuteronomium 17.

⁵ 3 Regum 1.

quamuis haec non sit in omnibus certa ratio, cum in rege del Peru (vt diximus) locum non habuerit. De quo dicitur quod ducentos genuerit filios.

3. conclusio.¹⁰ Post legem Christi, quae reuocat vxorum pluralitatem, nullo modo licet Iudaeo, qui Euangelij notitiam habet, vxorem praeter vnam habere. Haec conclusio tam manifesta est, vt probatione non egeat, quandoquidem dominus Iesus vniuersalis redemptor, et legislator, hanc declarauit veritatem, vsque ad illud tempus occultam, quod, scilicet, in matrimonio vnus, vni coniungi debeat, ad quam legem omnes obligantur, et cuius transgressio, reos mortali peccato facit, nisi ignorantia excuset.¹¹ Si enim Iudaeus esset, ad quem notitia Euangelij non peruenit, indubie fatendum, talem non peccasse in hoc, quod praeter vnam, aliam admittat vxorem in matrimonio. * Dixi, post legem Christi, in qua vxorum pluralitas damnata, et aperte lex data, de vnitae vxoris in matrimonio. In quo errauerunt Anabaptistae¹² nostris temporibus: qui dicunt licere duas habere vxores simul in matrimonio, qui negant legem de vxoris vnitae. In quo etiam dominus Caietanus¹³ alias catholicus a vero deuiavit: quippe qui Marci 10. dicit legem de vnitae vxoris in canonicis libris non esse scriptam: et Matthaei 19. clarius dicit. Tenendum tamen est incunctanter contrarium: cuius lex patet in Christi sanctionibus, et institutis. Contra quem¹⁴ F. Alphonsus a Castro, de haeresijs lib. 2. verbo Nuptiae, haeresia 4. De quo supra mentio facta est in articulo 14. in fine, et infra articulis sequentibus 17. et 18.

¹⁰ *In margine:* 3. Conclusio.

¹¹ *In margine:* Matthaeus 19; Genesis 2.

¹² *In margine:* Anabaptistarum.

¹³ *In margine:* Error Caietani.

¹⁴ *In margine:* Castro contra Caietanum.

aunque ésta no sea una razón cierta en todos los casos, dado que a propósito del rey del Perú (como dijimos) esto no ocurrió. Y de éste se dice que engendró a doscientos hijos.

Tercera conclusión. Después de la ley de Cristo, la cual revoca la pluralidad de esposas, a un judío que tiene noticia del Evangelio, de ninguna manera le es lícito tener a más de una esposa. Esta conclusión es tan manifiesta que no necesita comprobación, dado que el señor Jesús, redentor y legislador universal, manifestó esta verdad que era oculta hasta aquel tiempo, es decir, que en el matrimonio, un solo conyuge debe estar unido a un solo cónyuge. Y a esta ley están obligados todos, y la trasgresión de ella hace reos de pecado mortal si la ignorancia no los disculpa.⁶ En efecto, si existiese un judío al cual no llegó la noticia del Evangelio, sin duda se debe afirmar que tal judío no pecó por el hecho de que, además de una, admite a otra esposa en matrimonio. *⁷ Dije: Después de la ley de Cristo, en la cual fue condenada la pluralidad de esposas, y fue dada abiertamente la ley de la unicidad de esposa en el matrimonio. Y acerca de esto erraron en nuestro tiempo los Anabaptistas que dicen que es lícito tener simultáneamente a dos esposas en matrimonio y que niegan la ley de la unicidad de esposa.⁸ Y en esto también se equivocó el señor Cayetano, por otra parte católico. En efecto, a propósito de Marcos 10, dice que la ley de la unicidad de la esposa no está escrita en los libros canónicos. Y, a propósito de Mateo 19, lo dice más abiertamente. Sin embargo, sin dudar se debe sostener lo contrario, cuya ley consta en las determinaciones y en las instituciones de Cristo. Y contra Cayetano habla Fray Alfonso de Castro (*De haeresijs, lib. 2. verbo Nuptiae, haeresia 4*).⁹ Y de esto se hizo mención antes (al final del artículo 14) y más adelante, en los artículos 17 y 18.

⁶ *Matthaeus 19; Genesis 2.*

⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum Coniugiorum*.

⁸ Error Anabaptistarum. El anabaptismo surgió en el siglo XVI en los inicios de la reforma protestante en Alemania. Han sido denominados así porque rechazaban el bautismo antes del uso de la razón.

⁹ Castro, Alfonso, *Contra Caietanum*.

ARTICVLVS XVII Vtrum Gentilibus licuit plures habere vxores

Sed his intellectis de populo fideli, ante aduentum Christi; et post, restat discutiamus de populo infideli Gentilium, vtrum illis similiter fuerit licitum plures habere vxores. Potuit quidem ita esse, vt populo fideli id licuisset ad prolem multiplicandam, ob paucitatem fidelium: et quod id negatum fuerit Gentilibus infidelibus. Pro cuius declaratione sit prima conclusio.¹

Infideles, tempore legis naturae, ante omnem legem scriptam licite habebant plures vxores in matrimonio, sicut et fideles. Probat. Si infidelibus, non liceret habere plures vxores in illo statu, ex hoc esset: quia vxorum pluralitas est contra ius naturae, quod obseruare tenentur infideles: sed non propter hoc illis erat illicitum: nam dato pluralitas vxorum, sit contra ius naturae, non tamen est contra prima praecepta iuris naturae, sed est de secundis praeceptis, vt supra dictum est, eo quod per pluralitatem vxorum non tollitur finis matrimonij principalis, qui est prolis: imo adiuuatur, licet secundus impediatur: sed sic est, quod illa quae sunt isto modo de iure naturae, non habent vim obligandi, nisi fuerint aliqua lege praecepta, et declarata, vel consuetudine recepta: vt diximus ex Cicerone, et sententia sancti Thomae, et aliorum doctorum. Cum ergo in statu legis naturae, nulla lege esset interdicta vxorum pluralitas; quia nulla lex tunc erat, sequitur nullum fuisse peccatum. Et sic ait D. P. Augustinus, vt supra citauimus, quod qui plures capiebant vxores tunc, non peccabant: quia non faciebant contra praeceptum aliquod. Quod fuerit tunc in vsu, patet:² quia Laban gentilis dedit Iacob filias duas vnam post aliam: et tamen si non esset consuetudo apud Gentiles tunc plures habere vxores: nullo modo daret vni viro simul. Et clarius patet.³ Nam idem Laban petiuit a Iacob, quod viuentibus filiabus, non superduceret alias vxores, quas simul haberet: et iurauit Iacob se adimpleturum. Attamen, si non esset consuetudo, nunquam Laban exegisset iuramentum a Iacob.

Tamen posset quis instare,⁴ quia potuit esse quod hoc faceret Laban: quia consuetudo erat apud fideles illius temporis plures ducere. Respondetur⁵ ita esse, sed si apud Gentiles non esset consuetudo, non daret vtramque filiam:

¹ *In margine:* 1. Conclusio; Vide Tiraquellum, l. 7. connubij n. 15.; Suetonium, c. 52. Tripar. li. 8. c. 11.; Paulus Diaconus, li. 11.; Budaeus, de asse. li. 4. et Arrianus, lib. 6.; S. Thomas, d. 33. q. 1. ad primum et l. 2. q. 94.; Dominus Augustinus.

² *In margine:* Genesis 29.

³ *In margine:* Genesis 31.

⁴ *In margine:* Obiectio.

⁵ *In margine:* Solutio.

ARTÍCULO 17

Si a los gentiles les fue lícito tener a muchas esposas ¹

Después de haber explicado estas cosas en cuanto al pueblo fiel, antes y después de la venida de Cristo, falta que discutamos acerca del pueblo infiel de los gentiles, si acaso a estos les fue igualmente lícito tener a muchas esposas. Por cierto, pudo ser que esto haya sido lícito al pueblo fiel para multiplicar la prole a causa de la escasez de fieles y que esto haya sido negado a los gentiles infieles. Para la aclaración de ello, sea la primera conclusión.²

Los infieles, en el tiempo de la ley natural, antes de toda ley escrita, tenían lícitamente a muchas esposas en matrimonio, así como los fieles. Se prueba. Si a los infieles no les fuera lícito tener a muchas esposas durante aquel estado de ley natural, sería por el hecho de que la pluralidad de esposas se opone al derecho natural que los infieles están obligados a observar. Ahora bien, no a causa de esto les era ilícito. En efecto, aunque la pluralidad de esposas se opone al derecho natural, sin embargo, no se opone a los primeros preceptos del derecho natural, sino que se opone a los segundos preceptos (como se dijo antes), ya que, por la pluralidad de esposas no se suprime el fin principal del matrimonio que es la prole. Inclusive, se le ayuda, aunque se impida el segundo fin. Ahora bien, es así que aquellas cosas que son de derecho natural de este modo, no tienen la fuerza de obligar solamente si no fueron mandadas y promulgadas por alguna ley o aceptadas por alguna costumbre, como hemos dicho a partir de Cicerón, de Santo Tomás y de otros doctores. Por tanto, dado que en el estado de ley natural no estaba prohibida por ley alguna la pluralidad de esposas, ya que en aquel entonces no había ley, se sigue que no fue pecado alguno. Y así, como antes citamos, el señor Padre Agustín dice que aquellos que entonces tenían a muchas esposas, no pecaban. En efecto, no actuaban en contra de precepto alguno. Que en aquel tiempo estuviera en uso, consta.³ En efecto, Labán, un gentil, dio a Jacob sus dos hijas, una después de la otra. Sin embargo, si entre los gentiles no existiese la costumbre de tener a muchas esposas, de ningún modo las habría dado simultáneamente a un solo varón. Y consta con más claridad,⁴ ya que el mismo Labán pidió a Jacob que, mientras sus hijas vivían, no tomara a otras esposas, teniéndolas simultáneamente. Jacob juró que habría cumplido. Ahora bien, si no existiese la costumbre, nunca habría exigido el juramento de parte de Jacob.

Sin embargo, alguien podría objetar que pudo ser que Labán hizo esto por el hecho de que entre los fieles de aquel tiempo existía la costumbre de tomar a muchas esposas. Se responde que es así. Sin embargo, si entre gentiles no existiera la costumbre, no daría ambas hijas.

¹ Véase índice onomástico.

² Tiraquelo, l. 7. connubij, n. 15; Svetonio, c. 52. Tripar. li. 8. c. 11; Paolo Diacono, li. 11; Budaeus, de asse et partibus eius, li. 4; Arriano, lib. 6; Tomás de Aquino, d. 33. q. 1. ad primum et 1. 2. q. 94; Agustín, San.

³ Genesis 29.

⁴ Genesis 31.

ergo postquam dedit grato animo, et illis sponsionibus, videtur consuetum.⁶ Et quicquid sit de ratione, veritas tamen est, sic fuisse in vsu, vt constat ex omnibus historijs antiquorum.

Secundo.⁷ Si esset Gentilibus tempore legis naturae, illicitum plures habere vxores, ideo esset, quia irrationabile videtur plures habere, sed non ob hoc; nam erat rationabilis causa accipiendi plures vxores: quia naturale desiderium est in homine ad conseruationem speciei per propagationem. Cum ergo contingeret quod vna esset sterilis, rationabile erat aliam recipere: imo dato non esset sterilis, vt magis species conseruaretur, et melius.

2. Conclusio.⁸ Infideles gentiles, tempore legis scriptae, ante aduentum Christi, plures admittendo vxores in matrimonio non peccabant, etiam absque omni dispensatione exteriori, vel interiori. Probat.⁹ Si tunc gentiles peccarent plures accipiendo vxores, debeat eis aliquo modo constare, vel per legem naturalem insitam in cordibus,¹⁰ vel per scriptam, vel per consuetudinem approbatam habentem vim legis, at nullo modo istorum infidelibus constauit illicitum: ergo non peccabant plures accipiendo. Primo. Non erat eis notum per legem naturae: quia cum pluralitas sit de secundis praeceptis iuris naturae, non sunt per se nota: et debent fieri nota aliunde, sed non fuerunt nota.¹¹ Neque interius per rationem, quia (vt supra diximus) aliqua ratio erat interius mouens ad hoc, quod liceret plures habere vxores: quia ad plura videtur esse vtile, plures habere vxores, et non videtur sapientibus, adhuc malam esse pluralitatem vxorum: ergo non potuit per hoc gentilibus constare malum esse. Neque per legem scriptam, quia nulla lex fuit scripta, quae ad eos dirigeretur: nam lex vetus solum ad Iudaeos directa, et eos solum obligabat, et non populum gentilem, exceptis illis, quae erant de iure naturae.¹² Imo dato lex illa vetus ad infideles gentiles dirigeretur (quod non est concedendum) non per ipsam poterat constare illicitum esse plures accipere vxores, quin imo per eam cognoscere poterant eis licere, vt supra declarauimus: sequitur quod non potuit eis manifestum fieri esse illicitum per legem veterem.¹³ Item. Neque potuit cognosci per consuetudinem approbatam, habentem vim legis: quia non erat consuetudo, neque apud Gentiles, sed potius erat contraria de habendo plures vxores. Neque erat consuetudo apud fideles Hebraeos, qui tunc erant: quia etiam apud eos erat pluralitas vxorum,

⁶ *In margine:* Vide Tiraquellum, l. 7. connubij n. 15.

⁷ *In margine:* Ratio 2.

⁸ *In margine:* 2. Conclusio.

⁹ *In margine:* Ratio.

¹⁰ *In margine:* Ad Rom. 1.

¹¹ *In margine:* S. Thomas, d. 33. q. 1. ad 1.

¹² *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 89. art. 5.

¹³ *In margine:* Abulensis, Exodus 30. q. 15.

Por tanto, después de que las dio de buen ánimo y con aquellas promesas, parece que aquello era lo acostumbrado.⁵ Y cualquier que haya sido la razón, sin embargo, la verdad es que así fue la costumbre, como consta a partir de todas las historias de los antiguos.

Segundo. Si, en el tiempo de ley natural, a los gentiles les fuera ilícito tener a muchas esposas, sería por el hecho de que parecería irrazonable tener a muchas. Ahora bien, no era por esto. En efecto, la causa de tomar a muchas esposas era razonable. En efecto, en el hombre hay un deseo natural para la conservación de la especie mediante la propagación. Por tanto, cuando ocurría que una fuese estéril, era razonable tomar a otra. Inclusive, aunque no fuese estéril, para que la especie se conservara más y mejor.

Segunda conclusión. En el tiempo de ley escrita, antes de la venida de Cristo, los infieles gentiles que admitían a muchas esposas en matrimonio no pecaban, inclusive sin dispensa exterior o interior. Se prueba. Si en aquel tiempo los gentiles pecasen aceptando a muchas esposas, les debía constar de algún modo: o por la ley natural inscrita en sus corazones,⁶ o mediante la ley escrita, o mediante una costumbre aprobada que tiene fuerza de ley. Ahora bien, por ninguno de estos modos constó a los infieles que era ilícito. Por tanto, no pecaban aceptando a muchas. Primero. No les constaba por la ley natural. En efecto, dado que la pluralidad es de los segundos preceptos del derecho natural, no son evidentes por sí mismos y deben llegar a ser evidentes por otro lado. Sin embargo, no llegaron a ser evidentes.⁷ Tampoco les constaba interiormente por medio de la razón. En efecto (como antes dijimos) había una razón que impulsaba interiormente hacia esto, que tener a muchas esposas era algo lícito. En efecto, parece que tener a muchas esposas es útil para muchas cosas; además, a los sabios parece que la pluralidad de esposas no es mala. Por tanto, a partir de esto no pudo constar a los gentiles que era algo malo. Tampoco por una ley escrita. En efecto, no hubo ley escrita alguna que se dirigiera a ellos, ya que la ley antigua fue dirigida solamente a los judíos y obligaba sólo a ellos y no al pueblo gentil, excepto en aquellas cosas que eran de derecho natural.⁸ Inclusive, aunque aquella ley antigua se dirigiese a los infieles gentiles (lo cual no se debe conceder), por medio de aquélla misma no les podía constar que les era ilícito aceptar a muchas esposas; más bien, por medio de ella podían reconocer que les era lícito, como expusimos antes. Se sigue que por medio de la ley antigua no pudo constarles que les era ilícito.⁹ Asimismo, tampoco pudo constarles por alguna costumbre aprobada que tenga fuerza de ley. En efecto, no había tal costumbre entre los gentiles; más bien, existía la costumbre contraria, es decir, de tener a muchas esposas. Tampoco había tal costumbre entre los fieles hebreos de aquel tiempo. En efecto, también entre aquellos existía la pluralidad de esposas.

⁵ Tiraquelo, l. 7. connubij, n. 15.

⁶ Ad Rom 1.

⁷ Tomás de Aquino, d. 33. q. 1. ad 1.

⁸ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 89. ar. 5.

⁹ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Exodus 30. q. 15.

ergo cum nullo modo eis constare poterat esse peccatum, plures habere vxores, plures recipiendo, non peccabant. Implicat enim dicere aliquem in aliquo peccare et quod nullo modo possit ei constare peccatum.

Et quod licuerit eis etiam absque aliqua dispensatione, probatur, quia non legitur, quod facta sit cum eis dispensatio expressa, vel interior: et tamen licite habebant plures vxores.

Item: quia dispensatio, vel reuelatio, est ad faciendum actum legitimum, quando ius commune, siue naturale, siue Diuinum aut positium, est in contrarium: sed nullo iure vetita fuit pluralitas vxorum, nec consuetudine receptum: ergo non fuit opus dispensatione.

Secundo.¹⁴ Dispensatio, solet fieri particulariter ad aliquos, et non ad omnes (hoc enim sonat nomen dispensationis) sed tunc temporis licuit Hebraeis omnibus, et Gentilibus, plures habere vxores vt probatum est: ergo sequitur nulla de hoc fuit facta dispensatio.

Vltimo probatur conclusio ex supra dictis.¹⁵ Quicquid concessum, vel permissum est Iudaeis per legem: id factum creditur quia erat in vsu apud Gentes, sicut de repudio loquebamur. Licitum quippe fuit Iudaeis repudiare per legem: quia licitum fuit infidelibus per consuetudinem. Sequitur ergo, quod cum pluralitas vxorum, videatur quaedam concessio facta pro tempore illo, quandoquidem postea reuocata est, et apud Hebraeos determinauimus licitam fuisse, per legem, quod etiam fuit licita apud infideles secundum suam consuetudinem. Sic dominus Abulensis.¹⁶

3. Conclusio.¹⁷ Capiendo dispensationem improprie, pro eo quod est quoddam iudicium rationis, id licere iudicantis pro tempore, non licuit habere plures vxores sine tali dispensatione. Patet,¹⁸ sicut diximus de Hebraeis, quia rationale iudicabant plures accipere ad procreationem prolis, et tamquam dispensatio quaedam erat: quia per illam rationabilem causam, honestum reddebatur, quod non esset ea seclusa. Sic possunt intelligi doctores, dicentes nunquam licuisse plures habere vxores, absque dispensatione. Et ad c. Gaudemus, oportet respondere sicut diximus supra,¹⁹ vel quod non est illa determinatio, sed quaedam sententia, contra quam licet opinari, vel intelligitur, quod non licuit absque dispensatione, capiendo dispensationem modo dicto. Et hoc est modeste loqui (*maxime in istis temporibus, in quibus pessimi haeretici tantum conatur auctoritatem summi pontificis, et legitimi successoris Christi conculcare, et eneruare) licet dominus Abulensis²⁰ aperte dicat Innocentium in illo dicto errasse: quia fuit error in cognitione veritatis, in qua praefendus Augustinus vel Hieronymus.

¹⁴ *In margine:* Ratio 2.

¹⁵ *In margine:* Ratio 3.

¹⁶ *In margine:* Abulensis, Matthaeus 19. q. 34. 1. Regum 8. q. 26.

¹⁷ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁸ *In margine:* Ratio.

¹⁹ *In margine:* Supra in hac parte, art. 5.

²⁰ *In margine:* Abulensis, 1. Regum 8. q. 202.

Por tanto, dado que por ningún modo les podía constar que era pecado tener a muchas esposas, tomando a muchas no pecaban. En efecto, esto es como decir que alguien peca en algo y que de ninguna manera le puede constar que es pecado.

Se prueba que les era lícito, incluso sin dispensa alguna. En efecto, no se lee que para ellos se haya hecho alguna dispensa expresa o interior. Sin embargo, tenían lícitamente a muchas esposas.

Asimismo. La dispensa (o la revelación) es para hacer legítimo un acto, cuando hay un derecho común (natural, divino o positivo) que se opone a tal acto. Ahora bien, la pluralidad de esposas no fue prohibida por ningún derecho ni fue aceptada por alguna costumbre. Por tanto, no fue necesaria una dispensa.

Segundo. La dispensa suele hacerse para algunas personas en particular y no para todas (pues esto significa el nombre dispensa). Ahora bien, a todos los hebreos y gentiles de aquel tiempo les fue lícito tener a muchas esposas, como se probó. Luego se sigue que acerca de esto no se hizo dispensa alguna.

Por último se prueba la conclusión a partir de lo dicho antes. Cualquier cosa que por ley se concedió o permitió a los judíos, se cree que esto ocurrió porque estaba en uso entre las gentes, como decíamos acerca del repudio. En efecto, por ley a los judíos les fue lícito repudiar, ya que a los infieles les fue lícito por costumbre. Dado que parece que la pluralidad de esposas sea una cierta concesión hecha por aquel tiempo (puesto que después fue revocada) y, dado que hemos afirmado que entre hebreos fue lícita por ley, se sigue que la pluralidad fue lícita también entre los infieles según su costumbre. Así dice el Abulense.¹⁰

Tercera conclusión. Tomando impropriamente el término dispensa como un cierto juicio de la razón la cual juzga que algo es lícito en algún tiempo, no fue lícito tener a muchas esposas sin tal dispensa. Consta, como dijimos en cuanto a los hebreos. En efecto, ellos juzgaban como razonable tomar a muchas para la procreación de la prole; y esto era como una cierta dispensa, ya que mediante aquella causa razonable, se volvía honesto aquello que, sin ella, no lo sería. Así se puede entender a los doctores que dicen que nunca fue lícito tener a muchas esposas, sin dispensa. Y al capítulo *Gaudemus* hay que responder como dijimos antes:¹¹ o que aquella no es una determinación, sino una cierta opinión en contra de la cual es lícito opinar; o que no fue lícito sin dispensa, tomando dispensa en el modo dicho. Y esto es hablar prudentemente (*¹² sobre todo en estos tiempos en los cuales algunos perversos herejes intentan atacar y debilitar la autoridad del Sumo Pontífice y del legítimo sucesor de Cristo), aunque el señor Abulense dice claramente que Inocencio III erró en aquella declaración.¹³ En efecto, hubo un error en el conocimiento de la verdad, en la cual hay que preferir a San Agustín o a San Jerónimo.

¹⁰ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Matthaeus 19. q. 34; 1 Regum 8. q. 26.

¹¹ Véase en esta segunda. parte, art. 5.

¹² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹³ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum 8. q. 202.

Nec dictum eius ibi fuit determinatio, sed assertio, cui non est necessario standum: quia non vt Pontifex, sed vt homo protulit illam.

4. conclusio.²¹ Infideles Gentiles, qui nunc sunt post legem Evangelicam, de qua nullam habuerunt notitiam, habendo plures vxores non peccant, sicut neque ante legem Euangelicam. Patet.²² Si pagani peccarent modo contrahendo cum pluribus, esset solum, quia faciunt contra legem Euangelicam, in qua prohibita est, vxorum pluralitas, quam legem omnes per vniuersum mundum recipere tenentur: sed non propter hoc peccant, nam²³ ad hoc quod aliqua lex obliget sub culpa, non sufficit lata fuerit ab habente auctoritatem, et per potentem obligare, sed est necessarium quod sit promulgata. Patet dis. 4. in decretis. Leges instituuntur, cum promulgantur, vt egregie (more solito) doctor Subtilis probat. * Et Panormitanus²⁴ dicat esse requisitum, quod veniat in notitiam.* Sequitur ergo, quod dato sit lex Christi lata, transgredientes nullo modo peccant, quibus nunquam fuit promulgata, licet lex habeat vim legis.

Praeterea.²⁵ Data lege Christi, per quam abolita est lex vetus, et mortificata omnia legis veteris caeremonialia, Iudaeum obseruantem legem suam ante Euangelij promulgationem sufficientem, et eius notitiam, excusamus: et non ob aliud, nisi quia nondum ei fuerat lex euangelica promulgata, per quam lex vetus fuit abrogata, et omnia caeremonialia destructa: ergo a simili, infidelis, seruans suam antiquam consuetudinem plures ducendo vxores, excusabitur a peccato, si non habuerit notitiam legis Christi id prohibentis.

5. conclusio.²⁶ Probabile est valde, Gentiles, qui sunt, ad quos notitia legis Christi peruenit, quod si vtantur pluribus vxoribus in matrimonio, non desiderio libidinis explendae, sed procreandae prolis, dato mortaliter peccent non suscipiendo legem Christi, non tamen peccant ex hoc, quod plures accipiant in matrimonio. Haec conclusio est omnino similis illi, quam supra posuimus loquentes de repudio.²⁷ Et probatur illis eisdem rationibus. Certum est, quod tenentur non habere plures vxores, postquam legem Christi audierunt illud reprobantem: sed tamen non tenentur sub speciali praecepto, neque propter illud damnabuntur: sed damnabuntur, quia non recipiunt legem Christi, quam tenentur recipere. Expresse hanc conclusionem tenet dominus Abulensis, super Matthaem.²⁸

²¹ *In margine:* 4. Conclusio,

²² *In margine:* 1. Ratio.

²³ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. vltimus.

²⁴ *In margine:* Panormitanus.

²⁵ *In margine:* Ratio 2. S. Thomas, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.; Theologia, in 4. d. 3; Adrianus, q. 1 in 4. Soto, De iustitia et iure, li. 1. q. 1 art. 4.

²⁶ *In margine:* 5 Conclusio.

²⁷ *In margine:* Supra in hac 2. parte art. 12. concl. 9.

²⁸ *In margine:* Abulensis, Matthaem 18. q. 90 et 19. q. 35.

Tampoco lo que dijo allí fue una determinación, sino una aserción a la cual no hay que adherir necesariamente. En efecto, no la profirió como Pontífice sino como hombre.

Cuarta conclusión. Los infieles gentiles de nuestros días, después de la ley evangélica de la cual nunca tuvieron noticia, no pecan al tener a muchas esposas, así como tampoco pecaban antes de la ley evangélica. Consta. Si los paganos pecasen ahora contrayendo matrimonio con muchas, sería sólo porque actúan en contra de la ley evangélica, en la cual está prohibida la pluralidad de esposas; y todos, en el mundo entero, tienen la obligación de recibir tal ley. Ahora bien, no pecan a causa de esto. En efecto, para que alguna ley obligue bajo culpa, no basta que haya sido dictada por aquel que tiene autoridad y por aquel que puede obligar, sino es necesario que haya sido promulgada.¹⁴ Consta en la distinción 4. en los decretos: Las leyes se instituyen cuando se promulgan; como prueba el Doctor Santo (excelentemente como siempre).^{*}¹⁵ También el Panormitano dice que se requiere que lleguen a ser conocidas.¹⁶ ^{*}¹⁷ Por tanto, aunque la ley de Cristo haya sido dada, se sigue que de ningún modo pecan los transgresores a los cuales nunca fue promulgada, aunque la ley tenga fuerza de ley.

Además.¹⁸ Dada la ley de Cristo (mediante la cual fue abolida la ley antigua y fueron anulados todos los preceptos ceremoniales de la ley antigua) disculpamos al judío que antes de la suficiente promulgación y del conocimiento del Evangelio observa su propia ley; y no por otra cosa, sino porque aún no les había sido promulgada la ley evangélica (mediante la cual la ley antigua fue abrogada y todos los preceptos ceremoniales fueron derogados). De igual manera, pues, el infiel que conserva su antigua costumbre y que toma a muchas esposas, será disculpado del pecado, si no tuvo conocimiento de la ley de Cristo que prohíbe la pluralidad.

Quinta conclusión. Si los gentiles de nuestros días, a los cuales ha llegado la noticia de la ley de Cristo, tienen a muchas esposas en matrimonio, no por el deseo de saciar la libido, sino por el deseo de procrear la prole; aunque pequen mortalmente por no acoger la ley de Cristo, sin embargo, no pecan por el hecho de que toman a muchas en matrimonio. Esta conclusión es del todo análoga a aquella que hemos puesto antes, hablando del repudio,¹⁹ y se prueba mediante aquellas mismas razones. Es cierto que están obligados a no tener a muchas esposas después de que oyeron la ley de Cristo que reprueba aquello, sin embargo, no están obligados por un precepto especial ni serán condenados a causa de ello, sino que serán condenados por no recibir la ley de Cristo, que están obligados a recibir. Expresamente sostiene esta conclusión el señor Abulense (*Super Matthaëum*).²⁰

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. art. vltimus.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ Tudeschi Nicolás de, *El Panormitano*, El Abad.

¹⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4; Adriano, q. 1 in 4; Soto, Domingo, *De iustitia et iure*, li. 1. q. 1 art. 4.

¹⁹ Véase en esta segunda parte art. 12. concl. 9.

²⁰ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), *Matthaëus* 18. q. 90 et 19. q. 35.

* Non intelligas ex hoc eos non peccare (si plures habeant) eo quod non sit praeceptum in Euangelio expressum, sed quod solum sit lex humana prohibens pluralitatem, sicut aliqui dicunt, ex dictis S. Thomae²⁹ male intellectis, quippe qui in 4. dist. 33. arti. 1. quaest. 2. ait, quod lex de vnitate vxoris, non est scripta, sed cordi impressa. Idem etiam affirmare possunt ex dictis Caietani:³⁰ qui Marci 10. et Matthaei 19. asserit, non esse prohibitum in sacro Euangelio expresse, quod supra reprobauimus, arti. 15. in fine, et 16. etiam in fine, et inferius artic. 18. conclusio 2. erit obiter dicendum. Itaque intellige fuisse Euangelicum praeceptum, et institutum, vt saepe diximus, et non humanum: alias gentes sine ignorantia excusarentur. Dicimus tamen quod dato sit praeceptum (sicut in veritate est) solum tenetur id adimplere quando receperint legem Christi, et fuerint reducti ad gregem eius.³¹ Et hoc dicimus hic, et diximus supra arti. 12. conclusio 9. probabile esse: quod subijcimus iudicio regulae sanctae Romanae Ecclesiae, et peritorum, nunc, et in perpetuum.*

6. conclusio.³² Licet verum sit in statu legis naturae et scriptae, licuisse tam fidelibus quam infidelibus plures habere vxores sine dispensatione proprie dicta, tamen in nullo tempore licuit mulieri plures habere maritos.³³ Probatur.³⁴ Quod est contra prima praecepta iuris naturae, nunquam licuit, neque licere potest: sed habere vnam vxorem, plures viros, est directe contra prima praecepta iuris naturae, ergo nunquam licuit. Primum patet, vt superius dicebamus, quia talia repugnantia primis principijs, sunt de se mala, et nota ab omnibus vt talia, ob id apud omnes sunt reputata mala: quia ius naturale, quod est de primis principijs, et omne illud quod immediate, et directe repugnat eis, est idem apud omnes gentes. Reputant enim omnes malum alij laedere, alteri nocere.³⁵ Omnes etiam nationes intelligunt malum, occidere: quia contrariatur directe vitae hominum, et conseruationi, quod est de iure naturae primaeuo: sed habere vnam foeminam plures maritos, contrariatur primis praeceptis naturae: nam (vt supra diximus) non solum dedit cuilibet rei inclinationem ad suum finem, sed cum hoc dedit virtutem, per quam possit peruenire in talem finem. Quare omne illud quod tollit finem principalem intentum per naturam directe prohibitum est per prima principia iuris naturae.

²⁹ *In margine:* S. Thomas.

³⁰ *In margine:* Error Caietani.

³¹ *In margine:* Intelligentia dictorum.

³² *In margine:* 6. Conclusio.

³³ *In margine:* Albertus Magnus, d. 33. art. 3.

³⁴ *In margine:* Ratio; Gerson 2. p. in compendio theologiae; Lactantius Firminus, l. 3. Divinae institutiones, c. 21.; S. Thomas, 1. 2. q. 94.

³⁵ *In margine:* Viguerius, c. 16. 7. ver. 12.

* ²¹ Por ello no entiendas que aquellos (si tienen a muchas) no pecan porque no sea un precepto expresado en el Evangelio, sino solamente porque sea una ley humana que prohíbe la pluralidad, como dicen algunos a partir de las cosas dichas por Santo Tomás, mal entendidas. En efecto, éste (4 d. 33 art. 1. q. 2) dice que la ley acerca de la unicidad de esposa no está escrita, sino impresa en el corazón. También pueden afirmar lo mismo a partir de las cosas dichas por Cayetano, quien (acerca de Marco 10 y de Mateo 19) afirma que no está expresamente prohibido en el sacro Evangelio.²² Y esto lo hemos reprobado antes (véase art. 15 hacia el final y art. 16, también hacia el final) y de paso tendremos que decirlo más adelante (art. 18, conclusión 2). Y así, entiéndase que esto fue un precepto y una institución evangélica y no humana, como frecuentemente hemos dicho. De otra manera, los gentiles serían disculpados sin su ignorancia. Sin embargo, aunque sea un precepto (como en verdad lo es) decimos que sólo están obligados a cumplirlo una vez que recibieron la ley de Cristo y fueron introducidos en su grey. Y esto lo decimos aquí y lo hemos dicho antes como algo probable (art. 12, conclusión 9). En efecto, lo sujetamos al juicio de la regla de la Santa Romana Iglesia y de los expertos, ahora y para siempre.* ²³.

Sexta conclusión. Aunque sea verdad que en el estado de la ley natural y de la ley escrita, a los fieles así como a los infieles fue lícito tener a muchas esposas sin una dispensa propiamente dicha, sin embargo, en ningún tiempo fue lícito a la mujer tener a muchos maridos.²⁴ Se prueba.²⁵ Aquello que se opone a los primeros preceptos del derecho natural nunca fue lícito ni puede ser lícito. Ahora bien, que una esposa tenga a muchos varones se opone directamente a los primeros preceptos del derecho natural. Luego nunca fue lícito. Lo primero consta, como decíamos antes. En efecto, tales cosas que se oponen a los primeros principios, son malas de por sí y son evidentes para todos en cuanto tales. Por ello, son consideradas por todos como malas. En efecto, el derecho natural, que es de los primeros principios, y todo aquello que inmediata y directamente se opone a estos, es lo mismo en todas las gentes. Pues todos consideran que es malo perjudicar a otro y dañar al otro.²⁶ En efecto, también todas las naciones entienden que es malo matar, ya que se opone directamente a la vida y a la conservación de los hombres. Y esto es de derecho natural primario. Ahora bien, que una mujer tenga a muchos maridos se opone a los primeros preceptos de la naturaleza. En efecto (como dijimos antes) la naturaleza no sólo dio a todas las cosas la inclinación hacia su fin, sino junto con ello, les dio también la fuerza mediante la cual pueden alcanzar tal fin. Por tanto, todo aquello que quita el fin principal intentado directamente por la naturaleza, está prohibido por los primeros principios del derecho natural.

²¹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²² Error de Cayetano.

²³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²⁴ Alberto, San. d. 33. art. 3.

²⁵ Gerson, Juan. 2. p. in compendio theologiae; Lactancio, l. 3. Divinae institutiones c. 21; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 94.

²⁶ Viguero, c. 16. 7. ver. 12.

At si vna foemina plures habeat maritos, tollitur directe finis principalis, quem intendit natura, in matrimonio: ergo omnino est prohibitum per naturam: et sic contra prima praecepta iuris naturae, quod sic declaratur. Ingeniauit natura coitum, et Diuina voluntas sic declarauit, et dictauit ratio humana, vt per eum fiat generatio, et conseruatio speciei secundum successionem indiuiduorum: sed si mulier vna, plures habeat viros, impeditur generatio.³⁶ Experientia quippe constat, mulierem quae a pluribus viris successiue, statim ab alio post alium cognoscitur, non concipere: sicut patet in meretricibus, quae publice expositae a pluribus cognoscuntur: quod si contingat, quod diuersis temporibus, et per interuallum temporis vna foemina a pluribus cognoscatur, conciperet foemina illa de vno, sed postea, ipsa praegnante, non posset de alio concipere, et respectu illius viri tolleretur directe finis principalis matrimonij: nam communiter, facta conceptione, clauditur orificium matricis, ita vt post semen non possit peruenire ad locum aptum generationi, ob quod non potest denuo concipere: licet aliquando contingat, quod postquam semel concepit, denuo concipiat, vel quia orificium matricis non mansit clausum, vel quia aperitur ingenti ardore libidinis, vt ait Solinus³⁷ de mirabilibus mundi, dicens, quod mulier vna peperit Herculem, et Hificlem fratrem suum quos diuersis temporibus peperit: sed tamen quia haec raro contingunt, ob id seclusa sunt a lege. Sequitur ergo,³⁸ quod cum prolis tollatur, si vna foemina plures habeat maritos, siue a multis cognoscatur, sine interuallo, siue cum interuallo temporis, quod habere plures viros vnam foeminam est illicitum omnino, et repugnans directe iuri naturali primaeuo, quod est idem apud omnes. Et in tantum hoc est verum, quod nusquam apud barbaros id fuerit repertum, licet enim aliqua sit gens, quae non vtitur matrimonio, vt Garamantae, et alia gentes barbarae, vt refert Solinus, de quo Tiraquellus³⁹ de legibus connubij l. 7. nu. 38. nulla tamen gens vnquam fuit, quae matrimonio vtens, permiserit eidem mulieri plures habere viros, licet concesserit vnum virum plures habere mulieres, quia vnus vir sufficere potest pluribus foecundandis successiue: et sic non tollitur generatio prolis, quae tamen tollitur, si vna foemina plures habeat maritos.⁴⁰ Est bonum argumentum, quod hoc nullo modo liceat, quandoquidem in nouo orbe non inuentum est vnam foeminam plures habuisse viros, cum vnus vir plures haberet foeminas: imo reperi apud eos tempore infidelitatis maxime detestasse hoc, intantum, vt si foeminam, quam habebant vt vxorem, vel concubinam, inuenissent alteri iunctam: etiam si esset alicui consanguineo, vel viri, vel foeminae, ob hoc solum odio concepto repudiasse quam facile.

³⁶ *In margine:* Mulier quae a pluribus cognoscitur non concipit.

³⁷ *In margine:* Solinus.

³⁸ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 94.

³⁹ *In margine:* Tiraquellus.

⁴⁰ *In margine:* Non est repertum foeminam unam plures habuisse viros.

Ahora bien, cuando una sola mujer tiene a muchos maridos, se quita directamente el fin principal al cual tiende la naturaleza en el matrimonio. Por tanto, está del todo prohibido por la naturaleza y así se opone a los primeros preceptos del derecho natural. Y esto se aclara así: La naturaleza inventó el coito; la voluntad divina así lo declaró y la razón humana lo dictó para que mediante ello se realizase la generación y la conservación de la especie según la sucesión de los individuos. Ahora bien, si una sola mujer tiene a muchos varones, se impide la generación. En efecto, por la experiencia consta que la mujer que se une carnalmente con muchos varones sucesivamente (de inmediato con uno después de otro), no concibe, como ocurre en las meretrices que, públicamente expuestas, se unen carnalmente con muchos. Que si ocurre que en diferentes ocasiones y con un intervalo de tiempo, una sola mujer se une carnalmente con muchos, aquella concebiría de uno, pero, estando encinta, no podría concebir de parte de otro y, en cuanto a éste varón, se quitaría directamente el fin principal del matrimonio. En efecto, una vez realizada la concepción, comúnmente se cierra el orificio de la matriz de modo que, después, el semen no puede llegar al lugar apto para la generación y, por ello, no puede concebir de nuevo, aunque alguna vez ocurra que después de que concibió una vez, conciba de nuevo, o porque el orificio de la matriz no quedó cerrado o porque se abre a causa del excesivo ardor de la pasión, como relata Solino (*De mirabilibus mundi*), quien dice que una mujer [Alcmena] parió al mismo tiempo a Hércules y a Ificles, su hermano, a quienes concibió en tiempos distintos. Sin embargo, dado que estas cosas ocurren raramente, por ello están excluidas de la ley. Por tanto, dado que se suprime la generación de la prole cuando una sola mujer tiene a muchos maridos, sea que se una carnalmente con muchos sin intervalo, sea con intervalo de tiempo, se sigue que es del todo ilícito que una mujer tenga a muchos varones, lo cual se opone directamente al derecho natural primario que es el mismo en todos.²⁷ Y esto es tan verdadero que no se encontró en ninguna parte entre los bárbaros, aunque hay algunas gentes que no practican el matrimonio, como los garamantes y otras gentes bárbaras, según refiere Solino (y de esto habla Tiraqueau, *De legibus connubij, lib. 7, nu. 38*). Sin embargo, jamás existió gente alguna que practicando el matrimonio, haya permitido que una misma mujer tenga a muchos varones, aunque concedió que un solo hombre tenga a muchas mujeres. En efecto, un solo varón puede bastar para fecundar a muchas mujeres sucesivamente, y así no se impide la generación de la prole, misma que se impide cuando una sola mujer tiene a muchos maridos. Es un buen argumento que esto de ningún modo es lícito, puesto que en el Nuevo Mundo no se ha encontrado que una sola mujer haya tenido a muchos varones, mientras que un solo varón tenía a muchas mujeres. Inclusive, yo encontré que entre ellos, en el tiempo de la infidelidad, se detestó esto a tal grado que si a la mujer que ellos tenían como esposa o como concubina la hubiesen encontrado junto con otro, aun si este otro fuese algún pariente del varón o de la mujer, por el odio concebido a causa de esto, la repudiaban con mucha facilidad.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 94.

Itaque nullo modo vir compatiebatur secum alium virum ad eandem foeminam: cum tamen foeminae plures inter se optime vnum sustinerent virum, quod probat primum iure naturae illicitum, et notum, vt apud omnes seruaretur.

Praeterea.⁴¹ Eandem mulierem plures habere maritos repugnat etiam paci. Vir enim et vxor, non solum coniunguntur propter communicationem naturalem ad prolem, vt Aristoteles dicit,⁴² sed etiam iunguntur ad communicationem oeconomicam, id est, ad conseruationem indiuidui, per hoc, quod quaedam sunt necessaria proli, quae sunt adaptata foeminae, quae vir non potest operari, et e conuerso, similiter. Ob id coniunctio est naturalis, a natura inuenta.⁴³ Et ad hoc necessarium est pax, quae consistit in bona habitudine rectoris ad subditos. Rector autem oeconomicae, vir est: subditi vero, vxor et filij. Si tamen plures viri essent vnus foeminae: essent plures rectores in vna familia, et aequales, quod neque ratio neque natura patitur. Omnis enim potestas consortem recusat. Sic ait Poeta.⁴⁴ Nulla fides regni socijs, omnis alia potestas impatiens consortis erit. Et sic pax impediretur. Similiter quia vbi multi viri, et diuersa capita, diuersa iudicia, et contraria praeciperent. Vnde necessaria esset lis, et destructio familiae, et per consequens destructio politiae, quae constat ex pluribus familijs.

Item, quia subditi nescirent cui obediendum esset, si contraria praeciperent, cum essent aequales in potestate. Nemo enim potest duobus dominis seruire.⁴⁵ Cum ergo ita sit, quod per virorum multitudinem, vni foeminae concessae, omnino oeconomicus status tollatur, et operum communicatio, naturalis foeminae, et viro: fatendum est illicitum esse foeminam vnam plures viros habere. Non tamen repugnat vnum virum, plures foeminas: quia dato ita sit discordia inter foeminas, quia tamen vnus est rector potest adhuc oeconomica conseruari familia, per imperium illius, qui dominatur toti familiae. Repugnat igitur regimini naturae (quod est optimum) in quo vnicus est rector, vt refert Aristoteles 12. Methaphysicorum vnam plures habere viros.⁴⁶

Item.⁴⁷ Natura inclinans ad matrimonium, secundum rectam rationem, dictat coniunctionem maris et foeminae fieri non ad libidinem, non ad delectationem, sed ad generationem, imo illi actui natura dedit delectationem, vt allecti, et attracti homines coniungerentur ad generationem, quae necessaria erat ad conseruationem speciei:

⁴¹ *In margine*: 2. Ratio.

⁴² *In margine*: Aristoteles, Politica, c. 3 et 8. Ethica, c. 12.

⁴³ *In margine*: Supra, 1. pars, art. 1; Aristoteles, 12. Methaphysica.

⁴⁴ *In margine*: Lucanus.

⁴⁵ *In margine*: Matthaues 7.

⁴⁶ *In margine*: Aristoteles, 12. Methaphysica.

⁴⁷ *In margine*: Ratio 3.

Por esto, de ninguna manera un varón tolera junto a sí a otro varón para la misma mujer, mientras que muchas mujeres tolerarían muy bien entre sí a un solo varón. Y esto prueba que lo primero (la pluralidad de esposas) no era lícito por derecho natural y era tan evidente que era observado en todas las gentes.

Además. Que una misma mujer tenga a muchos maridos, se opone también a la paz. En efecto, el varón y la mujer no sólo se unen a causa de una comunicación natural, para la prole, como dice Aristóteles,²⁸ sino que se unen también para una comunicación familiar, es decir, para la conservación del individuo, por el hecho de que ciertas cosas que son necesarias para la prole corresponden a la mujer, mismas que el varón no puede realizar; y viceversa, del mismo modo. Por ello, esta unión es natural, inventada por la naturaleza.²⁹ Y para esto es necesaria la paz que consiste en la buena relación del gobernante hacia los súbditos. Ahora bien, el gobernante de la organización es el varón, mientras que los súbditos son la esposa y los hijos. Ahora bien, si existiesen muchos varones de una sola mujer, tendríamos muchos gobernantes (e iguales) en una sola familia. Y esto no lo tolera ni la razón ni la naturaleza. En efecto, toda potestad rechaza un copartícipe. Así dice el poeta Lucano: *Ninguna confianza del reino a los socios; todo supremo poder será intolerante de un copartícipe*. Y así se impediría la paz. En efecto, de la misma manera, donde hay muchos varones, hay también diferentes cabezas y diferentes juicios y mandarían cosas contrarias. De allí que sería inevitable el litigio y la destrucción de la familia y, por consiguiente, la destrucción de la ciudad, la cual se compone de muchas familias.

Asimismo, la pluralidad de varones no es buena porque los súbditos no sabrían a quién obedecer, cuando los varones ordenaran cosas contrarias, siendo aquéllos iguales en potestad. Nadie, pues, puede servir a dos amos.³⁰ Por tanto, ya que es así que, por la pluralidad de varones para una sola mujer, se suprime del todo el estado familiar y la comunicación de las obras (que es natural en la mujer y en el varón) hay que afirmar que no es lícito que una sola mujer tenga a muchos varones. Sin embargo, no repugna que un solo varón tenga a muchas mujeres. En efecto, aunque haya discordia entre las mujeres, sin embargo, dado que uno solo es el gobernante, puede todavía ser conservada la familia mediante el mando de aquél que rige a toda la familia. Por tanto, que una sola mujer tenga a muchos varones se opone al régimen de la naturaleza (que es óptimo) en el cual el gobernante es único, como refiere Aristóteles (*Metaphysica*, 12).

Asimismo, la naturaleza que inclina hacia el matrimonio, dicta según la recta razón que la unión de macho y mujer no se haga por pasión ni para el deleite, sino para la generación. Inclusive, la naturaleza dio un deleite a aquel acto, para que los hombres, movidos y atraídos, se unieran para la generación que era necesaria para la conservación de la especie.

²⁸ Aristóteles, Política c. 3 et 8. Ethica, c. 12.

²⁹ Véase I. parte, art. 1; Aristóteles, 12. Methaphysica.

³⁰ Matthaëus 7.

cum ergo vnus vir, iunctus est vni foeminae, quae potest concipere ab illo vnico viro, si foemina alium recipiat, directe repugnabit naturae: ergo illicitum est foeminae, plures habere viros: quia si accipit alium propter prolem, frustra accipit: quia alterum habet, qui sufficit, et sic contra naturam si id faciat ad libidinem explendam in coitu. Etiam repugnat fini naturae, quae coitum non quaerit propter delectationem, sed ad generationem, quod si posset esse generatio, sine commixtione, non permetteret illam. Sequitur ergo nullo modo licere alicui foeminae, plures habere viros. Si tamen vnus vir, plures habeat foeminas, nihil horum sequitur, cum proles, amplius sequatur ex multis foeminis quam ex vna.

Quarto.⁴⁸ Nam concesso quod vna foemina plures haberet maritos, sequeretur turbatio, et euersio, non solum oeconomicae, sed politicae communitatis.⁴⁹ Non quidem (vt supra diximus in secunda ratione) solum quia plures essent qui imperarent, sed alia ratione, scilicet, propter actionem debiti. Nam vbi plures essent viri, et sola vna mulier, peterent debitum plures simul, et cum non posset omnibus fieri satis, necessario esset contentio, inter viros, et reipublicae pax tolleretur, sicut solent duo tauri adinuicem super eandem foemellam contendere. Amor enim libidinosus fortius inest in hominibus: quia cognoscunt quod amant, et intantum crescit, vt absorbeat rationem, vt fatetur Aristoteles⁵⁰ et experientia testatur, vt amantes velut fatuos interdum iudicemus, eo quod amor inflammati, per ignem, vel aquam non timent ingredi, dummodo compotes fiant desiderij. Vnde ait Boethius, de consolatione. Tanta est amoris viuacitas, et vulnerati potentia, quod non iniuste eum antiqua gentilitas vngulas, et ardentis faces habere dixerit. Ex inordinato ergo amore virorum, super vnam foeminam necessario sequeretur bellum, et odia, et alia mala: sed hoc naturae intentioni repugnat, quae vult hominum pacificam conuersationem in politia: ergo est illicitum plures habere viros vnam mulierem. Neque sequitur tale inconueniens, si unus vir, plures habeat foeminas: quia licet plures simul debitum exigant a viro, cum vir sit caput mulieris, et rector (teste Paulo),⁵¹ vnus vir poterit imperare mulieribus, et eorum inordinatum affectum moderari, et pacem componere inter foeminas litigantes: quod non possent viri inter se,

⁴⁸ *In margine:* 4. Ratio.

⁴⁹ *In margine:* Couarrubias, 2. pars epithomes, c. 7. 3.

⁵⁰ *In margine:* Aristoteles, 7. Ethica, c. 3; S. Thomas, 2. 2. q. 15 art. 3. Boethius, lib. 3; S. Thomas, 1. 2. q. 26. art. 4.

⁵¹ *In margine:* Paulus, 1. Cor. 11.

Por tanto, cuando un solo varón se une a una sola mujer que puede concebir de parte de éste único varón, si la mujer recibe a otro, esto se opondrá directamente a la naturaleza. Luego no es lícito para la mujer tener a muchos varones. En efecto, si toma a otro a causa de la prole, en vano lo toma, ya que tiene al otro que le basta; y así se opone a la naturaleza, si hace esto para saciar su pasión en el coito. También se opone al fin de la naturaleza, que no busca el coito a causa del deleite, sino para la generación; en efecto, la naturaleza no se permitiría esto, si pudiese haber generación sin tal unión. Luego se sigue que de ningún modo le es lícito a una mujer tener a muchos varones. Sin embargo, si un varón tiene a muchas mujeres, no se sigue ninguna de aquellas cosas, dado que la prole se facilita más mediante muchas mujeres que mediante una sola.

Cuarto. Admitido que una sola mujer tuviese a muchos maridos, se seguiría la confusión y el derrumbe, no sólo de la comunidad familiar, sino también de la comunidad política,³¹ no sólo porque serían muchos aquellos que mandarían (como antes dijimos, en la segunda razón), sino por otro motivo, es decir, a causa de rendir el débito. En efecto, cuando existiesen muchos varones y una sola mujer, muchos pedirían el débito al mismo tiempo y, dado que ésta no podría satisfacer a todos, sería inevitable la riña entre los varones y se quitaría la paz de la comunidad, tal como dos toros suelen pelear entre sí para la misma hembra. Pues el amor libidinoso está más fuertemente presente en los seres humanos, ya que conocen lo que aman; y crece talmente que absorbe la razón, como Aristóteles sostiene y la experiencia enseña, de manera que a veces juzgamos como insensatos a los amantes, porque, inflamados por el amor, no temen pasar a través del fuego y del agua, con tal de llegar a ser dueños de aquello que desean.³² De allí que Boecio dice (*De consolazione*): Tanta es la fuerza vital del amor y la potencia del herido, que no injustamente el antiguo paganismo dijo que aquél tiene garras y ojos ardientes. Por tanto, a partir del amor desordenado de los varones en relación a una sola mujer, inevitablemente se seguirían: guerra, odios y otros males. Ahora bien, esto se opone a la intención de la naturaleza que quiere la convivencia pacífica de los hombres en la sociedad. Por tanto, no es lícito que una sola mujer tenga a muchos varones. Y tal inconveniente no se sigue cuando un solo varón tiene a muchas mujeres. En efecto, aunque muchas mujeres pidan simultáneamente el débito de parte del varón, dado que el varón es cabeza y gobernante de la mujer (como dice San Pablo),³³ un solo varón podrá dar ordenes a las mujeres y moderar el afecto desordenado de ellas y componer la paz entre aquellas mujeres que litigan; y esto no podrían hacerlo los varones entre sí.

³¹ Covarrubias, 2. pars epithomes c. 7. 3.

³² Aristóteles, 7. Ethica, c. 3; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 15 art. 3; Boecio, lib. 3; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 26. art. 4.

³³ 1 Cor 11.

quia vnus, non praeesset alteri: sed posset vnus, vbi plures essent foeminae, componere cum eis, et conuenire quanto tempore vni deberet satisfacere, et quanto alteri: et ipsae foeminae inter se quanto, et quali tempore vna habeat, et quanto et qualia alia eundem virum:⁵² vt Iacob fecisse creditur cum quatuor mulieribus, quas habuit, vnde quando venerat tempus, accedendi ad vnam, non accedebat ad aliam, quod si illa, cum qua debeat manere, vellet ius suum vendere alteri, poterat. Patet in Genesi⁵³ vbi cum esset tempus, quo Iacob manere debebat apud Rachelem reddendo debitum, et Rachel rogasset Iacob vt daret ei de mandragoris filij eius Ruben, quas de agro tulerat, dixit ei Lya, Parum tibi videtur quod praerriperis mihi virum meum, nisi et mandragoras filij mei tuleris? Dixitque ei Rachel. Dormiat tecum hac nocte pro mandragoris filij tui. Cumque, vtraque huic pacto consensisset, egressa est Lya in occursum Iacob reuertentis, de agro ad vesperam. Ad me (inquit) intrabis, quia mercede conduxisti te pro mandragoris filij mei. Quare patet, quod si multitudo virorum concederetur vni foeminae, esset abominatio ipsius foeminae. Et tandem multa incommoda sequerentur, ob quod tamquam illicitum tenendum, et directe contra naturam. Et apud nullam gentem inuenimus consuetum, neque legem datam de illo. Haec latius dicta sunt, quam necessitas expostulat, tamen omnibus debitores sumus.

Contra istam conclusionem est argumentum,⁵⁴ quia vt concluditur ex Socratis et Platonis politia (vt refert Aristoteles)⁵⁵ licuit alicui mulieri, plures habere viros: ergo non illicitum est, vt conclusio dicit, quandoquidem non est idem apud omnes. Respondetur⁵⁶ non esse contra conclusionem, quod statutum est illa politia: nam nos dicimus, quod in matrimonio non est licitum vni mulieri plures habere viros, sed absque matrimonio est meretricium, et constat esset etiam illicitum, de quo non loquimur. Et dato in politia Socratis, et Platonis plures essent viri, vnius foeminae, non erat quia esset matrimonium: nam ibi erat vxorum communitas, qua existente, nullum est matrimonium, sicut neque inter pecora.⁵⁷ Oportet enim ad rationem matrimonij, quod sit certi viri, ad certam foeminam, et ob id mutua cohabitatio, ad prolem procreandam: sed vbi communitas est vxorum, non est habitatio diuturna, imo solae foeminae creabant filios, quia nullus vir cognoscebat filium suum, quia erant vxores communes. Intentio enim Socratis, et Platonis erat, per talem politiam facere vt quilibet, omnes minores, putaret filios proprios; et omnes maiores, putaret patres, vt ad communem amorem allicerentur, vt dicitur 2. politicorum.⁵⁸

⁵² *In margine:* Genesis 30.

⁵³ *In margine:* Genesis 30.

⁵⁴ *In margine:* Obiectio.

⁵⁵ *In margine:* Plato; Aristoteles, 2. Politica, c. 1 et 2.

⁵⁶ *In margine:* Solutio.

⁵⁷ *In margine:* Lactantius, lib. 3. divinae institutiones, c. 21.

⁵⁸ *In margine:* Politia Socratis et Platonis, Zenonis, Chrisippi et Diogenis; Aristoteles, 2. Pol., c. 1. et 2.

En efecto, uno no es superior al otro. Sin embargo, donde hubiera muchas mujeres, podría un solo varón ponerse de acuerdo con ellas y determinar cuánto tiempo deberá dedicar a una y cuánto a la otra. Y las mismas mujeres acordarán entre sí cuánto y cuál tiempo una tendrá al varón y cuánto y cuál tiempo lo tendrá la otra, como se cree que hizo Jacob con las cuatro mujeres que tuvo. En efecto, al llegar el tiempo de acercarse a una, no se acercaba a otra. Y, si aquella con la cual debía permanecer quería vender su derecho a otra, podía hacerlo. Consta en el Génesis,³⁴ donde se dice que, siendo el tiempo en el cual Jacob debía permanecer con Raquel para rendirle el débito, y habiendo pedido Raquel a Lía que le diera de las mandrágoras de su hijo Rubén (que éste había traído del campo), Lía le dijo: *¿Es poco haberte llevado mi marido, que también vas a llevarte las mandrágoras de mi hijo?* Y le dijo Raquel: *Bueno: que se acueste contigo Jacob esta noche, a cambio de las mandrágoras de tu hijo.* Y, dado que ambas habían consentido en aquel pacto, salió Lía al encuentro de Jacob, quien regresaba del campo al atardecer. Y le dice: *Vendrás a mí porque te compré a cambio de las mandrágoras de mi hijo.* Por lo cual consta que, si se le concediera la pluralidad de varones a una sola mujer, sería una abominación para la mujer misma. En fin, se seguirían muchas desventajas. Luego se debe considerar como ilícito y como directamente opuesto a la naturaleza. Y entre ninguna gente lo encontramos como algo habitual. Tampoco fue dada una ley acerca de ello. Se han dicho estas cosas más ampliamente que lo necesario; sin embargo, con todos somos deudores.

En contra de esta conclusión hay un argumento. En efecto, como se concluye a partir de la política de Sócrates y de Platón (como refiere Aristóteles),³⁵ a alguna mujer le fue lícito tener a muchos varones. Por tanto, no es ilícito (como dice la conclusión), ya que no es lo mismo en todos. Se responde que no se opone a la conclusión aquello que está establecido en aquella ciudad-estado. En efecto, nosotros decimos que no es lícito a una sola mujer tener a muchos varones, en matrimonio. Sin embargo, fuera del matrimonio es un meretricio; y consta que también esto era ilícito (y de esto no hablamos). Y, aunque en la comunidad de Sócrates y de Platón había muchos varones de una sola mujer, no era porque hubiera matrimonio. En efecto, allí había comunión de esposas, pues, existiendo ésta, no hay matrimonio alguno, como tampoco lo hay entre el ganado.³⁶ En efecto, para la noción de matrimonio es necesario que éste sea de un determinado varón con una determinada mujer y, por lo cual, que haya una mutua cohabitación para la procreación de la prole. Sin embargo, donde hay comunión de esposas, no hay una cohabitación duradera. Inclusive, sólo las mujeres criaban a los hijos. En efecto, ningún varón conocía a su hijo, porque las esposas eran comunes. En efecto, la intención de Sócrates y de Platón era de hacer que, mediante tal sociedad, cualquiera considerara a todos los menores como hijos propios y a todos los mayores como padres, para que fuesen inducidos hacia un amor común, como se dice en *2 Politicorum*.

³⁴ Genesis 30.

³⁵ Platón; Aristóteles, 2. Política, c. 1 et 2.

³⁶ Lactancio, lib. 3. Divinae institutiones c. 21.

Item. In matrimonio, debet esse operum communicatio, sed ibi non erat quaelibet mulier, in tali politia pertinebat ad omnes viros illius politiae. Debebant ergo opera communicare cum omnibus, vel cum nullo, sed non poterant cum omnibus: ergo cum nullo. Item: quia per talem politiam, tollebatur proprietas possessionum, sed sicut vxores communes, ita et possessa omnia communia efficiebantur, ob quod non erat matrimonium, sed concubinatus.

Item.⁵⁹ Neque erat cohabitatio, quia quaelibet mulier deberet cohabitare omnibus viris totius vrbis, quod repugnat. Et patet ibidem non fuisse matrimonium, et per consequens non est contra conclusionem. Nam nos diximus in matrimonio, omnino illicitam esse pluralitatem virorum simul cum vna foemella. Detestanda ergo est Platonis, Zenonis, Diogenis, et Chrysippi respublica, vbi vxorum communitas, quamuis ex catholicis Bessario cardinalis 4. li. operis aduersus calumniatores Platonis ausus sit defendere, non tamen in defensione recedit a fide, sed in bonam interpretatur et adducit partem.

⁵⁹ *In margine*: Alexander ab Alexandro, li. 4. Genialium dierum, c. 1; Tiraquellus, l. 7. connubij, n. 38.

Asimismo, en el matrimonio debe haber comunicación de las obras. Ahora bien, allí no la había. En efecto, en tal sociedad cualquier mujer pertenecía a todos los varones de aquella sociedad. Por tanto, debía comunicar las obras con todos o con ninguno. Ahora bien, no podían con todos. Por tanto, con ninguno. Asimismo, porque, mediante tal sociedad se suprimía la propiedad de las posesiones. Ahora bien, así como eran comunes las esposas, así también todas las posesiones llegaban a ser comunes. Por lo cual, no había matrimonio, sino concubinato.

Asimismo,³⁷ tampoco habrá cohabitación. En efecto, cualquier mujer debería cohabitar con todos los varones de toda la ciudad. Y esto repugna. Y así consta que allí mismo no hubo matrimonio y, por consecuencia, no se opone a nuestra conclusión. En efecto, nosotros dijimos que en el matrimonio es totalmente ilícita la pluralidad de varones con una sola mujer. Por tanto, debe ser detestada la república de Platón, Zenón, Diógenes y Crisipo, en la cual hay comunión de esposas, aunque, entre los católicos, el cardenal Bessarión (*4 lib. Adversus calumniatores Platonis*) se atrevió a defender aquello. Sin embargo, en esta defensa no se separó de la fe, más bien, lo interpreta y lo lleva a un buen sentido.

³⁷ Alessandri, Alejandro, li. 4. Genialium dierum, c. 1; lib. 7. connubij, n. 38.

ARTICVLVS XVIII
An cum pluribus sit matrimonium

Dato ita esset, quod vnus vir, plures haberet foeminas tam apud fideles, quam apud infideles Gentiles, vtrum fuit verum matrimonium cum omnibus illis, vel vtrum vna sola existente vxore, si aliam admittebant, excusabantur a peccato cum ea commiscendo se, licet non esset vere vxor sicut prima. Et quidem loqui possumus vel ante omnem legem scriptam, vel post legem veterem ante nouam, vel post legem Euangelicam datam circa infideles, qui modo sunt: quia si verum matrimonium modo est inter infideles cum omnibus, sequitur quod si conuertatur infidelis deberet habere quam voluerit ex eis vnam, vel saltem quod post mortem primae, secundam habebit necessario sine nouo consensu, velit, nolit: etiam si eam tempore infidelitatis acceperit, viuente prima. Ad dubium sit prima conclusio.

Prima conclusio.¹ Tam fideles, quam infideles, tempore legis naturae et tempore legis scriptae, plures ducentes vxores, mutuo consensu, cum omnibus, verum erat matrimonium: et omnes erant verae, et legitimae vxores sicut prima. Probatur² primo autoritate scripturae, vocantis eas vxores, quae si non essent verae vxores, non nominarentur, sed concubinae: Nam Abraham³ post Sarram habuit Agar, et vocatur vxor, quando dicitur: Cumque illi acquiesceret deprecanti, tulit Agar Aegyptiam ancillam suam, et dedit illam viro suo vxorem. Et de Cethura dicitur,⁴ Abraham aliam duxit vxorem nomine Cethura. De alijs etiam expressum est etiam tempore legis naturae, et tempore legis scriptae: ergo verae vxores erant, quandoquidem scriptura (quae errare non potest) sic refert.

Secundo.⁵ Omnes illi patres veteris testamenti, et omnes Gentiles ante Christi aduentum excusantur a peccato habendo plures vxores, etiam seclusa dispensatione, vt supra determinatum est: sed non poterat fieri aliquo modo, si non fuissent omnes verae vxores: quia accedere ad non suam nunquam licuit, neque in lege naturae, neque scripturae: semper enim fornicarius concubitus fuit damnatus de lege naturae, vt probatur ex B. Paulo dicente ad Galatas.⁶ Manifesta sunt autem opera carnis, inter quae dicit fornicationem simplicem. In quo aberrauit Martinus de magistris in suo de temperantia q. 2. de luxuria, qui dicit, non esse haereticum dicere, vagum concubitum non esse mortale. Graeci etiam (vt illis impingit Guido Carmelita) errauerunt in hoc, dicentes non esse mortale.

¹ *In margine*: 1. Conclusio.

² *In margine*: Ratio 1.

³ *In margine*: Genesis 16.

⁴ *In margine*: Genesis 25.

⁵ *In margine*: Ratio 2.

⁶ *In margine*: Ad Galatas, 5; Error Martini; Error Graecorum; Guido; Durandi error; Resolutionibus Theologicis; Soto, De iustitia et iure, lib. 1, q. 4, art. 4.

ARTÍCULO 18

Si acaso hay matrimonio con muchas ¹

Aunque así fuese que un solo varón tuviese a muchas mujeres, tanto entre los fieles como entre los infieles gentiles, se cuestiona si acaso hubo verdadero matrimonio con todas ellas; o bien, existiendo una sola esposa, si admitían a otra, eran disculpados del pecado por unirse con ésta, aunque no fuese verdaderamente esposa como la primera. Por cierto podemos hablar: o bien, antes de toda ley escrita; o bien, después de la ley antigua antes de la nueva; o bien, después de la promulgación de la ley evangélica dada acerca de los infieles que existen en nuestros días. En efecto, si ahora entre los infieles hay verdadero matrimonio con todas, se sigue que, si el infiel se convierte, debería tener a una sola, a la que haya querido entre aquéllas; o por lo menos que, después de la muerte de la primera, tendrá necesariamente a la segunda, sin un nuevo consentimiento, quiérala o no, aunque en el tiempo de la infidelidad la haya tomado, estando viva la primera. Para la duda, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. En el tiempo de la ley natural y en el tiempo de ley escrita, tanto los fieles como los infieles que tomaban a muchas esposas por mutuo consentimiento, con todas había un verdadero matrimonio y todas eran verdaderas y legítimas esposas como la primera. Se prueba en primer lugar mediante la autoridad de la Escritura que las denomina esposas; y, si estas no fuesen verdaderas esposas, no serían denominadas esposas, sino concubinas. En efecto, Abraham después de Sara tuvo a Agar,² que es llamada esposa cuando se dice: *Abraham escuchó la voz de Sara que se lo pedía; (Sara) tomó a Agar, su esclava egipcia, y la dio a su marido Abraham como esposa.* Y de Quetura se dice:³ *Tomó Abraham a otra esposa, de nombre Quetura.* Y se relata también de otras, inclusive en el tiempo de la ley natural y de ley escrita. Por tanto, eran verdaderas esposas, puesto que la Escritura (que no puede errar) así lo refiere.

Segundo. Todos aquellos patriarcas del Antiguo Testamento y todos los gentiles antes de la venida de Cristo son disculpados del pecado por tener a muchas esposas, inclusive sin dispensa, como hemos determinado antes. Ahora bien, de ninguna manera podía ocurrir esto, si no hubiesen sido todas esposas verdaderas. En efecto, acceder a la mujer no suya nunca fue lícito, ni en la ley de la naturaleza ni en la ley de la Escritura. En efecto, el concúbito fornicario siempre fue condenado por la ley natural, como se prueba a partir de San Pablo quien dice a los gálatas:⁴ *Manifiestas son las obras de la carne,* y entre ellas menciona la simple fornicación. *⁵ Y en esto se equivocó Martín (Maestro de maestros) en su *De temperantia* (q. 2. *De luxuria*), quien dice que no es herético decir que un vago concúbito no es pecado mortal. En esto erraron también los griegos (a los cuales Guido Carmelita ataca) quienes decían que no es mortal.

¹ Véase índice onomástico.

² Genesis 16.

³ Genesis 25.

⁴ Ad Galatas 5; Martín, Maestro de Maestros; Guido Carmelita; Durando; Soto, Domingo, *De iustitia et iure*, lib. 1. q. 4. art. 4.

⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

Durandus insuper in 4. d. 33. q. 2. dicit non esse de se malum, in quo defecit. De quo infra 3. p. art. 10. et 18. obiter: tractaturi latius in nostris resolutionibus Theologicis. Ad Paulum ergo, si manifesta, igitur nunquam fuerunt ignorata, vt excusarent, saltem pro illo tempore legis naturae, vbi ratio non tantum deprauata erat: sicut postea successu temporis. Et si concederemus ignorari potuisse a Gentilibus esse peccatum, non deberemus concedere a sanctis patribus fuisse nescitum, imo dato fuisset ignoratum, non ob hoc licitum esset accedere ad aliam, praeter suam vxorem vnam propriam: sed excusamus omnes a peccato, et praeter hoc, dicimus licite habuisse plures vxores, ergo vere erant vxores.

Tertio.⁷ Si tales non essent verae vxores, ergo erant concubinae, coniunctae extra foedus matrimonij: sed in nullo tempore, et nullo statu licuit accedere ad concubinam, non solum absque dispensatione, et absque lege, sed etiam si Deus dispensasset, non posset bene fieri, quod quis accedendo ad non suam non peccet: nam cum ista sint intrinsece mala, nullo modo possunt bene fieri. Verum est, quod posset Deus alicui praecipere accedere ad non suam et tunc nullum esse peccatum, sicut dictum fuit Osaes.⁸ Accede ad fornicariam, sed tunc illa esset illius: quia superior omnium dominus poterat obligare etiam inuitos, et nullum esset peccatum, sicut in illis qui voluntarie iunguntur: sed quod manente non sua liceat absque peccato accedere ad eam, nullo modo potest fieri quia implicat, neque Deus id per dispensationem facere posset: nam decalogi praecepta proprie loquendo indispensabilia sunt. Cum ergo habentes illas plures, excusarentur: sequitur quod erant vxores.⁹ Et probatur quod nunquam licuerit ad alienam accedere, imo de lege naturae fuerit illicitum habere concubinam: nam illud dicitur esse contra naturam, quod est contra finem quem natura intendit: sed ad concubinam accedere est huiusmodi:¹⁰ quia coitus ordinatus est (vt nos supra diximus) ad generationem: et ob hoc dedit delectationem illi actui. Et non intendit natura delectationem tamquam finem in coitu, sed intendit generationem, ad quam tamquam medium ordinat delectationem: sed qui coitum propter delectationem quaerit, principaliter, facit contra finem naturae: cum ergo qui accedit ad concubinam, sic se habeat, quod coitum propter delectationem exercent, sequitur talem agere contra naturam, et peccare, etiam seclusa omni lege scripta.

Est etiam illicitum, quia contra bonum prolis. Nam dato proles sit in concubinato, non tamen poterit sufficienter educari, et instrui: cum sit necessarium multum tempus, et non sufficiat ad id sola foemina, vel solus vir.

⁷ *In margine:* Ratio 3.

⁸ *In margine:* Oseas propheta.

⁹ *In margine:* S. Thomas, 1. 2., q. 100, art. 8.

¹⁰ *In margine:* Accedere ad concubinam semper fuit illicitum.

Además, Durando (*d. 33, q. 2*) dice que no es malo de por sí. Y en esto se equivocó. Acerca de esto hablaremos de paso en la tercera parte (art. 10 y 18) y lo vamos a tratar más ampliamente en nuestras *Resoluciones Teológicas*. Por tanto, si para Pablo: *Las obras son manifiestas*, entonces nunca fueron ignoradas, para que fuesen disculpados, al menos durante aquel tiempo de la ley natural, cuando la razón no estaba tan depravada como después con el pasar del tiempo. Aunque concediéramos que de parte de los gentiles pudo haberse ignorado que era pecado, no deberíamos conceder que fue ignorado por los santos patriarcas. Inclusive, aunque haya sido ignorado, no por esto habría sido lícito acceder a otra, más que a su única propia esposa. Ahora bien, disculpamos a todos del pecado y, además de esto, decimos que lícitamente tuvieron a muchas esposas. Por tanto, verdaderamente eran esposas.

Tercero. Si aquellas no fuesen verdaderas esposas, entonces eran concubinas unidas fuera del pacto del matrimonio. Ahora bien, en ningún tiempo y en ninguna circunstancia fue lícito acceder a una concubina, no solamente sin dispensa y sin ley, sino que, aunque Dios hubiera dado la dispensa, no podría considerarse como bueno que no peque alguien que accede a una que no es la suya. En efecto, dado que esas cosas son intrínsecamente malas, de ninguna manera pueden llegar a ser buenas. Es verdad que Dios podría ordenar a alguien que acceda a la mujer ajena y entonces no sería pecado alguno, como se dijo a Oseas:⁶ *Accede a la fornicaria*. Pero entonces aquélla sería de aquél mismo. En efecto, el Señor, superior de todas las cosas, podría obligar incluso a los que son renuentes y no habría pecado alguno, como no hay pecado en aquellos que se unen voluntariamente. Sin embargo, permaneciendo como no suya, de ninguna manera puede ser que sea lícito sin pecado acceder a ella, porque implica que ni siquiera Dios podría hacerlo lícito mediante la dispensa. En efecto, los preceptos del Decálogo, propiamente hablando, no son dispensables. Por tanto, dado que fueron disculpados aquellos que tenían a todas aquellas, se sigue que aquellas eran esposas.⁷ Y se prueba que nunca fue lícito acceder a la mujer ajena. Inclusive que según la ley natural fue ilícito tener concubina. En efecto, se dice que se opone a la naturaleza aquello que se opone al fin hacia el cual tiende la naturaleza. Ahora bien, acceder a una concubina es algo de este tipo. En efecto, el coito está ordenado para la generación (como dijimos antes), y por esto la naturaleza otorgó un deleite a aquel acto, y no tiende al deleite como fin en el coito, sino que tiende a la generación, para la cual dispone el deleite como un medio. Ahora bien, aquel que busca el coito principalmente a causa del deleite, actúa en contra del fin de la naturaleza. Por tanto, dado que aquel que accede a una concubina actúa como aquel que ejerce el coito a causa del deleite, se sigue que éste actúa en contra de la naturaleza y peca, inclusive prescindiendo de toda ley escrita.

También es ilícito porque se opone al bien de la prole. En efecto, aunque en el concubinato haya prole, sin embargo, no podrá ser educada e instruida suficientemente, dado que es necesario mucho tiempo y para esto no basta la sola mujer o el solo varón.

⁶ Oseas propheta.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 100. art. 8.

Necessarium ergo est maneant vterque astricti aliquo vinculo ad operum communicationem propter bonum prolis: sed qui habent concubinam, non sunt astricti aliquo vinculo ad mutuo manendum: ergo est contra naturale ius ad concubinam accedere. Cum ergo illi viri tam in lege naturae, quam in lege scripta fuerint a peccato excusati habendo plures: necesse est dicere illas vere fuisse vxores: praecipue quia sine dispensatione habuerunt.

Nec valet hic dicere¹¹ fuisse excusatos Gentiles habendo plures, licet non essent verae vxores, eo quod nullum putabant peccatum concubinatum, sicut ne fornicationem simplicem: quia nulli fiebat propter hoc iniuria, siquidem in aliquibus Gentilium, offuscata fuit ratio propter contrariam consuetudinem, apud quos omni tempore fornicatio fuit in consuetudine, et nulla eorum lex eam prohibuerat. Ea vero ad quae quis assuetus est, bona sibi videntur, quia sunt ei quasi naturalia, propter consuetudinem, quae est altera natura.¹² Et propter eorum superbiam obscuratum est insipiens cor eorum: quia cum cognouissent Deum, non vt Deum glorificauerunt: ob hoc tamen non sunt excusabiles.¹³ Et dato concederetur in Gentilibus ignorantiam posse contingere, nullo modo posset dici de sanctis patribus veteris testamenti iustis, et bonis: cum ergo tam isti quam illi omnes excusentur, plures habendo vxores, sequitur omnes illas quae coniungebantur mutuo consensu, et affectu, fuisse veras vxores.

Vltima ratio.¹⁴ Matrimonium constat esse, vbi est consensus mutuus expressus, inter legitimas personas: sed quando qui vnam habebat vxorem, aliam ducebat cum consensu mutuo, ergo erat matrimonium. Probatum quod esset inter personas legitimas: nam personas esse illegitimas debet constare, vel per legem naturae, vel per legem scriptam humanam, vel Diuinam, vel per consuetudinem habentem vim legis: alioqui omnes sunt personae legitimae masculus et foemina: sed qui aliam habebat vxorem, non erat illegitima persona, ad contrahendum cum secunda: ergo vere contrahebat, quia si esset illegitima persona, constaret vel lege naturae: sed lege naturae non constabat vnum virum vxorem habentem, non posse aliam ducere, cum natura ad id inclinasset, vt supra diximus. Neque erat illegitima, per legem scriptam. Non per Diuinam, tot tempore ante Christi aduentum: quia nunquam expressum fuit virum habentem vxorem, non posse aliam ducere: imo potius contrarium, nec fuit lege humana: quia nullibi reperitur praeceptum, neque consuetudine: quia potius erat in contrarium, vt habens vnam vxorem, aliam duceret in matrimonium, vt constat.

¹¹ *In margine:* Instantia.

¹² *In margine:* Aristoteles, de memoria et reminiscencia; 7. Ethica, c. 10.

¹³ *In margine:* Ad Rom. 1; Soto, De iustitia et iure, lib. 1., q. 4., art. 4.

¹⁴ *In margine:* Ratio 4; Supra, primera pars, art. 2.

Por tanto, es necesario que ambos permanezcan ligados por algún vínculo para la comunicación de las obras, a causa del bien de la prole. Ahora bien, aquellos que tienen a una concubina no están ligados por vínculo alguno para permanecer unidos mutuamente. Por tanto, acceder a una concubina se opone al derecho natural. Por tanto, dado que aquellos varones (en la ley natural como en la ley escrita) fueron disculpados del pecado por tener a muchas, es necesario decir que aquéllas en verdad fueron esposas, sobre todo porque las tuvieron sin dispensa.

Tampoco es válido decir aquí que los gentiles fueron disculpados por tener a muchas, aunque no fuesen verdaderas esposas, porque consideraban que el concubinato no era pecado alguno, como tampoco la simple fornicación, porque a nadie se hacía injuria a causa de esto, ya que entre algunos gentiles (entre los cuales en todo tiempo la fornicación estuvo como una costumbre y ninguna de sus leyes la había prohibido) la razón estuvo ofuscada a causa de tal costumbre contraria. Por cierto, aquellas cosas a las cuales alguien está acostumbrado le parecen buenas, ya que le resultan casi naturales a causa de la costumbre que es como una segunda naturaleza.⁸ Y a causa de su soberbia se obscureció su necio corazón, porque, aunque conocieron a Dios, no lo glorificaron como Dios. Por esto, pues, no pueden ser disculpados.⁹ Y, aunque se concediera que entre los gentiles puede ocurrir la ignorancia, de ningún modo se puede decir esto de los santos patriarcas del Antiguo Testamento, quienes eran justos y buenos. Por tanto, dado que todos, estos y aquellos, son disculpados por tener a muchas esposas, se sigue que todas aquellas que estaban unidas con mutuo consentimiento y afecto, fueron verdaderas esposas.

Última razón.¹⁰ Consta que hay matrimonio cuando hay un expreso consentimiento mutuo entre personas legítimas. Ahora bien, cuando aquel que tenía a una esposa, tomaba a otra con consentimiento mutuo, entonces había un matrimonio. Se prueba que era entre personas legítimas. En efecto, que las personas son ilegítimas debe constar por la ley natural, o por la ley escrita (humana o divina), o por la costumbre que tiene fuerza de ley. De lo contrario, todos (varón y mujer) son personas legítimas. Ahora bien, aquel que tenía a otra esposa no era persona ilegítima para contraer con una segunda. Por tanto, verdaderamente contraía matrimonio. En efecto, si fuese persona ilegítima constaría por la ley natural. Ahora bien, por la ley natural no constaba que un varón que tenía a una esposa no podía tomar a otra, dado que la naturaleza se inclinaba a ello, como antes dijimos. Tampoco era ilegítima por una ley escrita. No por la ley divina durante todo aquel tiempo antes de la llegada de Cristo, porque nunca se dijo expresamente que un varón que tiene a una esposa no puede tomar a otra; inclusive, más bien se dijo lo contrario. No fue por una ley humana, porque en ninguna parte se encuentra un tal precepto. Tampoco por una costumbre; más bien había una costumbre contraria, de manera que aquel que tenía a una esposa tomase a otra en matrimonio, como consta.

⁸ Aristóteles, De memoria et reminiscencia; 7. Ethica, c. 10.

⁹ Ad Rom 1; Soto, Domingo, De iustitia et iure, lib. 1. q. 4. art. 4.

¹⁰ Véase primera parte, art. 2.

Sequitur ergo quod tales quandoquidem erant legitimae personae masculus et foemina, poterant contrahere, et mutuo consensu contrahentes, verum erat matrimonium. Haec conclusio est contra Guilielmum Parisiensem¹⁵ qui in suo de fide et legibus, et in suo sacramentali dicit, quod nec licitum est nunc, neque vnquam licuit vni viro simul habere duas vxores, aut plures: et omnes qui leguntur simul habuisse, non nisi vnam veram habuerunt vxorem. Itaque caeterae omnes fuerunt concubinae. Post tamen temperat sententiam, et dat intelligere quod illis sanctis patribus licuit ob dispensationem, et Gentilibus videtur negare.

2. conclusio.¹⁶ Post legem Euangelicam datam a Christo, infideles Gentiles, siue Iudaei, dato etiam nihil audiuerint de lege Christi (reprobante pluralitatem vxorum) si post primam, aliam sibi matrimonialiter copulent, nullum est matrimonium, sed solum, cum prima. Probat. Consensus mutuus non sufficit ad matrimonium, si non sit inter legitimas personas: sed qui vnam duxit vxorem, post Christi aduentum, ducens aliam, est illegitimus, ad contrahendum matrimonium cum alia: ergo etiam si adsit consensus, nullum est matrimonium cum secunda. Manifestum est enim requiri personas esse legitimas ad talem contractum. Et quod fuerit ille talis qui habet vnam vxorem veram illegitimus ad secundam capiendam, patet ex lege Christi,¹⁷ vbi dicitur, solum vnum vni adhaerere debere vxori, et non multis. Quibus verbis instituit in matrimonio, solum vnam copulandam vxorem, et quod cum alia non est simul contrahendum. Cum ergo dominus Iesus vniuersalis legislator, et redemptor, legem dederit de matrimonio, sequitur quod quicquid actum sit contra istam legem, inualidum erit: nam si est inualidum quod fit inter duas personas illegitimas ad matrimonium ab Ecclesia, et etiam si interueniat mutuus consensus, et omnia alia requisita ad matrimonium non tenet: quia personae sunt illegitimae, quanto amplius verum est quod personae a Deo illegitimae, etiam si cum mutuo consensu contrahant, non vere contrahunt? at sic est, quod qui primam habet veram vxorem, inhabilis est ad accipiendum secundam ex lege Christi: ergo si agat contra talem legem, cum prima, aliam secundam ducendo: non est verum matrimonium, * siquidem est Diuinum, et non humanum praeceptum, vt saepe diximus in superioribus contra Caietanum, alias doctissimum, et catholicum: quippe qui asseruit esse humanum institutum solum de vxoris vnitae.¹⁸ Sic Castro intelligit Caietanum in verbo Nuptiae, haeresis 4.

¹⁵ *In margine:* Contra Guilielmum Parisiensem.

¹⁶ *In margine:* 2. Conclusio; Post legem Euangelicam solum cum una est matrimonium; Driedo, De libertate christiana, lib. 1. c. 18; Matthaeus 19.

¹⁷ *In margine:* Matthaeus 19.

¹⁸ *In margine:* Error Caietani; Castro.

Por tanto, puesto que eran personas legítimas, mujer y varón, se sigue que podían contraer matrimonio y, contrayendo con un mutuo consentimiento, había un verdadero matrimonio. Esta conclusión se opone a Guillermo Parisiense, quien, en su *De fide et legibus* y en su *Sacramental*, dice que ni ahora ni nunca fue lícito a un varón tener a dos o más esposas simultáneamente. Y todos aquellos que, según leemos, tuvieron a muchas simultáneamente, tuvieron solamente una única verdadera esposa. Por tanto, las demás fueron concubinas. Sin embargo, después él modera su opinión y da a entender que les fue lícito a aquellos santos patriarcas por dispensa, y parece que lo niegue en el caso de los gentiles.

Segunda conclusión.¹¹ Después de la ley evangélica dada por Cristo, aunque los infieles (gentiles o judíos) nada oyeron de la ley de Cristo, que reprueba la pluralidad de esposas, si, después de la primera, se unen en matrimonio con otra, no hay matrimonio, sino solamente lo hay con la primera. Se prueba. El consentimiento mutuo no basta para el matrimonio, si no ocurre entre personas legítimas. Ahora bien, después de la venida de Cristo, aquel que tomó a una esposa, al tomar a otra, es una persona ilegítima para contraer matrimonio con ésta otra. Por tanto, aunque ocurra el consentimiento, no hay matrimonio con la segunda. En efecto, es claro que se requiere que las personas sean legítimas para tal contrato. Además, a partir de la ley de Cristo,¹² donde se dice que un solo varón debe adherirse a una sola esposa y no a muchas, consta que aquel que tiene a una esposa verdadera es ilegítimo para tomar a una segunda. Con estas palabras estableció que en el matrimonio debe ser vinculada una esposa solamente, y que no se debe contraer simultáneamente con otra. Por tanto, dado que el Señor Jesús, legislador y redentor universal, dio una ley acerca del matrimonio, se sigue que será inválida cualquier cosa que sea en contra de esa ley. En efecto, si es inválido aquello que se hace entre dos personas ilegítimas para el matrimonio ante la Iglesia (aunque ocurra el mutuo consentimiento y todos los demás requisitos para el matrimonio) y no tiene valor por ser personas ilegítimas ¿cuánto más es verdad que las personas ilegítimas ante Dios, aunque contraigan con mutuo consentimiento, no contraen verdaderamente? Ahora bien, es así que aquel que tiene a una primera esposa verdadera, no está habilitado para tomar a una segunda, a partir de ley de Cristo. Por tanto, si actúa en contra de tal ley, tomando a una segunda junto con la primera, no hay verdadero matrimonio, *¹³ puesto que el precepto es divino y no humano, como ya hemos dicho frecuentemente en contra de Cayetano (por cierto, doctísimo y católico). En efecto, afirmó que la institución de la unicidad de la esposa es sólo humana.¹⁴ Así Castro interpreta a Cayetano (*in verbo Nuptiae, haeresis 4*).

¹¹ Driedo, *De libertate christiana*, lib. 1. c. 18.

¹² Matthaëus 19.

¹³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁴ Castro, Alfonso, *Error Caietani*.

De quo nos supra art. 14. 16. et 17. obiter, alias latius, et ex professo dicturi.

Dixi in conclusione, et si ignorent legem Christi talem esse, sed suo modo, sicut olim id faciant: nam dato ita sit, quod ignorantia legis Christi de vnitatem vxoris, excusare possit infideles, plures accipiendo in matrimonio, et quod non peccent, non tamen ignorantia legis potest facere, vt contractus factus contra legem teneat: vt manifestum est. Si duo consanguinei, vel affines in secundo vel tertio gradu contrahant, ipsis ignorantibus talem consanguinitatem, vel ignorantibus legem esse, quod nullus intra quartum gradum ducat consanguineam, etiam si mutuo consensu, et omnibus alijs requisitis contrahant, etiam in facie Ecclesiae, quam primo constiterit de impedimento, separantur. Et dato excusentur a peccato, non tamen ignorantia potuit facere, vt contractus teneret inter illegitimas personas, etiam si putassent se legitimas. Si ergo sic est de lege humana canonica, quanto magis tenendum verum de lege Diuina Euangelica?

Probatur¹⁹ etiam expressa determinatione Innocentij 3. Extra, de diuortijs, capitulo Gaudemus, vbi dictum est, quod infideles, qui plures duxerunt vxores, si conuertantur, debeant solum retinere primam, etiam si eam repudiauerint ante: sed tamen si esset quaelibet illarum vera vxor, et cum qualibet verum fuisset matrimonium, non magis compellendus ad habendum primam, quam secundam: sed ad solam vnam, quam voluisset, vel ad nullam, vel ad omnes, sed non compellitur nisi ad primam redire: signum ergo est certum, firmum, et inuiolabile, solum fuisse matrimonium, cum prima post aduentum Christi. Nam ibidem Pontifex suam determinationem fundat in dicto Matthaei, ergo tenendum quod post legem Euangelicam datam, vbicumque sint infideles, etiam qui nihil de lege Christi audiuerunt, si matrimonio vtantur, et plures accipiant vxores, solum verum esse matrimonium cum prima, dummodo illam acceperint affectu maritali, secundum consuetudinem suam, et non cum aliqua aliarum: et si conuertatur ad fidem, illam primam, debet necessario retinere, etiam si repudiauerit eam.

Sed dato ista secunda conclusio vera sit, et manifeste probata ex Ecclesiae determinatione, manet scrupulus²⁰ circa primam conclusionem, in qua dictum est ante legem Euangelicam patres antiquos plures habuisse vxores, et quod omnes erant verae vxores. Contra. Scriptura vocat eas concubinas: sed vxores concubinae non dicuntur: ergo non est verum omnes fuisse vxores. Et patet in Genesi vbi Cethura, et Agar vocantur concubinae Abrahae, quas nos in prima conclusione diximus vxores veras.²¹

¹⁹ *In margine:* Ratio 2.

²⁰ *In margine:* Obiectio.

²¹ *In margine:* Genesis 25; 2 Regum 5; 1 Paralipomenon.

Acerca de esto véase antes (ocasionalmente en los artículos 14, 16 y 17); en otra parte hablaremos más ampliamente y *ex profeso*.

Dije en la conclusión: Aunque ignoren que esta es la ley de Cristo, sin embargo, hacen esto según su propia costumbre, como en algún tiempo. En efecto, aunque sea así que tal ignorancia de la ley de Cristo acerca de la unicidad de la esposa, pueda disculpar a los infieles por tomar a muchas en matrimonio, y que no pequen, sin embargo, la ignorancia de la ley no puede hacer que el contrato hecho en contra de la ley tenga valor, como consta. Si dos consanguíneos o afines en segundo o tercer grado contraen, ignorando ellos mismos tal consanguinidad, o ignorando que hay una ley de que nadie tome a una consanguínea dentro del cuarto grado, aunque contraigan con mutuo consentimiento y con todos los demás requisitos, en el momento en que haya constado la existencia del impedimento, sean separados también frente a la Iglesia. Y, aunque sean disculpados del pecado, sin embargo, la ignorancia no puede hacer que el contrato entre personas ilegítimas tenga valor, aunque ellos mismos se considerasen personas legítimas. Por tanto, si es así en cuanto a la ley humana eclesiástica ¿cuánto más se debe sostener como verdadero, en cuanto a la ley divina evangélica?

Se prueba también a partir de la expresa determinación de Inocencio III (*Extra, De divortijs, c. Gaudemus*),¹⁵ donde se dice que los infieles que tomaron a muchas esposas, si se convierten, deben retener sólo a la primera, aunque la hayan repudiado antes. Sin embargo, si cualquiera de aquéllas fuese verdadera esposa y si fuese verdadero el matrimonio con cualquiera de aquéllas, no debería ser forzado a retener a la primera más que a la segunda, sino a retener una sola que él prefiere, o a ninguna, o a todas. Ahora bien, no está presionado a regresar sino con la primera. Por tanto, es un signo cierto, firme e inviolable de que, después de la llegada de Cristo, sólo hubo matrimonio con la primera. En efecto, allí mismo el Pontífice funda su determinación en las palabras de Mateo 19. Luego se debe sostener que, después de la proclamación de la ley evangélica, dondequiera que haya infieles, incluso aquellos que nada oyeron acerca de la ley de Cristo, si celebran el matrimonio y toman a muchas esposas, sólo es verdadero el matrimonio con la primera (con tal que la hayan tomado con afecto marital, según su costumbre) y no con alguna de las demás. Y, si se convierte a la fe, debe necesariamente retener a aquella primera, aunque la haya repudiado.

Sin embargo, aunque esta segunda conclusión sea verdadera y probada claramente a partir de la determinación de la Iglesia, queda una duda acerca de la primera conclusión, en la cual se dijo que, antes de la ley evangélica, los patriarcas de la antigüedad tuvieron a muchas esposas y que todas eran verdaderas esposas. En cambio, la Escritura las llama concubinas. Ahora bien, a las esposas no se les dice concubinas. Por tanto, no es verdad que todas fueron esposas. Y esto consta en el Génesis, donde Quetura y Agar son llamadas concubinas de Abraham, y nosotros, en la primera conclusión, hemos dicho que fueron verdaderas esposas.¹⁶

¹⁵ X. 4.19.8.

¹⁶ Genesis 25; 2 Regum 5; 1 Paralipomenon.

Item. Dicitur de Daud, quod habuerit plures concubinas, quas nos diximus vxores, ergo videtur non veras fuisse vxores, sed solum primam: alioqui quomodo concubinae nominarentur, praecipue quod nunquam prima vocata est concubina: sed vxor? Pro solutione²² huius obiectionis libet in praesentiarum declarare, quae, scripta sunt in legibus, et canonibus de concubina: nam dicitur 34. dicto c. Is qui, et c. Christiano, quod licet habere vnam tantum mulierem vxorem, vel concubinam: sed nos determinauimus paulo ante, quod nullo modo licet concubinam habere, eo quod sit directe contra legem naturae: quomodo ergo hic habetur, quod liceat? Hac de causa operae pretium erit scire, ne lector horum decretorum offendatur, quid per concubinam ibi sit intelligendum. Ob quod quaerimus.

²² *In margine:* Notandum.

Asimismo, de David se dice que tuvo a muchas concubinas, las cuales (dijimos nosotros) fueron esposas. Por tanto, parece que no fueron verdaderas esposas, sino que sólo lo fue la primera. De lo contrario ¿cómo serían llamadas concubinas, especialmente porque la primera nunca es llamada concubina, sino esposa? Para la solución de esta objeción, para el caso presente conviene exponer aquellas cosas que están escritas en las leyes y en los cánones acerca de las concubinas. En efecto, se dice (*34 d. c. Is qui, et c. Christiano*),¹⁷ que es lícito tener solamente a una mujer (esposa o concubina). Ahora bien, poco antes nosotros hemos afirmado que de ningún modo es lícito tener a una concubina porque esto se opone directamente a la ley natural. Por tanto ¿cómo se sostiene allí que es lícito? Por esto valdrá la pena saber qué se debe entender allí por concubina, para que el lector de estos decretos no se confunda. Y por esto investigamos.

¹⁷ D.34 c.4; D.34. c.5.

ARTICVLVS XIX Vtrum liceat habere concubinam

Concubina dupliciter accipitur.¹ Vno modo pro illa, quae accipitur sine affectu maritali, sed solum ad explendam libidinem: et proprie dicitur concubina a concubitu, et tales nunquam vocantur coniuges, sed solum concubinae. Secundo modo² capitur pro ea, quae accipitur in matrimonio cum consensu expresso vtriusque: sed tamen circa eam non seruantur omnes solennitates legales consuetae. Exemplum est in legibus humanis. In authenticis. Vt liceat matri et auiae, quia vero, vbi constitutum est, quod ad hoc quod matrimonium, ostendatur legitimum, et proles sit legitima, est necessarium concurrant haec omnia, constituatur dos, et fiant instrumenta dotalia, aut fierent probationes coram iudicibus, vel sacramenta praestarentur: quibus concurrentibus, iudicabatur foemina tanquam vxor, et sic vocabatur: sed istis deficientibus, licet affectu maritali, et expresso consensu caperetur, vocabatur concubina: quia non seruatae erat omnes caeremoniae. Exempli gratia. Apud Mexicanos³ solitum erat, vt vna acciperetur cum illis consuetis apud eos solennitatibus: et post, alia affectu maritali, sed tamen sine illis solennitatibus. Neque sumebatur ad imperandum in domo, sed ad seruiendum alteri, quae fuit assumpta, cum solennitatibus. Et illa non vocabatur eodem nomine sicut et prima: sed prima nomen retinebat vxoris, et secunda licet affectu maritali sumeretur: aliud sortiebatur nomen. Sic concubina in iure vocabatur illa, quae licet fuerit assumpta affectu maritali, tamen non cum omnibus solennitatibus expressis. Patet ex canonibus Apostolorum, c. Si quis. 33. d. Si quis post acceptum sacrum baptisma secundis nuptijs fuerit copulatus, aut concubinam habuerit, non potest fieri Episcopus, nec sacerdos: et hoc propter bigamiam: vt patet eadem distinctione c. Ecce quod in sacris. Et tamen bigamia non contrahitur in coitu fornicario, vt patet: quia non repellitur ab ordine, qui plures habet concubinas, vel accessit ad plures mulieres extra matrimonium: sequitur ergo, quod ibi concubina, necessario sumitur, pro vxore: sed quia non est sumpta talibus solennitatibus concubina dicitur. Expressius haec patent 34. dist. concubina autem. Concubina autem hic ea intelligitur, quae cessantibus legalibus instrumentis vnita est, et coniugali affectione asciscitur: hanc coniugem facit affectus, concubinam vero lex nominat, et ita secundum veritatem ea quae vocatur concubina, vxor est. Vnde ibidem Glossa⁴ concubinam, id est, vxorem non solenniter ductam, si tamen mutuus consensus interuenit.

¹ *In margine:* Dupliciter concubina accipitur.

² *In margine:* Secundo modo.

³ *In margine:* Apud mexicanos una accipiebatur cum solennitate, et alia absque ea.

⁴ *In margine:* Glossa.

ARTÍCULO 19

Si es lícito tener concubina ¹

El término concubina se toma en dos modos. En un primer modo por aquella que es aceptada sin afecto marital, sino sólo para satisfacer la libido; y se le dice propiamente concubina por el concúbito. A estas nunca se les llama cónyuges, sino solamente concubinas. En un segundo modo se toma por aquella que es aceptada en matrimonio con el consentimiento expreso de ambos, sin embargo, en el caso de ella no se observan todas las solemnidades legales habituales. Hay un ejemplo en las leyes civiles (*In authenticis, Vt liceat matri et auiae, cap. Quia vero*),² donde está establecido que para que el matrimonio se muestre legítimo y la prole sea legítima, es necesario que concurren todas estas cosas, es decir, que esté constituida la dote y que se haga el pacto dotal, que se hagan los trámites frente a los jueces, que se cumplan los ritos. Concurriendo estas cosas, la mujer era considerada como esposa y así se le llamaba. Sin embargo, faltando estas cosas, aunque se tomara con el afecto marital y con el consentimiento expreso, se le llamaba concubina, ya que no se habían observado todas las ceremonias. Por ejemplo. Entre los mexicanos era usual que se tomara a una con aquellas solemnidades acostumbradas entre ellos, y que después se tomara a otra con afecto marital, pero, sin aquellas solemnidades. Y no era recibida para gobernar en la casa, sino para servir a la otra que fue recibida con las solemnidades. Y aquella no era llamada con el mismo nombre como la primera, sino que la primera tenía el nombre de esposa, y la segunda, aunque fuera elegida con afecto marital, se le daba otro nombre. Así, según el derecho, era llamada concubina aquella que, aunque hubiese sido recibida con afecto marital, sin embargo, no con todas las solemnidades enunciadas. Consta a partir de los cánones de los Apóstoles (*c. Si quis, d. 33*):³ *Si alguien después de recibido el sacro bautismo, se ha unido en segundas nupcias o ha tenido a una concubina, no puede llegar a ser Obispo ni sacerdote. Y esto a causa de la bigamia, como consta en la misma distinción 33 Ecce quod in sacris*. Sin embargo, la bigamia no se contrae con el coito fornicario, como consta. En efecto, no se rechaza del orden a quien tiene a muchas concubinas, o a muchas mujeres fuera del matrimonio. Luego se sigue que allí necesariamente se toma concubina por esposa. Sin embargo, dado que no fue recibida con tales solemnidades, se le dice concubina. Estas cosas constan más expresamente en la *d. 34. Concubina autem*.⁴ Sin embargo, aquí por concubina se entiende aquella que se ha unido sin las formalidades legales y es recibida con afecto conyugal. El afecto la hace cónyuge, pero la ley la llama concubina. Y así, en verdad, aquella que es denominada concubina, es esposa. Por ello, allí mismo el glosador la llama concubina, es decir, esposa recibida sin solemnidad, cuando hubo el mutuo consentimiento.

¹ Véase índice onomástico.

² N.117.10.

³ D.33 c.1.

⁴ D.34 c.3.

Et causa quare (cum vxor sit vera) concubina nominetur, et alia quae sumpta est cum solennitatibus dicatur vxor non concubina, est quia erant differentiae inter ipsas.⁵ Quarum prima est. Nam vxores nunquam vocabantur concubinae, quod est nomen dignitatis, concubinae autem, vocantur interdum vxores, interdum concubinae, eo quod tales aliquid habent vxorum, scilicet, affectum coniugalem, et ob hoc vocatur quae sine solennitatibus, vxor. Aliud est, in quo minor est vxore, et ob hoc vocatur concubina, sicut patet de Agar, et Cethura, quas scriptura vocat vxores Abrahae, et vocat concubinas eius in Genesi. Exemplum est circa Mexicanos,⁶ quia illa quam accipiebant cum omnibus solennitatibus (vt fertur) erat ad hoc quod filij succederent in bonis paternis, quae dicebatur (ciua, pilli) quod non erat de filijs aliarum, dato eas acciperent in vxores.

Secunda differentia⁷ est in honore, nam secundum iura illae solum in vxores accipiebantur, quae erant genere, et statu aequales, inaequales vero non accipiebantur, maxime mulieres corruptae, et obscuro loco natae, et quae sui corporis quaestum fecerunt, et ancillae, vel libertae. Sed mulieres ingenuae, praecipue si sunt nobiles, et honestae vitae, et virgines in concubinas haberi non possunt: nisi testatione quadam: vt patet, digest. de concubinis. l. In concubinatum.⁸ Vt videtur seruatum fuisse apud antiquos in veteri testamento, vt post dicemus. Et apud Mexicanos⁹ fuit in vsu, vt aequalem in dignitate, et nobilem acciperent cum omnibus solennitatibus vt vxorem: ad hoc quod filij eius succederent, et seruam, vel libertam, vel obscuro natam loco, acciperent vt vxorem, sed non cum illis solennitatibus: et sic non vocabatur eodem nomine, imo dato cum solennitatibus acciperetur, si tamen obscuro loco nata, habebatur vt concubina.

Tertium discrimen¹⁰ inter vxorem, et concubinam erat quantum ad ius earum: nam filij vxorum reputabantur legitimi, et succedebant patribus in bonis. Filij autem concubinarum non reputabantur legitimi, sed solum naturales, vel spurij. Et ob istas differentias concubinae, et vxoris, differentia etiam erat in nominibus: sed¹¹ tamen vtraque vxor erat, et conueniebant, quia in vtraque erat consensus mutuus necessarius ad matrimonium. De coniuge patet. Extra de sponsalibus capitulo Si inter, De concubina d. 34, paragraphus Concubina, et ibi Glossa.

⁵ *In margine:* Differentia inter uxorem et concubinam, cum tamen vtraque esset vxor; Genesis 16. et 26.

⁶ *In margine:* Apud Mexicanos consuetudo.

⁷ *In margine:* Discrimen 2.

⁸ *In margine:* Supra, art. 3. et 4.

⁹ *In margine:* Mexicani nobilem et ingenuam sumebant sollemniter.

¹⁰ *In margine:* Discrimen 3.

¹¹ *In margine:* In quo conueniebant vxor et concubina.

Y la causa por la cual, siendo verdadera esposa, se le llama concubina y a la otra que fue recibida con las solemnidades se le llama esposa y no concubina, es porque entre aquellas existían diferencias,⁵ de las cuales ésta es la primera. En efecto, las esposas (que es un nombre de dignidad) nunca eran llamadas concubinas, pero las concubinas son llamadas a veces esposas y a veces concubinas, por el hecho de que éstas tienen algo de esposas, es decir, el afecto conyugal. Y por esto es llamada esposa aquella que es recibida sin solemnidades. Hay otra razón por la cual es menor que la esposa y que por esto es llamada concubina, como consta en el caso de Agar y Quetura, a quienes la Escritura en el Génesis las llama esposas de Abraham y las llama también concubinas de éste. Hay un ejemplo entre los mexicanos. Aquella que aceptaban con todas las solemnidades (como se relata), lo era para que sus hijos sucedieran en los bienes paternos, y a esta se le llamaba *civa pilli*. Y esto no sucedía con los hijos de las demás, aunque las hubiesen aceptado como esposas.

La segunda diferencia está en el honor. En efecto, según los derechos, eran aceptadas como esposas solamente aquellas que eran iguales en origen y en posición. En cambio, las desiguales no eran aceptadas (especialmente las mujeres desfloradas y de nacimiento oscuro, y las que hicieron negocio con su cuerpo, y esclavas o libertas). Pero las mujeres nacidas libres (principalmente si son nobles y de vida honesta y vírgenes) no pueden ser consideradas como concubinas, excepto por una cierta sentencia, como consta en *Digestum, De concubinis, l. In concubinato*,⁶ tal como parece que se observó entre los antiguos en el Antiguo Testamento, como después diremos. Y entre los mexicanos estuvo en uso que a una noble e igual en dignidad la aceptaban como esposa con todas las solemnidades para que sus hijos sucedieran; y que aceptaban como esposa a una esclava, o liberta, o de nacimiento oscuro, pero sin aquellas solemnidades. Y así se les llamaba con el mismo nombre. Inclusive, aunque alguna fuese aceptada con las solemnidades, pero, si era de origen oscuro, se le consideraba como concubina.

La tercera diferencia entre esposa y concubina era en cuanto a los derechos de ellas. En efecto, los hijos de las esposas eran considerados legítimos y sucedían a los padres en los bienes. En cambio, los hijos de las concubinas no eran considerados legítimos, sino solamente naturales o espurios. Y por estas diferencias entre concubina y esposa, había también diferencia en los nombres. Sin embargo, ambas eran esposas y cohabitaban. En efecto, en ambas había el consentimiento mutuo necesario para el matrimonio. Acerca del cónyuge consta en *Extra, De sponsalibus, c. Si inter*.⁷ Acerca de la concubina consta en la *d. 34, paragr. Concubina* (antes citado), y allí mismo en la Glosa.

⁵ Genesis 16 et 26.

⁶ D.25.7.3.

⁷ X. 4.15.31.

Secunda conuenientia,¹² quia vtraque tractatur affectu coniugali. Patet in allegato paragrapho Concubina.

Tertia:¹³ quia, cum vtraque est licitus concubitus 34. dis. c. Is qui, quia talis concubina habet locum vxoris, et nulla alia foemina potest habere locum vxoris quantum ad copulam licitam. Patet ibidem.

Quarta:¹⁴ quia in vtraque seruatur idem numerus. Si vnica est coniux, et vnica est concubina: et si plures sunt vxores, et plures possunt esse concubinae. At quia in veteri lege poterat quis habere plures vxores, similiter et poterat quis habere plures concubinas. Ad dubij solutionem respondentem, sit prima conclusio.

1. conclusio.¹⁵ Capiendo concubinam proprie, primo modo, pro muliere coniuncta non affectu maritali: nullo tempore licuit habere concubinam, nec talis concubina, vxor vocatur. Probatum ex supra dictis: quia habere concubinam, est de directo contra ius naturale contra bonum prolis, vt probauimus: ergo nullo modo licuit. Nec modo licet: quia intrinsece malum: nec potest aliquo pacto bene fieri: nec talis est quae vocatur vxor: quia vxor importat mulierem iunctam affectu maritali: ergo vbi talis affectus non fuit, non potest vxor dici. Et isto modo capiendo, Abraham, nec Iacob, nec Dauid; neque alij sancti, de quibus scriptura mentionem facit, habuerunt concubinas.

2. conclusio.¹⁶ Capiendo concubinam large secundo modo, pro muliere ducta affectu maritali, sed non cum illis solennitatibus cum quibus aliae ducuntur vxores, habere licuit omni tempore. Olim. Hic concubinam vocamus, quando inferior genere, vel diuitijs viro est. Patet. In lege naturae habuit Abraham concubinam Agar. De quo habetur in Genesi¹⁷ quod acceperit Sarram in vxorem: quia ei aequalis in statu: et Agar in concubinam: quia ancilla erat, et inferioris conditionis, et tamen licuit Abrahae illam habere, vt constat. Et non est dubium alijs contigisse. Probatum quod licuerit. Tales sunt vere vxores vt constat: quia solum deficit quaedam solennitas, ob quam vocantur concubinae; sed in omni tempore licuit vxorem habere, ergo et concubinam isto modo. Et probatur apertius 34. dis. c. Is qui. Is qui non habet vxorem, et pro vxore concubinam habet, a communione non repellatur: tantum vt vnus mulieris, aut vxoris, aut concubinae sit contentus: si ergo concubinam habens a communione non repellatur: ergo eam licite habet: et non capiendo concubinam primo modo, quia esset peccatum mortale,

¹² *In margine:* Conuenientia 2.

¹³ *In margine:* Conuenientia 3.

¹⁴ *In margine:* Conuenientia 4.

¹⁵ *In margine:* 1. Conclusio; Viguerius, in suis institutionibus theologicis, c. 16. 7, ver. 11. S. Thomas, in additionibus, q. 65. art. 1; Albertus magnus, d. 33. art. 5.

¹⁶ *In margine:* 2. Conclusio; Viguerius, ubi supra.

¹⁷ *In margine:* Genesis 16. et 25.

Segunda coincidencia. En efecto, ambas son tratadas con afecto conyugal. Consta en el citado párrafo *Concubina*.

Tercera coincidencia. En efecto, con ambas es lícito el concubito (*34. d. c. Is qui*),⁸ ya que tal concubina tiene el lugar de la esposa y ninguna otra mujer puede tener el lugar de la esposa, en cuanto a la cópula lícita. Consta allí mismo.

Cuarta coincidencia. En efecto, en ambas se conserva el mismo número. Si la cónyuge es una sola, también es única la concubina y, si son muchas las esposas, también pueden ser muchas las concubinas. Sin embargo, dado que en la ley antigua alguien podía tener a muchas esposas, del mismo modo alguien podía tener a muchas concubinas. Sea la primera conclusión para la solución de la duda.

Primera conclusión.⁹ Tomando propiamente el término concubina en el primer modo (como la mujer unida sin afecto marital), en ningún tiempo fue lícito tener concubina, ni a tal concubina se le llama esposa. Se prueba a partir de las cosas dichas antes. En efecto, tener concubina se opone directamente al derecho natural, al bien de la prole, como hemos probado. Por tanto, de ninguna manera fue lícito. Tampoco es lícito ahora. En efecto, es algo intrínsecamente malo, y de ninguna manera puede llegar a ser bueno. Ni hay alguna de estas mujeres que se le llame esposa, porque el término esposa indica una mujer unida con afecto marital. Por tanto, cuando no hubo tal afecto, no puede hablarse de esposa. Y, según ese modo, ni Abraham ni Jacob ni David ni los otros santos varones de los cuales hace mención la Escritura, tuvieron concubinas.

Segunda conclusión.¹⁰ Tomando el término concubina ampliamente en el segundo modo (como la mujer recibida con afecto marital, pero sin aquellas solemnidades con las cuales son recibidas otras esposas) fue lícito tenerla en todo tiempo (en aquel tiempo). Aquí la llamamos concubina, cuando es inferior al varón en origen o en riquezas. Consta. En la ley natural Abraham tuvo a Agar como concubina. Y acerca de esto en el Génesis se dice que tomó a Sara como esposa, porque era igual a él en posición; y tomó a Agar, como concubina, porque era esclava y de condición inferior. Sin embargo, le fue lícito a Abraham tenerla, como consta.¹¹ Y no hay duda de que a otros haya ocurrido. Se prueba que fue lícito. Tales mujeres son verdaderas esposas, como consta. En efecto, sólo falta cierta solemnidad por causa de la cual son llamadas concubinas. Ahora bien, en todo tiempo fue lícito tener esposa, por tanto, también tener concubina en este sentido. Y se prueba más abiertamente en *34. d. c. Is qui*:¹² Aquel que no tiene esposa, y por esposa tiene concubina, no sea excluido de la comunión, con tal que se limite a una sola mujer (esposa o concubina). Si pues aquel que tiene concubina no está excluido de la comunión, entonces lícitamente la tiene, si no se toma el término concubina en el primer modo [sin afecto marital], ya que sería pecado mortal.

⁸ D.34 c.4.

⁹ Viguero, *Institutionibus theologicis*, c. 16, 7, ver. 11; Tomás de Aquino, *In additionibus*, q. 65. art. 1; Alberto, *San, d. 33. art. 5.*

¹⁰ Viguero, *ubi supra.*

¹¹ Genesis 16. et 25.

¹² D.34 c.4.

ergo capiendo concubinam isto secundo pro muliere coniuncta affectu maritali, sed vel quia inferioris conditionis, vel quia sine illis solennitatibus traducta, vel quia sic traducta, vt filij ipsius non succedant in bonis patris. Ex istis patet clara responsio ad obiectionem¹⁸ contra conclusionem, quomodo ante legem Christi illi qui plures accipiebant vxores, cum omnibus contrahebant. Quod autem fuerint dictae tales concubinae, vt patet de Abraham, et Dauid, et alijs, non obstat quominus fuerint verae vxores. Et sic interdum vocabantur, sed dicuntur concubinae, non quia ad solum concubitus sumptae, sed quia vel inferior erant genere, sicut Agar respectu Abrahae, quae inferioris conditionis, quia ancilla, et idem de Cethura.¹⁹ Vel quia filij non debebant succedere in bonis patris, dicebantur concubinae tanquam vxores minus principales, sicut factum credimus in Abraham. Nam²⁰ Sarrae filius Isaac, quia vxor erat, successit patri: et non Ysmael, qui erat filius Agar. Et ob id²¹ Agar concubina dicta est Abrahae, cum tamen vera esset vxor. Sicque dixit Sarra ad Abraham. Eijce ancillam hanc, et filium eius, non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac. Et dicitur in Genesi.²² Dedit autem Abraham omnia quae possidebat Isaac, filiis autem concubinarum largitus est munera, et separauit eos ab Isaac filio suo, dum adhuc viueret, et ita filij Agar, et Cethurae, in nullo successerunt patri, nisi quia aliquid legatum est eis, et non alia causa, nisi quia filij concubinarum.

Ecce habemus in aperto²³ ex facto ipsius Abrahae, quo modo illae quae vocabantur concubinae, vxores erant: et vocatae sunt tales concubinae, tanquam inferiores genere, vel diuitijs, vel quia filij non deberent succedere in haereditate patris. Simili modo oportet notare, quo modo in alijs locis vocentur eadem vxores quae et concubinae: vt certo cognoscamus nihilominus fuisse vxores. Et ex isto oportet similiter iudicare circa alios patres ante Christi aduentum. Expediret etiam iudicare tunc de Gentilibus, si aliquas ignobiles ducerent, non cum talibus solennitatibus, sed tamen affectu maritali: quia filij ipsarum non debebant succedere, vocabantur alio nomine quam vxor principalis, sicut fertur in vsu fuisse apud Mexicanos, vt dictum est, talis esset illo tempore, iudicanda pro vera vxore sicut et principalis vxor. Haec videntur sumpta ex lege naturali, Diuina, et canonica.

¹⁸ *In margine:* Solutio obiectionis.

¹⁹ *In margine:* Genesis 21.

²⁰ *In margine:* Genesis 16. et 25.

²¹ *In margine:* Genesis 21; Paulus, ad Galatas 5.

²² *In margine:* Genesis 25.

²³ *In margine:* Petrus de Tarantasia, in 4. d. 33.

Por tanto, [lícitamente la tiene] si se toma concubina en el segundo modo, como la mujer unida con afecto marital, pero se le llama así o porque es de condición inferior, o porque fue recibida sin las solemnidades, o porque fue aceptada para que sus hijos no sucedan en los bienes paternos. A partir de estas cosas consta una respuesta clara a la objeción en contra de la conclusión, es decir, de qué manera, antes de la ley de Cristo, aquellos que tomaban a muchas esposas, contraían con todas. Sin embargo, que éstas hayan sido llamadas concubinas, como consta a propósito de Abraham y de David y de otros, no impide que hayan sido verdaderas esposas. Y a veces eran llamadas así. Sin embargo, se les decía concubinas, no porque eran recibidas sólo para el concubito, sino porque eran inferiores en origen (como Agar respecto a Abraham, que era de condición inferior porque era esclava; y lo mismo acerca de Quetura),¹³ o se les decía concubinas como a esposas menos importantes, porque sus hijos no habían de suceder en los bienes del padre (como creemos que ocurrió a propósito de Abraham). En efecto, el hijo de Sara (Isaac) sucedió al padre, porque ella era la esposa, y no le sucedió Ismael, quien era hijo de Agar. Y por esto Agar es llamada concubina de Abraham, aunque fuera esposa verdadera.¹⁴ Y así dijo Sara a Abraham: *Echa a esta esclava y a su hijo, pues el hijo de esclava no será heredero con mi hijo Isaac*. Y se dice en el Génesis:¹⁵ *Pero Abraham dio todo lo que poseía a Isaac, pero a los hijos de las concubinas dio regalos y, mientras todavía vivía, los separó de su hijo Isaac*. Y así los hijos de Agar y de Quetura en nada sucedieron a su padre, excepto porque algo les fue legado y no por otra causa, sino porque eran hijos de concubinas.

Ahora bien, a partir del hecho del mismo Abraham, tenemos claramente cómo aquellas que eran llamadas concubinas, eran esposas.¹⁶ Y tales mujeres fueron llamadas concubinas en cuanto que eran inferiores en origen o riquezas, o porque sus hijos no debían suceder en la herencia del padre. Del mismo modo se debe notar cómo en otros lugares son llamadas esposas a las mismas que también son llamadas concubinas, para que sepamos con certeza que, con todo, fueron esposas. A partir de ello, se debe juzgar del mismo modo acerca de otros patriarcas antes de la venida de Cristo. Convendría también juzgar del mismo modo acerca de los gentiles, si tomaron a mujeres de humilde nacimiento, sin tales ceremonias, pero con afecto marital. Dado que los hijos de éstas no debían suceder al padre, eran llamadas con otro nombre que la esposa principal (como se relata que estuvo en uso entre los mexicanos). Como se dijo, tal mujer, en aquel tiempo, debería ser considerada como verdadera esposa, tal como la esposa principal. Parece que estas cosas fueron deducidas de la ley natural, divina y canónica.

¹³ Genesis 21.

¹⁴ Genesis 16 et 25.

¹⁵ Genesis 25; Ad Galatas 5.

¹⁶ Inocencio V, Petrus de Tarantasia, In 4. d. 33.

In lege tamen noua, etsi concubinam licite possit quis habere quae sit vere vxor, non tamen simul cum ea alia vxor, vt olim. Quia solum vna vnus potest esse modo ut supra dictum est, et infra est dicendum. Et quidem in concilio Toletano primo aperte dicitur, is qui non habet vxorem, et pro vxore concubinam habet a communione non repellatur, tamen vt vnus mulieris aut vxoris, aut concubinae, coniunctione sit contentus. Ecce quam apertum est testimonium et adducitur 34. d. capitulo his qui. Et c. Christiano. Ibidem.

* ¹⁷ Pero, en la ley nueva, aunque alguien puede tener lícitamente a una concubina que sea verdadera esposa, sin embargo, no puede tener, junto con ella, a otra esposa, como en tiempo pasado. En efecto, ahora sólo puede haber una sola de uno solo, como antes se dijo y más adelante vamos a decir. Y por cierto en el Concilio Toledano primero, abiertamente se dice: *Aquel que no tiene esposa y por esposa tiene a una concubina, no sea excluido de la comunión, sin embargo, que se limite a la unión con una sola mujer (o esposa, o concubina)*. He aquí cuán claro está el testimonio, y se cita (*d. 34. c. Is qui et c. Christiano*).¹⁸ Véase allí mismo.

¹⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁸ D.34 c.4.; D34 c.5.

ARTICVLVS XX

Quid est concubina secundum legem humanam ciuilem

Sed adhuc oportet scire aliquid de concubina secundum legem humanam et ciuilem, vtrum talis sit uxor, sicut diximus de concubinis, quas habuerunt sancti olim.

Pro solutione notandum,¹ quod iura humana posuerunt plures concubinas posse haberi simul, licet non esset idem ius succedendi filijs, sicut si concubina vna sola esset. Patet in authentica. Quibus modis naturales efficiuntur sui. Paragraphus Si quis autem. Et in parrapho Si vero effusa. De quo sit conclusio.

Capiendo concubinam² sicut leges humanae ciuiles disponunt, nunquam licet habere, neque talis est vera vxor. Patet, quia³ concedit plures habere: ergo non capit concubinam pro vxore: alioqui liceret post legem Christi, plures habere vxores, quod est falsum.

Secundo:⁴ quia filios natos ex talibus vocant iura illegitimos: sed qui nascuntur ex licito concubitu, legitimi sunt, vt qui ex vxore nascuntur: ergo talem habere concubinam non licet, neque talis est vera vxor. Et probatur quod talis non sit vera vxor: nam secundum iura humana distinguuntur concubina, et vxor ex parte personae. Quia quaedam sunt foeminae, quas in concubinas accipi non licet, sed in vxores, et e contrario, sunt quaedam mulieres, quas in concubinas accipi licet: sed non in vxores. De primo patet. Mulier nobilis, et virgo, aut ingenua et ea quae est honestae vitae, non potest accipi in concubinam, sed in matrimonium: e contrario accipitur in concubinam, et non in vxorem, ancilla, vel liberta, et mulier obscuro loco nata, respectu viri nobilis, et quae fornicata fuit, et quaestum sui corporis fecit: et generaliter illa, cum qua stuprum non potest committi: similiter et damnata de adulterio, in concubinam accipi potest, et non in vxorem, digest. De concubinis, l. Quae in concubitu. Et praeses prouinciae potest accipere concubinam de prouincia quam administrat, eodem titulo l. Concubinam, sed non potest accipere vxorem de illa prouincia, quamdiu administrat, digest. de ritu nuptiarum l. si quis. Et ita generaliter secundum ista iura illis, quibus interdicitur vt sint vxores, conceditur vt sint concubinae et e contrario hoc apparet: quia si quis velit mulierem ingenuam, et honestae vitae habere in concubinam, non licet, quia talis est quae in vxorem haberi debeat,

¹ *In margine:* Nota.

² *In margine:* Conclusio.

³ *In margine:* 1. Ratio.

⁴ *In margine:* 2. Ratio.

ARTÍCULO 20

Qué es una concubina según la ley humana civil ¹

Aún es necesario saber algo acerca de la concubina según la ley humana y civil. Si tal mujer es esposa, como dijimos de las concubinas que tuvieron los santos patriarcas en tiempos pasados.

Para la solución se debe notar que los derechos humanos establecieron que se pueden tener a muchas concubinas simultáneamente, aunque el derecho de sucesión para los hijos no sería igual, como cuando la concubina fuese una sola. Esto consta en la *Authentica, Quibus modis naturales efficiuntur sui. Si quis autem*. Y en el párrafo *Si vero effusa*.² Y acerca de esto, sea la conclusión.

Tomando el término concubina como disponen las leyes humanas civiles, nunca es lícito tenerla y ésta no es verdadera esposa. Consta. En efecto, concede que se tengan a muchas. Por tanto, no toma concubina por esposa. De lo contrario, sería lícito, después de la ley de Cristo, tener a muchas esposas. Y esto es falso.

Segundo. En efecto, los derechos llaman ilegítimos a los hijos nacidos de aquellas. Ahora bien, aquellos que nacen de un concúbito lícito, son legítimos como aquellos que nacen de la esposa. Por tanto, no es lícito tener a tal concubina, y ésta no es verdadera esposa. Y se prueba que ésta no es verdadera esposa. En efecto, según los derechos humanos, concubina y esposa se distinguen de parte de la persona. En efecto, hay ciertas mujeres que no es lícito que sean tomadas como concubinas, pero como esposas. En cambio, hay ciertas mujeres que es lícito que sean tomadas como concubinas, pero no como esposas. En cuanto a lo primero, consta. Una mujer noble, virgen, de condición libre y que tiene una vida honesta, no puede ser tomada como concubina, sino puede ser tomada en matrimonio. En cambio, es recibida como concubina y no como esposa, la esclava o la liberta, y la mujer de bajo nivel social relativamente a un varón noble, y aquella que fornicó, y aquella que se propuso ganancias con su cuerpo y, en general, aquella con la cual no se puede cometer un estupro.³ Del mismo modo, una condenada por adulterio puede ser recibida como concubina y no como esposa (*Digestum, De concubinis, l. Quae in concubitu*).⁴ Y así, aquel que preside en una provincia puede tomar a una concubina de la provincia que administra (*eodem titulo, l. Concubinam*),⁵ pero no puede tomar a una esposa de aquella provincia, mientras que él la administra (*Digestum, De ritu nuptiarum, l. Si quis*).⁶ Y así, en general, según esos derechos, a aquellas a las cuales se les prohíbe que sean esposas, se les concede que sean concubinas, y consta lo contrario a esto. En efecto, si alguien quiere tener como concubina a una mujer libre y de vida honesta, esto no le es lícito. En efecto, ésta debe ser recibida como esposa.

¹ Véase índice onomástico.

² Novellae Iustiniani, nov. Quibus modis naturales efficiuntur sui, cap. Si quis autem. § Si vero effusa..

³ Estupro es el acceso carnal con persona mayor de 12 años y menor de 16, conseguido con violación.

⁴ D.25.7.1.

⁵ D.25.7.5.

⁶ D.23.2.2.

vnde si acceperit eam, incidet in crimen stupri, vel putabitur in vxorem habere, si autem voluerit eam sine crimine habere in concubinam, oportet vt coram testibus dicat, quod eam accipit in concubinam, et non in vxorem, et sic excusabitur, digest. de concubinis l. in concubinatu. Ex istis⁵ ergo apparet, quomodo secundum ista iura concubinam habere, licet, quomodo non est idem concubina, et vxor: nam concubina non accipitur affectu maritali. Nec est mirandum leges humanas ciuiles concubinam concedere, quia et meretricium concedunt: quia⁶ per leges humanas, non omne malum prohibetur, sed lex humana permittit, vel concedit aliqua mala: quae si non permitterentur, essent in maius malum reipublicae, sicut nec praecipit omnes actus virtutum, sed solum qui ordinantur ad suum finem, scilicet, conseruationem politici boni.

Consequens est, vt respondeamus ad obiectum superius ex canone, vbi dicebatur, quod licet chistiano vnam habere concubinam, quomodo intelligi debet? Consideratis superius dictis, solutio est in promptu.⁷ Ibi enim canon loquitur de concubina, quae vxor dicitur ad sensum supra dictum: prout dicit mulierem coniunctam affectu maritali: vel quia obscuro loco nata est, vel quid simile, et non dotata, et non capit canon concubinam pro illa, quae vere est concubina, quae non coniuncta est affectu maritali: alioqui esset error intolerabilis contra Christi dictum,⁸ qui vetuit omnem fornicationem, imo et desiderium. Quare in tali concubina, quam canon concedit christianum habere posse, requiritur quod pro vera vxore accipiatur per consensum de praesenti, qui vocatur a lege affectus coniugalis. Secundo requiritur, quod sicut vxor non potest esse nisi vna, ita et concubina 34. dist. c. Is qui, et c. Christiano. Quibus interuenientibus conditionibus, non est dubium, quin in veritate sit vxor. Ratio autem quare concessit canon, quod qui non potest habere vxorem, habeat concubinam, haec est: quia cuilibet homini non valenti continere, licet contrahere:⁹ et tamen non est facile cuilibet habere vxorem: concubinam vero, id est, eam quae secundum legem vocatur concubina, facile, ob id debuit canon hoc exprimere. Nam vxores sumuntur de aequali statu, et quod sint honestae vitae, matronae, vel virgines, et dotatae, sed talem vxorem habere non est facile cuilibet: quia erit aliquis, qui ob paupertatem, vel ignobilitatem, vel quid simile, sit ita despectus, vt nulla in virum, velit eum recipere

⁵ *In margine*: Corollarium.

⁶ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 96. art. 3.

⁷ *In margine*: Solutio.

⁸ *In margine*: Matthaeus 5.

⁹ *In margine*: 1. Cor. 7; melius est nubere quam vri.

Por ello, si la tomó como concubina, caerá en el crimen de estupro, o bien se dirá que la tiene como esposa. Sin embargo, si quiere tenerla sin crimen como concubina, es necesario que diga frente a testigos que la toma como concubina y no como esposa, y así será disculpado (*Digestum, De concubinis, l. In concubinatu*).⁷ Por tanto, a partir de estas cosas se ve cómo, según esos derechos, es lícito tener concubina. Y también se ve cómo no es lo mismo concubina que esposa.⁸ En efecto, la concubina no es tomada con afecto marital. Y no hay que sorprendernos de que las leyes civiles humanas conceden que haya concubina, porque también conceden que haya meretricio. En efecto, por las leyes humanas no está prohibido todo mal, sino que la ley humana permite o concede algunos males, que, si no fuesen permitidos, resultarían como un mayor mal para la república, así como tampoco manda todos los actos de las virtudes, sino solamente aquellos que están orientados para su finalidad, es decir, para la conservación del bien de lo político.

De allí se sigue que respondamos a lo que se ha objetado antes, a partir de aquel canon donde se decía que al cristiano le es lícito tener a una concubina. ¿Cómo se debe entender? Una vez considerado lo dicho antes, la solución está a disposición. En efecto, allí el canon habla de la concubina, a la cual se le llama esposa en el sentido dicho antes, es decir, en cuanto que indica a una mujer unida con afecto marital (o porque es de nacimiento oscuro, o algo semejante, y sin dote). Y el canon no toma concubina como aquella que verdaderamente es concubina, que no está unida con afecto marital. De lo contrario, sería un error intolerable contra la palabra de Cristo que prohibió toda fornicación.⁹ Inclusive, el deseo. Por tanto, en tal concubina, que el canon concede que el cristiano puede tener, se requiere que sea recibida como verdadera esposa mediante un consentimiento de presente que la ley llama afecto conyugal. En segundo lugar, se requiere que, así como la esposa puede ser solamente una, así también la concubina (*d. 34. c. Is qui, et c. Christiano*).¹⁰ Ocurriendo estas condiciones, no hay duda de que sea una esposa verdadera. Sin embargo, la razón por la cual el canon concede que aquel que no puede tener esposa tenga concubina, es esta: porque a cualquier hombre que no tiene la fuerza para contenerse, le es lícito contraer matrimonio.¹¹ Sin embargo, no es fácil para cualquiera tener a una esposa; en cambio, es fácil tener a una concubina, es decir, a aquella que, según la ley, se llama concubina. Por ello, el canon debió de expresar esto. En efecto, las esposas se toman de una posición igual y que sean de vida honesta, matronas o vírgenes, y dotadas. Ahora bien, tener a una esposa así, no es fácil para cualquiera. En efecto, habrá alguien que por pobreza o por nacimiento oscuro, o por algo semejante, sea tan despreciado que ninguna quiera tomarlo como varón.

⁷ D.25.7.3

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 96. art. 3.

⁹ *Matthaeus* 5.

¹⁰ D.34 c.4.; D.34 c.5.

¹¹ 1 Cor 7.

tamen facile est tali viro inuenire sibi foeminam, quae secundum legem potest esse concubina, scilicet mulierem eo inferiorem obscuro loco natam, vel corruptam, ancillam, vel libertam, meretricem, vel adulteram: tales quidem possunt secundum leges accipi in concubinas, digest. de concubinis l. In concubinato, de quibus quilibet quantumcumque miser poterit aliquam inuenire, quam sibi poterit affectu coniugali cum expressione consensus copulare: ob quod canon dixit, quod cuilibet christiano liceret habere vnam in vxorem, vel in concubinam: quia nolenti continere, melius est nubere quam vri.¹⁰ Etsi non possit sibi sociam asciscere vt vxorem, talem, qualem lex dicit vxorem esse: assumat illam, quae concubina dicitur. Vsus est quippe canon nomine concubinae, vel a lege, quae ignobiles, et corruptas in concubinas sumendas declarat: sicut si quis ex nostris Hispanis sibi in vxorem aliquam ex Indigenis noui orbis assumat in matrimonium, quia ob paupertatem non potest aliam nobiliorem. Vel (vt credibilius est) ex lege veteri, quae vxores ignobiles, et alias infimae sortis, concubinas vocabat, vt supra dictum est: etiam si vtraeque vxores verae et legitimae essent. Tamen valde probabile est sumptum nomen ex legibus humanis: quia licet christiani haberent legem Christi, tamen circa foralia gubernabantur legibus principum saecularium, quibus tenebantur obedire.¹¹ Sic in c. Is qui dist. 34. Quod in concilio l. Toletano. Et c. Christiano eadem distinctione quod dictum ex Isidoro sumptum est quod contigit circa tempora Iustiniani Imperatoris, qui licet fuerit christianus, tamen renouauit leges de vxoribus et concubinis, vt patet in locis allegatis. Et non mirum, quod canones, qui ante fuerunt, sequerentur talia vocabula posita in legibus. Quod autem modus secundus etiam sit probabilis patet. Nam apostoli in suis canonibus, vt patet 33. dist. c. Si quis. Si quis post baptismum secundis nuptijs fuerit copulatus, vel concubinam habuerit, sumunt concubinam pro vxore. Et isto modo Ecclesia potuit sumere vocabulum. Sed apostolos credibile est vocabulum sumpsisse ex lege veteri, et non aliunde. Vtrumque tamen dici potest, et parum refert hac vel illa causa sit, dummodo constet de veritate, in quo sensu sumendum sit, quando canon dicit, licitum esse habere concubinam. Per alia tamen iura moderniora ista correctata sunt, ne daretur offendiculum non intelligenti vim vocabuli: ob quod reprehendunt habere concubinam, et vxorem vocant, siue sit nobilis, siue ignobilis, virgo, siue corrupta, dotata, siue non, dummodo fuerit affectu maritali copulata.

¹⁰ *In margine:* Paulus, 1. Cor. 7.

¹¹ *In margine:* Legibus saecularibus tenebantur christiani oboedire; 1. Petri; Ad Rom. 13.

En cambio, a tal varón le es fácil encontrarse a una mujer que, según la ley, puede ser concubina, es decir, una mujer inferior a él, de baja condición social, o no virgen, esclava o liberta, meretriz o adúltera. Éstas, por cierto, según la ley pueden ser tomadas como concubinas (*Digestum, De concubinis, l. In concubinato*),¹² y entre éstas, cualquiera, por tan miserable que sea, podrá encontrar a una con la cual podrá unirse con afecto conyugal mediante la expresión del consentimiento. Por ello, el canon dijo que a cualquier cristiano le sería lícito tener a una sola, o como esposa o como concubina. En efecto, aquel que no quiere contenerse, es preferible que contraiga nupcias más que arder en concupiscencia.¹³ Y, si no puede tomar para sí a una compañera como esposa, tal como la ley dice que es la esposa, tome a aquella que se denomina concubina. En efecto, el canon usó el nombre de concubina, o bien por la ley que declara que deben ser tomadas como concubinas a las mujeres de humilde nacimiento y desfloradas (como si alguien de nuestros hispanos tome para sí en matrimonio como esposa, a alguna de las indígenas del Nuevo Mundo, ya que, a causa de su pobreza, no puede tomar a otra más noble); o bien (como es más creíble) según la ley antigua, que llamaba concubinas a las esposas de humilde nacimiento y, de alguna manera, de ínfima condición, como antes se dijo, aunque ambas serían esposas verdaderas y legítimas. Sin embargo, es muy probable que el nombre fue tomado de las leyes humanas. En efecto, aunque los cristianos tenían la ley de Cristo, sin embargo, en cuanto a las cosas de la vida pública eran regidos por las leyes de los príncipes seculares, y estaban obligados a obedecer a ellas.¹⁴ Esto se dice en el capítulo *Is qui, d. 34*. Y se dijo en el Concilio Toledano primero, y en el capítulo *Christiano* (misma distinción); y esto se tomó de Isidoro. Esto ocurrió alrededor de la época del Emperador Justiniano, quien, aunque haya sido cristiano, renovó las leyes de las esposas y de las concubinas, como consta en los textos citados. Y no hay que sorprendernos si los cánones que existieron antes, siguieran tales vocablos puestos en las leyes. Sin embargo, consta que también el segundo modo sea probable. En efecto, los Apóstoles en sus cánones, como consta en la *33 dist. c. Si quis* (Si alguien, después del bautismo, se ha unido en segundas nupcias o ha tenido concubina...), toman concubina por esposa. Y la Iglesia pudo tomar el término en este sentido. Sin embargo, es creíble que los Apóstoles tomaron el término del Antiguo Testamento y no de otra parte. Sin embargo, se pueden decir ambas cosas y poco importa que sea por ésta o por aquella causa, con tal que conste verdaderamente en qué sentido se debe tomar, cuando el canon dice que es lícito tener concubina. Sin embargo, estas cosas fueron corregidas mediante otros derechos más modernos para que no se creara confusión en quien no entiende la fuerza del término, por lo cual condenan el tener a una concubina y la llaman esposa, ya sea noble, ya sea de humilde nacimiento, virgen o no, con dote o no, con tal que estuviera unida con afecto marital.

¹² D. 25.7.3.

¹³ 1 Cor 7.

¹⁴ 1 Petri; Ad Rom 13.

Ratio vero diuersitatis haec potest esse: quia antiquitus secundum legem humanam erat vetitum quasdam personas recipere in vxores, et damnatam de adulterio, quae tamen poterat recipi in concubinam, et multae aliae, digest. de concubitu, vt diximus, sed nunc nulla persona est illegitima ad matrimonium ex illis. Quod si capiatur aliqua illarum extra matrimonium, erit, vel incestus, vel stuprum, vel adulterium: de quo olim nihil erat: quia poterat esse concubinus cum talibus, nec puniebatur quis per talem concubinatum, digest. Eo, sed modo aliud est, vt patet: quia potest esse matrimonium cum ancilla, cum liberta, aut leprosa, aut cum qua fecit quaestum sui corporis, vt patet, de coniugio seruorum, per totum. Item cum publica meretrice: et non solum licet eam in vxorem accipere, sed prodest ad remissionem peccatorum ei qui accipit eam.¹² Extra de sponsalibus c. Inter opera.

Secundo:¹³ quia apud antiquos ad hoc quod matrimonium esset (vel saltim iudicaretur) requirebantur quaedam certae solennitates: vt dotis constitutio, instrumentum dotale, vel probationes, aut sacramenta praebere. In authenticis, vt liceat matri et auiae, quia vero. Modo autem nulla est requisita solennitas ad verum matrimonium, sed solus consensus coniugalis mutuus: sicut in principio primae partis nos diximus,¹⁴ vt patet. Extra de sposalibus c. cum apud. Et 27. q. 3. c. Sufficiat. Et requisitum est etiam iuxta concilij Tridentini decretum et proprius Parochus et testes vt late in appendice.

Ex istis sequitur,¹⁵ quod apud antiquos multae potuerunt coniungi affectu maritali, et mutuo consensus sufficienti ad matrimonium: quae non haberentur vt coniuges, eo quod deficerent tales solennitates, sed vocarentur concubinae, sed modo est aliud, quandoquidem constat de legitimo consensu inter personas, quae contrahere possunt, verum iudicatur matrimonium, etiam si nulla affuerit solennitas: verum est tamen, quod ad hoc quod filij habeantur legitimi, requisitae sunt certae solennitates vltra consensum vt quod bannae proponantur in Ecclesia. De sponsalibus c. cum inhibitio. At quia in hoc quod filij sint legitimi, vel non, non est periculum animae potuerunt canones ista instituere,

¹² *In margine:* Ad remissionem peccatorum prodest si quis meretricem ducat.

¹³ *In margine:* Ratio 2.

¹⁴ *In margine:* Supra, 1 pars, art. 2. et 3.

¹⁵ *In margine:* Corollarium.

En cambio, la razón de la diversidad puede ser ésta, porque antiguamente, según la ley humana, estaba prohibido tomar a ciertas personas como esposas, tanto a la condenada por adulterio (que, sin embargo, podía ser recibida como concubina) como a muchas otras (*Digestum, De concubinis*),¹⁵ como dijimos. Sin embargo, ahora, ninguna persona entre aquéllas es ilegítima para el matrimonio. En efecto, si se tomara a alguna de aquellas fuera del matrimonio, será un incesto,¹⁶ o un estupro, o un adulterio. Nada de esto había en aquellos tiempos, ya que podía haber concubinato con aquellas y nadie era castigado por tal concubinato (*Digestum, eodem*). Sin embargo, ahora es otra cosa, como consta. En efecto, puede haber matrimonio con la esclava, con la liberta, o con la leprosa, o con aquella que hizo negocio con su cuerpo, como consta en el *De coniugio servorum, per totum*.¹⁷ Asimismo, con una meretriz pública. Y no sólo es lícito tomarla como esposa, sino que le sirve a aquel que la toma, para la remisión de sus pecados (*Extra, De sponsalibus, c. Inter opera*).¹⁸

Segundo. En efecto, para que hubiera matrimonio entre los antiguos (o por lo menos se considerara así) se requerían ciertas formalidades, como la constitución de la dote, el pacto dotal, o las pruebas, o los ritos (*In authenticis, vt liceat matri et auiae, Quia vero*).¹⁹ Sin embargo, ahora no se requiere solemnidad alguna para el verdadero matrimonio, sino el solo consentimiento conyugal mutuo, como dijimos en el principio de la primera parte, como consta en (*Extra, De sponsalibus, c. Cum apud*), y (*27. q. 3. c. Sufficiat*).²⁰ Según el decreto del Concilio Tridentino se requiere también la presencia del propio párroco así como de los testigos, como ampliamente diremos en el apéndice al final de la obra.

A partir de estas cosas se sigue que, entre los antiguos, muchas mujeres pudieron unirse con afecto marital y con mutuo consentimiento, lo cual es suficiente para el matrimonio. Estas no eran consideradas como cónyuges por el hecho de que faltaban tales solemnidades, sino que eran llamadas concubinas. Sin embargo, ahora es otra cosa, puesto que cuando consta el legítimo consentimiento entre las personas que pueden contraer matrimonio, se considera como verdadero matrimonio, aunque no haya habido solemnidad alguna. Sin embargo, es verdad que para que los hijos sean considerados legítimos se requieren ciertas solemnidades además del consentimiento, es decir, que se realicen las amonestaciones en la Iglesia (*De sponsalibus, c. Quum inhibitio*).²¹ Ahora bien, dado que en el hecho de que los hijos sean legítimos o no, no hay peligro para el alma, entonces los cánones pudieron establecer estas cosas;

¹⁵ D.25.7.3.

¹⁶ *Incesto* es la práctica de relaciones sexuales entre parientes en primer y segundo grado. A lo largo de la historia se prohibieron las relaciones sexuales entre parientes, aunque el grado de relaciones prohibidas, varía según las culturas y las épocas.

¹⁷ X. 4.9. per totum.

¹⁸ X. 4.1.20.

¹⁹ N.117.10.

²⁰ Véase 1 parte, art. 2. y 3.

²¹ De sponsalibus, c. Quum inhibitio (no corresponde).

sed quod matrimonium sit, vel non sit verum, vergit in animae periculum: ob id nihil modo positum est ab Ecclesia esse requisitum ad matrimonium, praeter illud, quod de iure naturali et diuino expressum est, scilicet, mutuum consensum ipsorum contrahentium, existentibus legitimis personis, quae per ius humanum determinantur, sicut modo in concilio Tridentino non nullae personae sunt declaratae inhabiles ad contrahendum vt clandestine contrahentes, et alij de quibus dictum est infra in appendice.

Et tandem pro complemento quaestionis de pluralitate vxorum, et pro solutione perfecta ad obiectionem, quo modo in sacra scriptura vxores illae vocentur concubinae, et quomodo potuerunt esse verae vxores, cum tamen non erant aequales in dignitate, neque in imperio domus, est notanda doctrina domini Abulensis¹⁶ qui ait, quod in matrimonio aliquid est, quod solum est de iure naturae, vel de diuina institutione. Aliud est, quod prouenit ex humana institutione. Primum est, quod matrimonium per consensum coniugalem mutuum contrahatur, quod Deus voluit, et ratio dictat. Circa quod iura humana nihil possunt, instituendo alium modum contrahendi matrimonium praeter istum, subtrahendo, vel addendo, ita quod sine illo non sit matrimonium.¹⁷ Est et aliud de diuina institutione circa matrimonium, quod in coniunctione matrimoniali foemina subdita sit viro: sic Deus statuit in Genesi.¹⁸ Sub viri potestate eris, etc. Apostolus etiam iubet mulieres subditas esse viris, et non loqui in Ecclesia, sed viros audire in domo: et hoc quia vir est caput mulieris, sicut Christus Ecclesiae: quod est de iure naturae, quia vir est firmioris, et abundantioris iudicij quam foemina: ita vt foemina dicatur non habere opinionem propter iudicij infirmitatem, vt ostendit Aristoteles. Et cum sapientis sit regere, et ordinare, insipientis erit regi, et ordinari: ob quod Aristoteles dicit, quosdam natura liberos, alios natura seruos, in quantum pollent ingenio, vt se ipsos, et alios regere possint: qui domini dicuntur: et alij non possunt se dirigere, sed aliorum regula, et regimine egent, vnde serui dicuntur natura: cuius conditio est imperari et regi, sicut possemus exemplum sumere in aliquibus noui orbis, qui conditionis seruilis videntur esse. Quibus tamquam seruis dominabantur, qui praestantiores erant ingenio inter eos. Talis enim modus erat (vt audio) principandi, non per legitimam successionem patris,¹⁹ sed per virtutem naturalem, vel per prudentiam. Si enim filius prudentiam patris non haberet, sed esset insipiens, non succedebat patri in principatu: illi ergo deligebantur, qui prudentiores:

¹⁶ *In margine*: Abulensis, 1. Regum 8. q. 222.

¹⁷ *In margine*: Aristoteles, 2. oeconomicae, c.1.

¹⁸ *In margine*: Genesis 3; 1 Cor. 14; 1 Timot. 2.; 1. Cor. 11.; Aristoteles, 1. Pol. c. 3. et 8.; Abulensis super Iudices 4. q. 7.; 7. Ethic. c. 5. et 1 Pol. c. 1 et 3.

¹⁹ *In margine*: Modus succedendi inter indigenas noui orbis.

sin embargo, que el matrimonio sea o no sea verdadero, llega a ser un peligro para el alma. Por tanto, de parte de la Iglesia nada fue establecido como requisito para el matrimonio, más allá de aquello que está expresado por el derecho natural y divino, es decir, el mutuo consentimiento de los contrayentes mismos cuando éstos resultan como personas legítimas. Y estas cosas se determinan mediante el derecho humano (como ahora, en el Concilio Tridentino, algunas personas son consideradas como inhábiles para contraer matrimonio, como los que contraen clandestinamente y otros acerca de los cuales se habló en el apéndice al final de la obra.

Y finalmente, para el complemento de la cuestión de la pluralidad de esposas y para la solución completa de la objeción de cómo en la Sagrada Escritura se llaman esposas aquellas que son concubinas, y de cómo pudieron ser verdaderas esposas, aunque no eran iguales en dignidad y en el gobierno de la casa, hay que notar la doctrina del Abulense, quien dice que en el matrimonio hay algo que es sólo de derecho natural o de institución divina, y hay otra cosa que es de institución humana.²² Lo primero es que el matrimonio se contrae mediante el consentimiento conyugal mutuo, lo cual lo quiso Dios y lo dicta la razón. Acerca de esto, los derechos humanos nada pueden hacer para instituir otro modo de contraer matrimonio, además de éste, quitando o añadiendo de tal manera que sin ello no hay matrimonio.²³ Y hay otra cosa que es de institución divina acerca del matrimonio, es decir, que en la unión matrimonial la mujer esté sujeta al varón. Así lo estableció Dios en el Génesis: *Bajo la potestad del varón estarás, etc.*; el Apóstol también manda que las mujeres estén sujetas a los varones y que no hablen en la Iglesia, sino que escuchen a los varones en la casa. Y esto porque el varón es la cabeza de la mujer, tal como Cristo es la cabeza de la Iglesia. Y esto es de derecho natural.²⁴ En efecto, el varón es más fuerte y más fecundo de juicio que la mujer, de manera que se dice que la mujer, a causa de la debilidad de juicio, no tiene opinión (como dice Aristóteles). Y, dado que es propio del sabio regir y mandar, del insensato será propio ser regido y ser mandado. Por eso Aristóteles dice que algunos hombres son libres por naturaleza, otros son esclavos por naturaleza, en cuanto que aquellos tienen la fuerza del ingenio para poder regirse a sí mismos y a otros, y a éstos se les llama señores. Y otros no pueden dirigirse a sí mismos, sino que necesitan de la norma y de la dirección de los demás. De allí que se les dice esclavos por naturaleza. La condición de ellos es de ser mandados y de ser regidos, y podríamos tomar como ejemplo a algunos del Nuevo Mundo, quienes parecen ser de condición servil. A éstos los dominaban como siervos aquellos que eran más dotados en ingenio entre ellos. Éste, como oigo, era el modo de gobernar: no por una legítima sucesión del padre, sino por el valor natural o por la prudencia. En efecto, si el hijo no tenía la prudencia del padre, sino que fuese insensato, no sucedía al padre en el principado. Por tanto, eran elegidos aquellos que eran más prudentes;

²² Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum 8. q. 222.

²³ Aristóteles, 2. Oeconomica, c.1.

²⁴ Genesis 3; 1 Cor 14; 1 Tim. 2; 1 Cor 11; Aristóteles, 1 Pol. c. 3 et 8; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Iudices 4. q. 7; Aristóteles, 7. Ethica c. 5. et 1 Pol. c. 1 et 3.

et (caeteris paribus) si de progenie esset, ille prior erat: at quia generaliter ita euenit, vt vir prudentior sit foemina, si foemina vellet praeesse, rem contra naturam ageret: vnde Aristoteles²⁰ dicit esse peruersum principatum, si foemina debeat praeesse viro, propter hoc, quod illa sit ditior, vel nobilior, quem principatum vocat Oligarchicum, qui est de malis. Circa ista in matrimonio nihil possunt iura humana mutare,²¹ vt scilicet foemina maior sit viro, sed posito foemina sit subdita viro suo, in qua habitudine, et in quod ordine se debeat habere ad suum virum, et in quanta subiectione, potest statui a lege humana. Et hoc in matrimonio est de iure humano. Similiter quando licitum erat olim plures habere vxores simul, an omnes essent aequales, vel non. Et in qua habitudine excessus vnus ad aliam de iure positio erat, cum non esset neque a Deo, neque secundum naturam, aliqua lex quae illud explicaret. Quare vel per consuetudinem, vel per ius scriptum, potuit introduci aequalitas vel inaequalitas in pluribus vxoribus: quando licitum erat illas plures habere, et tanta, vel tanta inaequalitas.

²⁰ *In margine*: Aristoteles, 7. Ethic. c. 5. et in Pol.; Abulensis, super Genesim, fo. 128. conclusio 1.

²¹ *In margine*: Quid potest lex humana circa matrimonium.

y (a paridad de las demás cosas) si uno era de la descendencia, éste era el primero. Ahora bien, dado que generalmente así sucede, que el varón es más prudente que la mujer, si la mujer quisiera presidir, actuaría en contra de la naturaleza. De allí que Aristóteles dice que, si la mujer debiese presidir sobre el varón por el hecho de que ella es más rica o más noble, éste sería un principado desordenado, y a este principado lo llama oligárquico, que es un mal.²⁵ En cuanto a esas cosas, los derechos humanos nada pueden cambiar en el matrimonio, es decir, que la mujer sea mayor que el varón. Pero, puesto que la mujer esté sujeta a su varón, por la ley humana se puede establecer con qué modo y con qué orden deba relacionarse con su varón, y con cuánta sumisión. Y en el matrimonio, esto es de derecho humano. Del mismo modo, en aquel tiempo cuando era lícito tener a muchas esposas simultáneamente, si acaso todas eran iguales o no, y con qué proporción era la ventaja de una sobre la otra, esto era de derecho positivo, ya que no había ley alguna que lo explicase, ni por parte de Dios ni según la naturaleza. Por ello, o por costumbre o por derecho escrito, se pudo introducir la igualdad o la desigualdad entre las muchas esposas, cuando era lícito tener a muchas, y la desigualdad era variable.

²⁵ Aristóteles, 7 Ethica. c. 5. et in Politica; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Super Genesim, fo. 128. conclusio 1.

ARTICVLVS XXI

An plus standum Pontificis sententiae, quam Doctorum

Libenter velim iam finem imponere huic quaestioni de vxorum pluralitate: videor quidem plus iusto lectorem remorasse,¹ licet non plus, quam negotium exigat: adhuc tamen manet scrupulus, quem tacite praeterire non licet. Eueniet forte, vt nos breuitati studentes, diligentem lectorem confundamus: siquidem determinauimus vxorum pluralitatem licuisse olim ante Christi aduentum, et hoc absque ulla dispensatione proprie dicta: et in contrarium adducentes determinationem Ecclesiae in c. Gaudemus. Extra, De diuortijs, contendebamus vtrumque saluare, ex hoc quod illa non fuerit determinatio summi Pontificis, sed quaedam ipsius declaratio, cui licet contradicere interdum. Item et voluimus aliter saluare per hoc, quod dispensatio intelligeretur solum instinctus quidam naturae, per quem iudicabatur licitum plures habere vxores. Quod si posset conuenire iste intellectus verbis textus, sufficere debuisset: tamen (vt ibi adduximus) dominus Abulensis² tam grauis doctor dicit non posse saluari verba textus, quin in aperto sint contra sententiam Beati Augustini et Ambrosij, et aliorum dicentium licuisse plures habere absque dispensatione: cuius contrarium dicitur, in textu: ob quod affirmat erratum esse ab Innocentio 3. etiam si erat summus Pontifex: et sic nisi declarauerimus quomodo potuerit errare, doctorem Abulensem virum doctissimum, et christianissimum damnabit lector, et nos etiam asserentes contra textum. Ergo operae praetium erit exacte declarare, quare potius standum sit dictis B. Augustini, quam Pontificis: et quomodo possit esse verum summum Pontificem errare posse, cum sit veritas catholica, Ecclesiam non posse deficere, nec errare in fide, Christo dicente suo vicario, non deficiet fides tua: Et vobiscum sum vsque ad consummationem seculi.³

Est notandum⁴ circa hoc, praeter illa quae supra diximus, scilicet, quod in omnibus Pontificum, vel Conciliorum determinationibus, aduertendum est, quid fuerit propositum in quaestione: quia id debet intelligi determinatum, quod firmiter tenendum est.

Oportet et inspicere quae sit determinatio in canone posita, et quae sint rationes, quibus Pontifex mouetur ad determinationem.

¹ *In margine:* Vide quae supra dicta sunt, 1. pars, art. 22. dubium 3. et in hac parte, art. 15. pa. 343. et infra art. 27, pagina 474.

² *In margine:* Abulensis, 1 Regum 8. q. 2. 12. asserit Innocentium 3. errasse.

³ *In margine:* Matthaeus 16.

⁴ *In margine:* 1. Notandum. Vide quae supra dicta sunt, art. 15. conclusio 4. Nota 2.

ARTÍCULO 21

Si se debe estar del lado de la sentencia del Pontífice, más que del lado de la sentencia de los Doctores ¹

Me gustaría poner fin a esta cuestión de la pluralidad de esposas. Por cierto, me parece que el lector ha sido detenido más que lo justo,² aunque no más de cuanto lo exija el asunto; sin embargo, aún permanece una inquietud que no se debe omitir. Tal vez ocurrirá que nosotros, preocupados por la brevedad, confundamos al lector diligente, ya que hemos afirmado que la pluralidad de esposas fue lícita en algún tiempo antes de la llegada de Cristo, inclusive sin alguna dispensa propiamente dicha. Además, citando la determinación de la Iglesia que dice lo contrario (*c. Gaudemus, Extra, De divortijs*),³ tratábamos de salvar ambas posturas a partir del hecho de que ésta no fue una determinación del Sumo Pontífice, sino una aclaración de él, a la cual a veces es lícito oponerse. Asimismo, también quisimos salvarlas de otro modo por el hecho de que la dispensa se entendía solamente como un impulso de la naturaleza mediante el cual se consideraba lícito tener a muchas esposas. Que si esta interpretación pudiese estar de acuerdo con las palabras del texto, debería ser suficiente; sin embargo, (como hemos notado allí) el señor Abulense, autor de renombre, dice que no se pueden salvar las palabras del texto sin que se opongan abiertamente a la sentencia de San Agustín, de San Ambrosio y de otros, quienes dicen que fue lícito tener a muchas sin dispensa.⁴ Y en el texto se dice lo contrario de esto. Y por ello (el Abulense) dice que Inocencio III, aunque era Sumo Pontífice, se equivocó. Y así, a menos que hayamos aclarado cómo éste haya podido equivocarse, el lector condenará al doctor Abulense, varón doctísimo y cristianísimo, y también a nosotros mismos que hemos hablado en contra del texto. Por tanto, valdrá la pena aclarar exactamente por qué es mejor estar del lado de las palabras de San Agustín, más que del lado de las palabras del Pontífice. Y (valdrá la pena) aclarar también cómo pueda ser verdad que el Sumo Pontífice pueda equivocarse, dado que es verdad universal que la Iglesia no puede desfallecer ni equivocarse en la fe, ya que Cristo dijo a su Vicario: *Tu fe no desfallecerá. Y estoy con ustedes hasta la consumación del siglo.*⁵

Además de aquellas cosas que hemos dicho antes, acerca de esto hay que notar que en todas las determinaciones de los Pontífices o de los Concilios, hay que prestar atención a aquello que fue puesto en cuestión. En efecto, esto hay que entenderlo como determinado y hay que sostenerlo firmemente.

Es necesario también examinar cuál es la determinación puesta en el texto del canon y cuáles son las razones por las cuales el Pontífice es movido a tal determinación.

¹ Véase índice onomástico.

² Véase en la primera parte, art. 22, duda 3; y en esta segunda parte, art. 15 y art. 27.

³ X. 4.19.8.

⁴ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum. 8. q. 2. 12.

⁵ Mattheus 16.

Nam in rationibus, quibus mouetur ad determinationem, loquitur vt homo, et non vt Papa, determinans autem, asserit velut Papa. Respondeamus igitur ad dubium vnica conclusione.

Non est necesse verum esse,⁵ quicquid asserit summus Pontifex. Probat: nam inueniuntur contradictoria determinata a duobus Pontificibus, et simul esse vera implicat: ergo necesse est dicere aliquem ipsorum falsum dixisse. Patet. In c. Literas, de restitutione spoliatorum. Et c. Quanto, de diuortijs, ponuntur opiniones contrariae, quae simul non possunt in veritate stare. Cuius ratio haec potest esse:⁶ quia licet summus pontifex habeat maiorem potestatem a Deo, quam quicumque hominum, non ideo necesse est habeat maiorem cognitionem veritatis: ob id alius, qui non est summus pontifex, sed est homo illustratus a Deo in cognitione veritatis, potest veritatem aliquam intelligere ex sacra scriptura, vel aliunde, melius quam Papa intellexerit. Nec mirum:⁷ quia eius plenaria potestas super omnes a Christo, non est ad veritatem cognoscendam, sed ad hoc, quod post quam fuerit cognita per studium sacrae scripturae, et per doctores, quos Deus dedit Ecclesiae suae, summus Pontifex sua plenaria authoritate deffiniat talem veritatem tenendam: quam omnes tenentur acceptare, et seruare: quod nullus hominum quantuncumque doctissimus, et sanctissimus posset facere, nisi esset summus Pontifex, in quo nullus error potest esse: quia potestatem habet a Christo immediate, diffiniendi quid tenendum sit ab omnibus catholicis. Sicque Beato Ambrosio, Hieronymo vel P. Augustino diffinientibus veritatem aliquam intellectam ex sacra scriptura standum plus est, quam Papae, dicenti contrarium elici ex sacra scriptura.⁸ sed tamen si isti doctores sancti diffinirent illam veritatem, et statuissent seruandam, et tamquam catholicam ab omnibus, non teneremur ad illud: quia eorum authoritas, ad id non se extendit: neque id concessum est eis: quantuncumque polleant sanctitate, et doctrina: verum si summus Pontifex, quantuncumque esset ignorantissimus, statueret illam veritatem esse catholicam, et seruandam, nulli Christianorum liceret aliud credere. Et dato omnes causae fidei deferendae sint ad sedem Petri: vt patet ex capitulo Maiores. Extra. De baptismo et eius effectu: quia in talibus determinandis non potest errare 24. q. 1. c. Quotiens. Tamen intelligendum est quantum ad coercendum, et statuendum veritatem fidei ab omnibus tenendam.⁹

⁵ *In margine:* Conclusio. Aristoteles, 4. metaphysica, a tex. 9. usque ad 27.

⁶ *In margine:* Suprema potestas Papae concessa est quomodo intelligatur.

⁷ *In margine:* Ad Ephesios 4.; 1. Cor. 12.

⁸ *In margine:* Abulensis, ubi supra, q. 203.

⁹ *In margine:* Abulensis, ubi supra.

En efecto, en cuanto a las razones por las cuales él es movido a la determinación, él habla como hombre y no como Papa. Sin embargo, cuando determina, él habla como Papa. Por tanto, respondamos a la duda con una única conclusión.

No es necesariamente verdadera cualquier cosa que el Sumo Pontífice afirma. Se prueba. En efecto, encontramos cosas contradictorias determinadas por dos Pontífices. Y que sean simultáneamente verdaderas implica contradicción.⁶ Por tanto, es necesario decir que uno de aquellos dos afirmó lo falso. Consta. En efecto, en el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*,⁷ y en el capítulo *Quanto, De divortijs*,⁸ están puestas opiniones contrarias que no pueden ser simultáneamente verdaderas. Y ésta puede ser la razón de ello: aunque el Sumo Pontífice tenga por parte de Dios una potestad mayor que cualquiera de los hombres, no por ello tiene necesariamente un mayor conocimiento de la verdad. Por tanto, otro que no es Sumo Pontífice, sino un varón ilustrado por Dios en el conocimiento de la verdad, puede entender alguna verdad de la Sagrada Escritura, o de otro ámbito, mejor de cómo la entendió el Papa. Y esto no es para que nos sorprendamos.⁹ En efecto, su potestad plenaria recibida de parte de Cristo no es para conocer la verdad, sino para que, después de que esta ha sido conocida mediante el estudio de la Sagrada Escritura y mediante los doctores que Dios dio a su Iglesia, el Sumo Pontífice, con su autoridad plenaria, defina que tal verdad ha de ser sostenida y que todos tienen la obligación de aceptarla y de observarla. Y esto, ningún hombre, por doctísimo y santísimo que sea, lo podría hacer, a menos que sea Sumo Pontífice en el cual no puede haber error alguno, ya que él tiene directamente de parte de Cristo la potestad de definir aquello que debe ser sostenido por todos los católicos. Y así hay que estar del lado de San Ambrosio, de San Jerónimo y de San Agustín, cuando definen alguna verdad conocida a partir de la Sagrada Escritura, más que del lado del Papa cuando dice que la sentencia contraria se deduce de la Sagrada Escritura. Sin embargo, si estos santos doctores definiesen aquella verdad y estableciesen que debe ser observada (y de parte de todos, por ser católica), nosotros no estaríamos obligados a ello, ya que la autoridad de ellos no se extiende a esto, ni les está concedido esto, por mucho que sean apreciados por su santidad y por su doctrina. En cambio, si el Sumo Pontífice, por mucho que fuese ignorante, estableciese que aquella verdad es católica y que debe ser observada, a ningún cristiano le sería lícito creer otra cosa. Y, como consta en el capítulo *Maiores, Extra, De bautismo et eius effectu*,¹⁰ aunque todos los asuntos de fe deben ser presentados a la Sede de Pedro, ya que él no puede errar en la determinación de tales cosas (*24. q. 1. c. Quotiens*).¹¹ Pues, esto se debe entender en cuanto a obligar y a establecer que tal verdad de fe debe ser sostenida por todos.

⁶ Aristóteles, 4. metaphysica, a tex. 9. usque ad 27.

⁷ X. 2.13.13.

⁸ X.4.19.7.

⁹ Ad Ephesios 4. 1; 1 Cor 12.

¹⁰ X. 3. 42. 3.

¹¹ C.24 q. 1 c.13.

In inuestigatione autem illius veritatis fidei, vtrum vere fidei sit, necne, alius non summus Pontifex potest melius inuestigare, atque cognoscere, et ex sacra scriptura clarius elicere: quia ista cognitio, non est potestatis, sed illustrationis cuiusdam intellectus, quam potest dare Deus, alicui homini cui non dedit potestatem Petri. Attamen talis homo, non habens potestatem Petri, non posset illam veritatem cognitam, statuere tenendam: hoc enim ad solum Petrum, et eius successorem spectat. Et isto modo omnes causae fidei, ad ipsum spectant.¹⁰ Seruaturque iste modus in diffiniendis aliquibus veritatibus fidei: vt prius causa pertractetur in concilio apud graues, et doctos viros. Veritate vero inuenta, proceditur ad diffiniendum et statuendum ex plenitudine potestatis. Sic contingere potest summum Pontificem aliquid, asserendo falsum dicere, et decipi, quia homo est: et tunc velut homo, cognitionem habens loquitur. At quia alij sunt, qui licet non sint Pontifices, sunt plus a Deo illustrati, possunt melius intelligere veritatem, et affirmare contrarium. Et maxime aduertere oportet in pontificum determinationibus, quid est quod ipsi ex potestate tradita loquuntur, et constituunt: quid insuper loquuntur quatenus homines illustrati, sicut caeteri: nam posset summus Pontifex determinare absolute, vt in exemplo posito, istam veritatem. Non licet post aduentum Christi habere plures vxores: quia id Christus reprobauit in Euangelio sacro.¹¹ Et haec est veritas Euangelica, et nulli vnquam licuit dubitare de illa, cui omnes tenerentur stare determinationi. Attamen quia homo est vult ex sacra scriptura, vel aliunde suo ingenio inuestigare rationem, quare moueatur ad determinandam veritatem: vt patet in capitulo allegato Gaudemus, vbi plurimas adducit ex scriptura rationes, quas Pontifex non tenetur dare, cum sufficeret voluntas statuentis, praecipue vbi veritas est in aperto: sed tamen non est satis factus nisi rationem adhibeat. At, quia ratio non erat necessaria, ad determinationem, non erit determinatio: neque procedit ab ipso: nec adducit ipse, quia summus pontifex est: nam ea ratione, nullam deberet adducere: ponit tamen rationem, in quantum homo est pollens scientia, et cognitionem habens sicut caeteri habent: et in illis non plus, nec minus standum quia summus pontifex, quam si non esset, sed tantumdem standum, quantum est verum, et non deceptus in tali iudicio.¹² Cum ergo contingat alios esse peritiores summo pontifice, et magis a Deo illustratos in cognitione scripturarum, eueniet, vt tales doctores Summo Pontifici contradicentes, ad rationem, quam summus Pontifex adducebat pro sua determinatione, rationabilius loquantur. Sic necesse est summum Pontificem falsum asseruisse, non in quantum summus Pontifex, sed in quantum homo, sicut caeteri.

¹⁰ *In margine:* In quo sensu omnes causae fidei spectant ad summum pontificem.

¹¹ *In margine:* Matthaeus 19.

¹² *In margine:* Omnia notanda.

Sin embargo, en la búsqueda acerca de aquella verdad de fe, si es o no es verdaderamente de fe, alguien que no es Sumo Pontífice puede investigarla y conocerla mejor, y deducirla más claramente de la Sagrada Escritura. En efecto, tal conocimiento no ocurre por una potestad, sino por alguna iluminación de la inteligencia que Dios puede dar a algún ser humano, al cual no dio la potestad de Pedro. Sin embargo, tal varón que no tiene la potestad de Pedro, no podría decretar que aquella verdad conocida debe ser sostenida. En efecto, esto corresponde solamente a Pedro y a su sucesor, así que todos los asuntos de fe corresponden a éste mismo. Y tal modo se observa en la definición de algunas verdades de fe, de manera que la cuestión es previamente examinada por un consejo de varones expertos y doctos. Una vez encontrada la verdad, se procede a definir y a decretar mediante la plenitud de la potestad. Así, cuando el Sumo Pontífice afirma algo, puede ocurrir que diga algo falso y que se equivoque, ya que es un ser humano. Y entonces habla como un ser humano que tiene algún conocimiento. Sin embargo, dado que existen otros que, aunque no sean Pontífices, son más iluminados por Dios, estos pueden entender mejor la verdad y afirmar lo contrario. Y así, en las determinaciones de los Pontífices, hay que considerar muy bien qué es aquello que ellos mismos dicen y que decretan por la potestad recibida; además, hay que considerar muy bien qué es aquello que dicen como varones ilustrados como los demás. En efecto, como en el ejemplo puesto, el Sumo Pontífice podría determinar absolutamente esta verdad: *No es lícito, después de la venida de Cristo, tener a muchas esposas. En efecto, Cristo lo reprobó en el sagrado Evangelio.*¹² Y ésta es una verdad Evangélica y a nadie jamás fue lícito dudar acerca de ella, y todos tendrán que sostener tal determinación. Sin embargo, siendo un ser humano, a partir de la Sagrada Escritura o de otro ámbito, quiere investigar con su inteligencia la razón por la cual es movido a tal verdad que debe ser determinada, como consta en el capítulo citado *Gaudemus*, donde él presenta muchas razones de la Escritura, que como Pontífice no tiene la obligación de dar, dado que es suficiente su voluntad de decretar, sobre todo cuando la verdad es evidente. Sin embargo, él no está satisfecho, si no ofrece una razón. Ahora bien, dado que no era necesaria una razón para la determinación, no será una determinación; tampoco procede de él mismo y tampoco la ofrece él mismo en cuanto Sumo Pontífice. En efecto, por esta razón no debería dar razón alguna. Sin embargo, él da una razón en cuanto varón apreciado por su ciencia y en cuanto que tiene un conocimiento como lo tienen los demás. Ahora bien, en aquellos asuntos se debe estar del lado de él por ser Sumo Pontífice, ni más ni menos de que si no lo fuese; más bien, hay que estar de lado de él en cuanto tal juicio es verdadero y en cuanto no se equivocó en ello. Por tanto, cuando ocurre que otros son más expertos que el Sumo Pontífice y más iluminados por Dios en el conocimiento de las Escrituras, resultará que tales doctores que contradicen al Sumo Pontífice en cuanto a la razón que el Sumo Pontífice daba en pro de su determinación, hablan más razonablemente. Así es inevitable que el Sumo Pontífice afirmó algo falso, no en cuanto Sumo Pontífice, sino en cuanto hombre como los demás.

¹² Matthaesus 19.

Exemplum in proposito.¹³ Determinat istam veritatem, Non est licitum modo plures habere vxores, et quod vna sola vera sit vxor. Ad quod adducit pro ratione: quia numquid in aliquo tempore licuit plures habere sine dispensatione. Quod diffinit verum est, neque aliquis potest contradicere: ratio tamen ad id falsa est, et alius doctior poterit contrarium dicere: nam modo non licet plures habere vxores, non quia nullo tempore licuit, sed quia Christus expresse sic diffiniuit in Euangelio.¹⁴ Et dato olim licuisset, sicut vere licuit, etiam seclusa dispensatione, quia non erat tunc expressum Dei praeceptum, modo autem quia expressum est a Christo, nullo modo licet plures habere. Ecce quomodo non inconuenit in tali ratione Pontificem deceptum: ob quod melius B. Ambrosius 32. q. 4. ca. Dixit Sarra. Et B. Hieronymus ibidem c. Obijciuntur. Et B. P. Augustinus, vt adducitur a Magistro¹⁵ in 4. d. 33. qui dicit nullum fuisse peccatum olim plures habere: quia mos erat contrarius. Dicunt isti sancti contrarium sententiae pontificis, sed tamen non dicunt contrarium determinationi illius. Ipsi enim affirmant nullo modo licere plures habere: quia sic Christus dixit.¹⁶ Contrariantur tamen rationi pontificis, quam adduxit, sicut homo peritiam habens.¹⁷ At quia sancti doctores dati Ecclesiae peritiores fuerunt Innocentio 3. et magis a Deo illustrati, non inconuenit affirmare pontificem in quantum homo deceptum in ratione, quam adducit ad veritatem illam diffiniendam, et istos doctores sanctos contrarium dicentes, veritatem affirmasse, vtpote quia doctiores, et plus a Deo illuminati fuerunt in cognitione sacrae scripturae. Et licet in diffinitionibus negotiorum plus standum sit determinationi pontificis, non tamen in assertione cuiuscumque veritatis: quia in talibus, et in expositione sacrae scripturae, et debita intelligentia eius, plus standum doctoribus, quos Deus dedit Ecclesiae suae, nam sicut dedit Apostolos, et vnum principem ipsorum, dedit et doctores, vt ait Paulus.¹⁸ Hoc affirmat, et bene, Gratianus 20. d. c. Decretales.¹⁹ Idem innuitur in c. De libellis. Quippe qui rationem volens dare suarum determinationum decipitur, licet non in ipsa determinatione: vt patet in ca. Literas. De restitutione spoliatorum. Qui volens dare rationem determinationis, dicit esse gradus prohibitos consanguinitatis, in quibus Papa non posset dispensare, et hoc non quaerebatur,²⁰ sed vtrum quando obijcitur aliquis gradus consanguinitatis Diuina lege prohibitus ei qui petit restitutionem coniugis, an debeat fieri restitutio, vel non:

¹³ *In margine:* Exemplum 1.

¹⁴ *In margine:* Matthaesus 19.

¹⁵ *In margine:* Magister d. 33 et ibi Theologi.

¹⁶ *In margine:* Matthaesus 19.

¹⁷ *In margine:* Ad Ephesios 4.; 1. Cor. 12.

¹⁸ *In margine:* Ad Ephesios 4.

¹⁹ *In margine:* Gratianus.

²⁰ *In margine:* Vide Maiorem, in 4. d. 24. q. 13.

Un ejemplo a propósito. Él determina esta verdad: *No es lícito tener a muchas esposas y: Solamente una es la verdadera esposa*. Y para ello él lleva como razón que en ningún tiempo fue lícito tener a muchas esposas, sin dispensa. Aquello que él define es verdadero y nadie lo puede contradecir, sin embargo, la razón para ello es falsa y alguien más docto podrá decir lo contrario. En efecto, ahora no es lícito tener a muchas esposas, no porque en ningún tiempo fue lícito, sino porque Cristo así lo definió expresamente en el Evangelio.¹³ Y, aunque en algún tiempo fue lícito, como de veras lo fue (inclusive sin dispensa por el hecho de que en aquel tiempo el precepto de Dios no estaba expresado), sin embargo, ahora, por el hecho de que está expresado por Cristo, de ninguna manera es lícito tener a muchas esposas. He aquí cómo no es incongruente que el Sumo Pontífice se haya equivocado con tal razón; por ello es mejor San Ambrosio (32. q. 4. c. *Dixit Sarra*), y San Jerónimo (allí mismo en c. *Objiciuntur*),¹⁴ y San Agustín (citado por el Maestro de las Sentencias in 4. d. 33), quien dice que en aquel tiempo no fue pecado alguno tener a muchas, ya que otra era la costumbre. Estos santos se oponen a la sentencia del Pontífice, sin embargo, no se oponen a la determinación de él. En efecto, ellos afirman que de ninguna manera es lícito tener a muchas esposas, porque así lo dijo Cristo.¹⁵ Sin embargo, estos se oponen a la razón del Pontífice, que aportó como hombre experto.¹⁶ Ahora bien, dado que estos santos doctores dados a la Iglesia, fueron más expertos y más iluminados por Dios que Inocencio III, no es inconveniente afirmar que el Pontífice, como ser humano, se equivocó en cuanto a la razón que aportó para definir aquella verdad, y no es inconveniente afirmar que estos santos doctores, que afirman lo contrario, han dicho la verdad, en cuanto que fueron más doctos y más iluminados en el conocimiento de la Sagrada Escritura. Y, aunque en las definiciones de los asuntos hay que estar más del lado de la determinación del Pontífice, sin embargo, no así en la afirmación de cualquier verdad. En efecto, en tales asuntos y en la exposición de la Sagrada Escritura y en su debida interpretación, hay que estar más del lado de los doctores que Dios dio a su Iglesia. En efecto, así como nos dio los Apóstoles y, un príncipe de ellos, también nos dio los doctores, como dice Pablo.¹⁷ Y esto lo afirma, y bien, Graciano (20. d. c. *Decretales*).¹⁸ Lo mismo se insinúa en el capítulo *De libellis*. Por cierto, queriendo dar la razón de sus determinaciones, Inocencio III se equivoca, aunque no se equivoque en la determinación misma, como consta en el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*.¹⁹ Y él, queriendo dar una razón de la determinación, dice que existen grados prohibidos de consanguinidad en los cuales el Papa no podría dispensar. Sin embargo, no se cuestionaba esto, sino (se cuestionaba) si acaso,²⁰ cuando se opone algún grado de consanguinidad prohibido por la ley divina, debe hacerse la restitución o no a aquel que pide la restitución del cónyuge,

¹³ Matthaesus 19.

¹⁴ C.32 q. 4 c. 7.

¹⁵ Matthaesus 19.

¹⁶ Ad Ephesios 4. 1 Cor 12.

¹⁷ Ad Ephesios 4.

¹⁸ D.20 c. 1.

¹⁹ X. 2.13.13.

²⁰ Maior, Juan, 4. d. 24. q. 13.

ad quod diffiniendum incidenter dicit, esse gradus consanguinitatis, in quibus ipse non potest, non quidem erat necesse adducere rationem, sed diffinire: adduxit tamen velut homo habens cognitionem: quare merito ab alijs peritioribus contrarium affirmatur: quia nullus gradus est Diuina lege prohibitus nunc, in quo Papa dispensare non possit, vt nos diximus in primera parte,²¹ cum ageremus de consanguinitate. Nam illi gradus, qui in Leuitico positi sunt, modo nullam vim habent, eo quod lex cessauerit vetus, in datione legis Euangelicae. Translato quippe sacerdotio, necesse est et legis translatio fiat. Et sic contingit summum Pontificem decipi, non in determinatione, sed in rationibus, quas vult adducere ad determinationem.

Patet etiam Extra. De decimis c. Parrochianos vbi diffinit summus Pontifex decimas reddendas, dicens exigi posse, quia a Deo institutae, quod diffinit est tenendum, sed in ratione falsum dicit, et contra omnium doctorum cateruam: quia decimae non sunt institutae a Christo, nec sunt de iure Diuino, sed si sunt de alio iure quam humano, sunt de naturali, sed non quod sit decima.²² Et tandem ista quota modo non est nec a Deo instituta in lege noua, nec de iure naturali, sed solum de iure humano. In euangelio enim non reperitur quod Christus quotam decimarum instituerit. Neque elicitur ex illis verbis Christi (Matthaeus 23) dicentis. Vae vobis qui decimatis. Quod late alibi. At quia non est praesentis negotij id probare, sufficiat falsum dixisse in ratione. Sic omnes doctores affirmant. Et non mirum: quia rationem ad diffinitionem, et statutum apposuit de suo tamquam homo. Et alius Alexandro doctior, et magis illustratus a Deo potuit veritatem cognoscere, quam ipse non cognouit, etiam si erat Pontifex: quia ad summum Pontificem non pertinet illud, sed ad hominem illustratum a Deo. Possent alia exempla ijs similia adduci, sed ista sufficiant, ex quibus poterit in similibus iudicari. Nam certum est B. Gregorium²³ multa dixisse de natura angelica, in quibus repugnat B. Dionysio, sed plus credimus Dionysio,²⁴ quam Gregorio Pontifici: quia Gregorius loquutus est vt homo, est non diffiniuit vt Pontifex, ob id potuit falsum dicere.

²¹ *In margine:* Supra, 1. pars, art. 43; Leviticum 18; Ad Hebr. 7; S. Thomas, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.; Theo. in 4. de cessatione legali.

²² *In margine:* Decimae non sunt de iure Diuino quoad quotam.

²³ *In margine:* Gregorius.

²⁴ *In margine:* Dionysius.

y, para definir esto, dice incidentalmente que existen grados de consanguinidad en los cuales él no puede dispensar. Por cierto, no era necesario dar una razón, sino que era necesario definir, sin embargo, la ofreció como hombre que tiene conocimientos. Por ello, de parte de los demás que son más expertos, se afirma justamente lo contrario. En efecto, ahora no hay ningún grado prohibido por la ley divina, en el cual el Papa no pueda dispensar, como hemos dicho en la primera parte cuando tratábamos de la consanguinidad (art. 43). En efecto, aquellos grados que están puestos en el Levítico, ahora no tienen fuerza alguna, ya que cesó la ley antigua, al darse la ley Evangélica.²¹ Por cierto, cambiado el sacerdocio, es necesario que se haga también el cambio de la ley. Y así ocurre que el Sumo Pontífice se equivoque, no en la determinación, sino en las razones que quiere aducir para la determinación.

Consta también en *Extra, De decimis, c. Parochianos*,²² donde el Sumo Pontífice define que se debe pagar el diezmo, diciendo que éste puede ser exigido ya que fue instituido por Dios. Lo que él define debe ser sostenido, sin embargo, en cuanto a la razón, dice algo falso y en contra del conjunto de todos los doctores. En efecto, el diezmo no está instituido por Cristo y no es de derecho divino. Ahora bien, si el diezmo es de algún otro derecho que no sea el derecho humano, es del derecho natural, pero no por ser una décima parte. En fin, tal cuota no está instituida por Dios en la nueva ley ni es de derecho natural, sino es solamente de derecho positivo humano. En efecto, en el Evangelio no se encuentra que Cristo instituyó la cuota del diezmo. Tampoco se deduce de aquellas palabras de Cristo (Mateo, 23) que dice: *¡Ay de ustedes... que pagan el diezmo!* (y de esto tratamos ampliamente en otro lugar). Sin embargo, dado que no corresponde a la presente cuestión probar esto, sea suficiente decir que el Pontífice dijo algo falso en la razón. Así dicen todos los doctores. Y no hay que sorprendernos, ya que él de su parte, en cuanto hombre, ha dado la razón para la definición y para el decreto. Y algún otro, más docto que Alejandro y más iluminado por Dios, pudo conocer aquella verdad que aquél mismo no conoció, aunque era el Pontífice. En efecto, esto no corresponde al Sumo Pontífice, sino a un hombre iluminado por Dios. Podrían citarse otros ejemplos similares, pero sean suficientes estos, mediante los cuales se podrá juzgar acerca de casos similares. Por cierto, el Beato Gregorio dijo muchas cosas acerca de la naturaleza angelical,²³ en las cuales contradice al Beato Dionisio, sin embargo, creemos más a Dionisio que al Pontífice Gregorio. En efecto, Gregorio habló como hombre y no definió como Pontífice y, por ello, pudo decir algo falso.

²¹ Leviticum 18; Ad Hebr. 7; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 103, art. 3. et 4; Theo. in 4.

²² X. 3.30.16.

²³ B. Gregorio X, Papa n. 180 (1271-1276). Presidió el XIV Concilio Ecuménico, II de Lyon (1274).

Sic Innocentius 4. fuit Papa,²⁵ et condidit aliquas decretales, et ipse velut doctus vir, et non vt Papa commentaria fecit super Decretales: attamen non est necessarium affirmare, verum in omnibus dixisse, quia Pontifex erat, imo contradicitur interdum, et falsum dixisse in aliquibus non est dubium: quia loquebatur vt homo doctus, et alius eo doctior, potuit veritatem cognoscere, quam ipse non cognouit. Et quia Innocentius 4. vt Papa, et ipse vt homo eiusdem est scientiae, licet non eiusdem potestatis, loquens vt homo, etiamsi esset Papa, decipi potuit.

Et sequitur tamquam totius dubij epilogatio,²⁶ quod circa inquisitionem veritatis, et expositionem sacrae scripturae, magis standum est Ambrosio, Augustino, et Hieronymo, quam Innocentio 3. vel alicui Pontifici, qui non fuerit tam peritus in sacris litteris: tamen in diffinitionibus negotiorum quando aliquid praecipitur, vel statuitur velut tenendum, plus standum cuilibet Pontifici quantumcumque ignaro, quam doctoribus Ecclesiae, etiam omnibus simul. Et quia in c. Gaudemus Innocentius 3. volens diffinire, quod non liceat plures habere vxores, adduxit quam plurimas rationes ad id: vt constat ibi ex discursu textus, quas ipse non tenebatur adducere, non vt Pontifex diffiniendo, quia illud non erat in quaestione, sed vt homo peritus in scriptura, non est necesse affirmare verum dixisse, quando ait non licuisse olim plures habere vxores absque dispensatione: quia in hoc certe deceptus est, et potest dici falsum dixisse, et contrarium Ambrosio, Augustino, et Hieronymo. Neque per hoc aliquid subtrahitur potestati Pontificali: quia illa non vt pontifex dixit, sed velut homo peritus: nam licet Pontifex sit, non tamen desinit esse homo, sicut et caeteri. Nec miretur quis. Non enim est nouum haec dicere: quia si diligenter legat quae scripta sunt ab illis, qui nos praecesserunt, haec, et alia his similia reperiet scripta. Et si (placet) latissime vide in Abulensi et Adriano Pontifice.²⁷

Nolumus tamen dicere summum Pontificem posse errare in illis quae fidei sunt, imo constanter affirmamus contrarium, modo faciat quod in se est: quod late disputat, et probat Albertus Phigijs Campensis in sua Hierarchia Ecclesiastica lib. 4. c. 8. et Turrecremata li. 2. c. 109. et alij, quidquid dicat Ioannes Arboreus li. 4. Theosophiae c. 32. cum alijs.²⁸ De quo alias.

Hoc vnum tamen adnotare libet, non quia Pontificum Epistolae sint ab Ecclesia approbatae, vel Augustini, Ambrosij, aut alicuius alterius doctoris opera, ea omnia, et singula dicta debent intelligi approbata.²⁹

²⁵ *In margine:* Dominus Innocentius 4. cum esset Papa scripsit.

²⁶ *In margine:* Nota.

²⁷ *In margine:* Abulensis, 1. Regum 8. q. 203; Adrianus, quolib. 1. art. 3. ad 3.

²⁸ *In margine:* Erasmus, in annotationibus 1. Cor. 7; Phigijs; Turrecremata.

²⁹ *In margine:* De hoc in nostra Relectione de libris canonicis.

Así Inocencio IV fue Papa y compuso unas Decretales,²⁴ y el mismo, como docto varón y no como Papa, escribió algunos comentarios sobre las Decretales. Sin embargo, no se debe afirmar que en todo haya dicho la verdad porque era el Pontífice, inclusive algunas veces se contradice y no hay duda de que en algunas cosas haya dicho algo falso. En efecto, hablaba como varón docto y alguien más docto que él, pudo conocer aquella verdad que él mismo no conoció. Y, dado que Inocencio IV (como Papa) y él mismo (como hombre) tienen el mismo conocimiento, aunque no la misma potestad, hablando como hombre, aunque era Papa, pudo equivocarse.

Como epílogo de toda la cuestión, se sigue que, acerca de la búsqueda de la verdad y acerca de la exposición de la Sagrada Escritura, se debe estar del lado de San Ambrosio, de San Agustín y de San Jerónimo, más que del lado de Inocencio III (o de algún Pontífice) que no fue tan experto en Biblia. Sin embargo, en la definición de los asuntos, cuando se ordena o se establece algo para que sea sostenido, se debe estar del lado de cualquier Pontífice, aunque inexperto, más que del lado de los doctores de la Iglesia, aunque todos juntos. Y, dado que en el capítulo *Gaudemus*, cuando Inocencio III quería definir que no es lícito tener a muchas esposas, adujo muchísimas razones (como consta allí en el desarrollo del texto), mismas que él mismo no tenía la obligación de aducir, pero, dado que las adujo no definiendo como Pontífice, ya que aquello no estaba en cuestión, sino las adujo como hombre experto en Biblia, no hay que afirmar que dijo la verdad, cuando dice que en aquel tiempo no era lícito tener a muchas esposas sin dispensa. En efecto, en esto ciertamente se equivocó. Y se puede decir que dijo algo falso y contrario a San Ambrosio, a San Agustín y a San Jerónimo. Y con ello no se substraer nada a la potestad pontifical, ya que él no dijo aquellas cosas como Pontífice, sino como hombre experto. En efecto, aunque sea Pontífice, no deja de ser hombre como los demás. Y que nadie se sorprenda, ya que no es novedoso decir esto. En efecto, si alguien lee diligentemente aquellas cosas que están escritas por aquellos que nos han precedido, encontrará escritas estas cosas y cosas similares. Y, si gusta, véalas usted muy ampliamente en lo escritos del Abulense y del Pontífice Adriano VI.²⁵

Sin embargo, a partir de estas cosas no queremos decir que el Sumo Pontífice pueda equivocarse en las cosas de fe, inclusive afirmamos constantemente lo contrario, con tal que él haga aquello que está en él mismo. Y esto lo discute ampliamente y lo prueba Alberto Phigio Campense en su *Hierarchia Ecclesiastica* (*lib. 4. c. 8*), Torquemada (*lib. 2, c. 109*) y otros, cualquiera cosa que diga Juan Arbóreo (*lib. 4. Theosophiae c. 32*) junto con otros. Y de esto hablaremos en otra ocasión.

En fin, nos gusta notar una sola cosa. No por el hecho de que las Cartas de los Pontífices, o las obras de San Agustín, de San Ambrosio y de algún otro doctor, están aprobadas por la Iglesia, se deben considerar como aprobadas todas y cada una de aquellas expresiones.

²⁴ Inocencio IV, Papa n. 176 (1243-1254). Presidió el XIII Concilio Ecuménico, I de Lyon (1245).

²⁵ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum, 8. q. 203; Adriano VI, quodlib, 1. art. 3. ad 3.

Dato enim in ca. sancta Romana d. 15. sint Hieronymi, et Augustini et aliorum multorum doctorum opera approbata, sunt tamen aliqua doctorum dicta, quae non sunt vera, imo sunt falsa, et approbando doctorem, non probat omnia, sed illa, in quibus non est contra veritatem, quod late disputat Abulensis³⁰ in suo defensorio 2. pa. ca. 81. et infra. Eadem ratione, si ca. Gaudemus est ab Ecclesia approbatum, non sequitur quod quidquid ibi ponitur, sit in eodem gradu receptum.

³⁰ *In margine:* Abulensis.

ARTÍCULO 21

En efecto, aunque en el capítulo *Sancta Romana* (d. 15) están aprobadas las obras de San Jerónimo, de San Agustín y de muchos otros doctores, sin embargo, hay algunas expresiones de los doctores que no son verdaderas, inclusive son falsas. Así, aprobando al doctor, no se aprueban todas las expresiones, sino solamente aquéllas en las cuales no hay algo en contra de la verdad. Y acerca de esto discute ampliamente el Abulense en su *Defensorio*, 2. parte, c. 81 et infra. Por la misma razón, aunque el capítulo *Gaudemus* está aprobado por la Iglesia, no se sigue que todo aquello que está puesto allí esté recibido en el mismo grado.

ARTICVLVS XXII De gradibus consanguinitatis, et affinitatis prohibitis

Quaeritur de gradibus consanguinitatis, et affinitatis, an aliqui fuerint prohibiti Gentilibus, ita vt contrahentes in illis, nullum esset matrimonium.¹

Pro solutione debita oportet in memoriam reuocare, quae diximus in prima parte, loquentes de consanguinitate, et affinitate: vbi late disputauimus de gradibus tam consanguinitatis, quam affinitatis: et qui sint prohibiti iure naturae, et qui Diuino Euangelico, et qui iure humano Ecclesiae. Modo tamen operae praetium est disputare prout ad infideles spectat. De quo sit prima conclusio.

Prima conclusio.² Infideles, coniuncti in gradibus consanguinitatis per lineam rectam descendentium, vsque ad aliquem certum gradum, non contrahunt matrimonium, et conuersi ad fidem disiungi debent. Probat³. Infideles coniuncti in gradibus prohibitis iure naturae non vere contrahunt: sed talis gradus consanguinitatis inter ascendentes, et descendentes per lineam rectam est de iure naturae prohibitus: ergo non vere contrahunt. Maior est manifesta, quia legitima coniunctio maris et foeminae, matrimonium vocatur, non cuiuscumque maris ad quamlibet foeminam, sed illa debet esse, quam non refugit natura. Sequitur ergo, quod vbi coniunctio naturae repugnans inueniatur, non est matrimonium, cum matrimonium in sui ratione, includat coniunctionem certi viri, ad certam foeminam. Probat⁴ quod coniunctio inter ascendentes, et descendentes, vsque ad certum gradum sit contra ius naturae. Illud dicitur contra ius naturae, quod est contra rectam rationem homini insitam a natura, sed coniunctio patris, et filiae: vel filij, et matris: est contra rectam rationem, eo quod naturaliter filij, honorem debent parentibus, et subiectionem: et aequalitas inter eos non potest esse, quae inter virum, et foeminam: nam oportet istam aequalitatem esse, quia socij sunt, ergo repugnat naturae talis coniunctio. Et obedientia nulla esset, si filius matrem duceret, cum mater filio deberet obedire, quod repugnat: sequitur ergo huiusmodi coniunctionem inter consanguineos per lineam rectam, esse contra ius naturae, et sic infideles coniuncti, in tali gradu post conuersionem non sunt sustinendi. Hoc nos docent exempla animalium, quae licet non vtantur ratione, habent tamen aliqualem instinctum naturae, vt talem fugiant coniunctionem, sicut Aristoteles dicit,⁵ equum deceptum fuisse commiscendo se matri,

¹ *In margine*: Art. 43. vsque ad 50.

² *In margine*: 1. Conclusio; Soto, De iustitia et iure, lib. 1. q. 1. art. 4. ad 1.

³ *In margine*: Ratio.

⁴ *In margine*: Tiraquellus, l. 7. connubij nu. 30.

⁵ *In margine*: Aristoteles, 9. animalium c. 47; Aelianus, de animalibus l. 5. c. 2; Plinius, li. 8. c. 42; supplementum, 1. pars. art. 1 et 43.

ARTÍCULO 22

De los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad ¹

Se cuestiona acerca de los grados de consanguinidad y de afinidad. Si acaso algunos fueron prohibidos para los gentiles, de manera que, contrayendo en aquellos grados, sería nulo el matrimonio.

Para la debida solución se deben recordar aquellas cosas que hemos dicho en la primera parte, tratando de la consanguinidad y de la afinidad,² donde hemos disputado ampliamente acerca de los grados de consanguinidad y de afinidad, y cuáles están prohibidos por el derecho natural, cuáles por el derecho divino evangélico y cuáles por el derecho humano de la Iglesia. Sin embargo, ahora vale la pena tratarlos en cuanto a los infieles. Y acerca de esto sea la primera conclusión.

Primera conclusión.³ Los infieles unidos en los grados de consanguinidad en la línea recta de los descendientes, hasta un determinado grado, no contraen matrimonio y, una vez convertidos a la fe, deben ser separados. Se prueba.⁴ Los infieles unidos en los grados prohibidos por el derecho natural, no contraen verdaderamente. Ahora bien, tal grado de consanguinidad entre ascendientes y descendientes en línea recta, está prohibido por el derecho natural. Por tanto, no contraen verdaderamente. La premisa mayor es clara, ya que la legítima unión entre varón y mujer se denomina matrimonio (no de cualquier varón con cualquier mujer). Ahora bien, debe ser aquella unión que no se opone a la naturaleza. Luego se sigue que, cuando ocurre una unión que se opone a la naturaleza, no hay matrimonio, dado que en su esencia el matrimonio implica la unión de un determinado varón con una determinada mujer. Se prueba que la unión entre ascendientes y descendientes hasta un determinado grado se opone al derecho natural. Se dice que se opone al derecho natural aquello que se opone a la recta razón puesta por la naturaleza en el hombre. Ahora bien, la unión de padre e hija, o bien, de hijo y madre se opone a la recta razón por el hecho de que por naturaleza los hijos deben honor y sujeción a los padres. Y entre ellos no puede existir aquella igualdad que existe entre varón y mujer. En efecto, es necesario que exista esta igualdad, ya que son consortes. Por tanto, tal unión se opone a la naturaleza. Y no habría obediencia alguna, si el hijo se casase con la madre, ya que la madre debería obedecer al hijo. Y esto repugna. Luego se sigue que tal unión entre consanguíneos en línea recta se opone al derecho natural. Se sigue también que los infieles así unidos en tal grado, no deben ser tolerados después de la conversión. Nos enseñan esto los ejemplos de los animales, que, aunque carecen de la razón, sin embargo, tienen algún instinto natural para evitar tal unión, como Aristóteles relata que un caballo había sido engañado al aparearse con la madre,

¹ Véase índice onomástico.

² Véanse los artículos 43 -50 de la primera parte.

³ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, lib. 1. q. 1. art. 4. ad 1.

⁴ Tiraquelo, l. 7. connubij nu. 30.

et post cognito facto, praecipitavit se, ac si instinctu naturali, talem fugeret commixtionem. Idem fertur de Elephanto, qui ingenio deceptus, matri commixtus, postmodum ingeniatores interfecit, vt in prima parte dictum est. S. Thomas etiam affirmat⁶ coniunctionem parentum, et filiorum iure naturae prohibitam esse. Cum ergo naturalia, infideles seruare teneantur, consequens est eos copulatos in talibus gradibus, nullo modo matrimonium contraxisse, quod si convertantur, debent disiungi. Et probatur,⁷ quia nulla gens adeo fuit barbara, vt talem habuerit consuetudinem copulandi sibi in matrimonio consanguineos per lineam descendentium. Non enim vnquam in vsu fuit apud Gentiles, vt quis in matrimonio haberet sibi sociam matrem, vel quod pater filiam, quamuis Quintus Curtius lib. 8. de regione proxima Scythiae asserat, fas fuisse parentibus stupro coire cum liberis.⁸ Et idem lege lata licuisse constat ex Strabone, et Catullo, Quintiliano, et Tertulliano. De quo Celius lectio antiquarum lib. 10 c. 18. et Tiraquellus l. 7. connubialium n. 22 et in Epitome iuris, Harmenupulus, lib. 1. tit. 1.⁹ Verum abominabile fuit. Et argumentum est, in noui orbis incolis non repertam, parentum, et filiorum coniunctionem, cum alijs non parcant. Videmus siquidem eos non abhorreere fratrum concubitus, et aliorum consanguineorum.¹⁰ Attamen nunquam hucusque audiui filium, iunctum matri, non solum in matrimonio, sed neque alio incestuoso concubitu, nec patrem iunctum filiae.

Sed contra istam conclusionem obijci¹¹ potest, quia Semiramis regina Assyriorum legem tulit, vt possent mulieres filios proprios, in matrimonio sibi copulare: ex quo videtur non esse contra legem naturae talis copulatio, quandoquidem illa quae sunt de lege naturae, eadem sunt apud omnes. Neque aliqua lex fertur eis contraria.¹² Et videtur quod Gentiles infideles vtentes tali lege, si copulentur, non essent separandi post conuersionem. Ad obiectionem respondetur,¹³ talem legem iniquam esse, et nullo modo talem coniunctionem fieri posse, quod si fiat, non valet: quia nulla lex potest facere id esse iustum. Nec esset lex dicenda, vt docet Aristoteles¹⁴ dicens. Legem contra ius naturae esse carentem ratione, et non esse legem: quia de ratione legis est vt sit secundum rectam rationem lata: sed nullo modo recta ratio dictat, vt mater, cui filius debet obedire, obediat filio: quem sibi in maritum copulauit, sed repugnat: sequitur ergo, quod talis lex non debeat dici, vnde neque copulati iuxta talem legem vere contrahunt.

⁶ *In margine*: S. Thomas, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.

⁷ *In margine*: Nunquam fuit in usu apud gentes copulare consanguineos per lineam rectam.

⁸ *In margine*: Curtius; Strabo.

⁹ *In margine*: Celius; Tiraquellus; Harmenupulus.

¹⁰ *In margine*: Tiraquellus, l. 7. nu. 34.

¹¹ *In margine*: Obiectio 1.

¹² *In margine*: S. Thomas, ubi supra.

¹³ *In margine*: Solutio.

¹⁴ *In margine*: Aristoteles, 5. Ethica; S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. 4. ad 1.

y después, dándose cuenta de lo ocurrido, se dejó caer en un precipicio, como si por un instinto natural rechazase tal unión. Lo mismo se dice de un elefante que, engañado mediante un artefacto, fue apareado con su madre y después mató al artífice, como se relató en la primera parte.⁵ También Santo Tomás afirma que la unión entre padres e hijos está prohibida por el derecho natural.⁶ Por tanto, dado que los infieles tienen la obligación de observar las cosas naturales, se sigue que aquellos que se unieron en tales grados, de ninguna manera contrajeron matrimonio y que, cuando se convierten, deben ser separados. Y se prueba. En efecto, no existió gente tan bárbara que tuviese la costumbre de unirse en matrimonio los consanguíneos en la línea de los descendientes. En efecto, entre los gentiles jamás se acostumbró que alguien se uniese con su madre o bien, el padre con su hija, aunque Quinto Curzio, en el libro 8 acerca de la región vecina de la Escitia, afirma que a los padres fue lícito el coito con los hijos. Que aquello mismo fue lícito por una ley proclamada, consta por Estrabón, Catulo y Tertuliano. De esto hablan Celio (*Lectio antiquarum, lib. 10, c. 8*) y Tiraquelo (*lib. 7 connubialium n. 22 et Epitome iuris Harmenupulus, lib. 1 tit. 1*). Sin embargo, esto fue abominable. Y como argumento tenemos que entre los habitantes del Nuevo Mundo no se ha encontrado unión alguna entre padres e hijos, mientras que no hay límites en cuanto a las demás uniones.⁷ En efecto, vemos que ellos no aborrecen los concúbitos entre hermanos y demás consanguíneos, sin embargo, hasta ahora jamás he oído que el hijo se haya unido con su madre, no solamente en matrimonio, sino tampoco en algún otro concúbito incestuoso. Y tampoco que el padre se haya unido con su hija.

Sin embargo, en contra de esta conclusión se puede objetar que Semiramis, reina de los Asirios, dictó una ley para que las mujeres pudiesen unirse en matrimonio con sus propios hijos. A partir de allí parece que tal unión no se oponga a la ley natural, puesto que aquellas cosas que son de la ley natural son las mismas en todos. Tampoco se promulga alguna ley contraria a aquellas cosas mismas.⁸ Y así parece que los infieles gentiles que usan tal ley, si se uniesen, no deberían ser separados después de la conversión. A la objeción se responde que tal ley es inicua y que de ninguna manera puede hacerse tal unión y que, si se hace, no tiene valor. En efecto, ninguna ley puede hacer que aquello sea justo. Ni siquiera debería ser llamada ley, como enseña Aristóteles,⁹ que dice que una ley en contra del derecho natural carece de razón y así no es una ley. En efecto, de la esencia de una ley es que sea promulgada según la recta razón. Ahora bien, de ninguna manera la recta razón dicta que la madre (a la cual el hijo debe obedecer) obedezca al hijo, a quien ella tomó como marido, más bien, repugna a la recta razón. Luego se sigue que ésta no se debe llamar ley. A partir de allí se sigue que no contraen verdaderamente aquellos que se han unido según tal ley.

⁵ Aristóteles, 9. animalium c. 47; Aelianus, De animalibus, l. 5. c. 2.; Plinio, li. 8. c. 42.

⁶ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.

⁷ Tiraquelo, l. 7. nu. 34.

⁸ Tomás de Aquino, ubi supra.

⁹ Aristóteles, 5. Ethica; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 90. art. 4.

Secundo obijci potest,¹⁵ quia potest esse aliqua natio Gentilium, cuius sit consuetudo copulari in tali gradu ascendentium, et descendentium: ergo tales coniuncti in matrimonio nullo modo deberent disiungi, si conuerterentur: nam illa quae sunt naturalia per consuetudinem mutari solent, etiam sine lege, qua mutata, amittunt vim suam, sicut nos in praecedentibus dicebamus de repudio, et vxorum pluralitate, quae naturae repugnare videntur: quae inclinatur ad indissolubilitatem, simul et vnus, ad vnam solum coniunctionem: tamen consuetudo in contrarium tantum valet, ut mutauerit ius, et fas, ut, scilicet, repudiando, et aliam, et aliam ducendo etiam simul, non esset peccatum. Ergo a simili, si aliqua esset consuetudo, apud Gentes, ut mater filio iungeretur, saltem pater filiae, videretur esse matrimonium verum.

Respondetur¹⁶ nullo modo talem consuetudinem, etiam si esset, posse facere licitam talem coniunctionem, et validam: nam maior est autoritas legis, quam consuetudinis, cum consuetudo succedat legi, et pro lege habeatur, deficiente lege, cum sit legum interpretis. De consuetudine c. Quum dilectus, et tamen lex non potest praeualere contra ius naturae, ut paulo superius diximus: ergo neque aliqua consuetudo. Immo si aliqua sit consuetudo contra tale ius naturae, non dicetur consuetudo, sed potius corruptela.¹⁷ Eodem titulo cap. Quum tanto. Et quanto diuturno tempore fuerit obseruata, tanto deterior erit, quia tanto peccatum grauius. De consanguinitate et affinitate cap. Non debet. Vnde, dato consuetudo talis esset apud infideles, nullo modo sufficeret ad mutandum istud ius naturale, et copulati secundum talem consuetudinem, seu corruptelam, deberent disiungi, si conuerterentur, quia non tenuit matrimonium. Ad id¹⁸ autem quod dicebatur, quod potest per consuetudinem mutari ius naturae, sic ut illud quod est illicitum, licite fiat, ut de repudio vxorum, et pluralitate dicebamus: dicendum, dupliciter aliquid esse de iure naturae, sicut supra diximus.¹⁹ Vno modo de primis principijs iuris naturae, quae per se nota sunt, et eadem apud omnes, in quibus nulla contingit variatio, vel dispensatio, nisi sit per miraculum ab ipso Deo. Circa talia nihil potest consuetudo, neque lex aliqua: quia cum huiusmodi per se nota sint in bonitate, si praecepta sunt, et in malitia, si prohibitiones, nullo modo variantur. Alia sunt quae sunt de secundis praeceptis iuris naturae, velut conclusiones, quae deducuntur ex principijs, quae quidem non sunt per se notae, sed per ipsa prima principia fiunt notae, sicut sunt conclusiones, quae eliciuntur ex praeceptis decalogi.²⁰

¹⁵ *In margine:* Obiectio 2.

¹⁶ *In margine:* Solutio.

¹⁷ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 94.

¹⁸ *In margine:* Solutio.

¹⁹ *In margine:* Dupliciter aliquid de iure naturae; Soto, De iustitia et iure, lib. 1. q. 1. art. 4 ad 1.

²⁰ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 100. art. 1.

En segundo lugar se puede objetar que puede existir alguna nación de gentiles que tenga la costumbre de unirse en tal grado de ascendientes y descendientes. Por tanto, estos que están unidos así en matrimonio, de ninguna manera deberían ser separados, cuando se convirtiesen. En efecto, aquellas cosas que son naturales suelen variar a causa de la costumbre (inclusive sin ley) y, una vez cambiadas, pierden su fuerza, como nosotros decíamos en los artículos anteriores acerca del repudio y de la pluralidad de mujeres. Y parece que estas cosas se oponen a la naturaleza, la cual inclina a la indisolubilidad y a la unión de uno sólo con una solamente. Sin embargo, la costumbre contraria tuvo tanta fuerza que llegó a cambiar la ley humana y divina, de manera que no sería pecado repudiar y casarse con otra y con otra, inclusive simultáneamente. Por tanto, del mismo modo, si entre los gentiles existiese alguna costumbre de que la madre se uniese con su hijo, por lo menos el padre con su hija, parecería que habría un verdadero matrimonio.

Se responde que de ninguna manera tal costumbre, aunque existiese, puede hacer que tal unión sea lícita y válida. En efecto, es mayor la autoridad de la ley que de la costumbre, dado que la costumbre es inferior a la ley; y se considera como ley, faltando la ley, siendo la intérprete de las leyes (*De consuetudine, c. Quum dilectus*).¹⁰ Sin embargo, como hemos dicho poco antes, la ley no puede prevalecer en contra del derecho natural. Por tanto, tampoco una costumbre. Inclusive, si existe alguna costumbre en contra de tal derecho natural, no se llamaría costumbre, sino corruptela (*Eodem titulo, c. Cum tanto*).¹¹ Y cuanto más largo es el tiempo en que fue observada, tanto peor será, ya que tanto más grande será el pecado (*De consanguinitate et affinitate, c. Non debet*).¹² Y así, aunque entre los infieles existiese tal costumbre, de ninguna manera sería suficiente para mutar tal derecho natural, y aquellos que están unidos según tal costumbre (es decir, según tal corruptela) deberían ser separados si se convirtiesen, ya que el matrimonio no tuvo valor. Ahora bien, a lo que se decía, que el derecho natural puede variar a causa de la costumbre de tal manera que lo que es ilícito se hace lícito (como decíamos del repudio y de la pluralidad de las mujeres), se debe decir que algo es de derecho natural de dos modos, como dijimos antes.¹³ En un primer modo, de los primeros principios del derecho natural que son evidentes por sí mismos y que son los mismos en todos; y en estos no ocurre variación o dispensa alguna, a menos que sea por un milagro de parte del mismo Dios. Acerca de estos principios, nada puede una costumbre ni una ley. En efecto, dado que son evidentes por sí mismos, de ninguna manera varían en la bondad, tratándose de preceptos, y en la maldad, tratándose de prohibiciones. Hay otros principios que son de los segundos preceptos del derecho natural, como conclusiones que se deducen a partir de principios que no son evidentes por sí mismos, pero llegan a ser evidentes a partir de los primeros principios, como son las conclusiones que se deducen de los preceptos del decálogo.¹⁴

¹⁰ X. 1.4.8.

¹¹ X. 1.4.11.

¹² X. 4.14.8.

¹³ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, lib. 1. q. 1. art. 4 ad 1.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 100. art. 1.

Et circa talia, potest variatio contingere, vel per aliquam legem positivam, vel per consuetudinem: de quibus est pluralitas vxorum, et repudium, vt diximus. Sicut ex corruptione in particulari potest haberi, vt licitum latrocinium, extra terminos ciuitatis, vt nos diximus alibi,²¹ sicut olim apud Germanos, vt scripsit Caesar de bello Gallico, lib. sexto. Et idem apud Lacedaemonios dicit Celius libro decimo, capitulo primo. Et apud Aegyptios Gelius. Et raptu viuere, putauerunt quidam licere: vt Quintilianus lib. 3. c. 9. asserit, et fornicationem simplicem licere. Attamen, quod filius ducat matrem in vxorem, vel pater filiam, repugnat primis praeceptis iuris naturae: de quibus est honor, et reuerentia debita parentibus, simul et superioritas: quae quidem (vt patet intuenti) obseruari non possunt, si tales coniunctiones fierent. Sequitur ergo, quod non potest aliqua consuetudo praeualere contra istud ius naturae primaeuum, quae facere possit licitum quod illicitum est. Neque sufficeret ad matrimonium causandum quod talis esset consuetudo apud aliquos barbaros, et secundum talem consuetudinem contraheret mater cum filio, et pater cum filia, sed separandi essent, dicente Christo,²² erunt duo in carne vna: et propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit vxori suae, insinuans his verbis aliam esse futuram in matrimonio vxorem a matre, et alium virum a patre.

Dixi in conclusione, vsque ad aliquem certum gradum: quia vt supra diximus,²³ quando de consanguinitate loquuti sumus, quae est de iure naturae, ista consanguinitas inter descendentes, et ascendentes finem, et limitationem habet, licet alij contrarium opinentur.²⁴ Scotus d. 40. Durandus et Paludanus ibidem. S. Antoninus 3. p. tit. 1. c. 14, 2. Sylvester, matrimonium 8. q. 6. Sed placet contraria opinio, quam habent ij graues authores, vt explicat egregie dominus Caietanus 2. 2. q. 154. ar. 9. S. Thomas in 4. d. 40. q. 1. ar. 3. B. Bonaventura ibidem. Ricardus ibidem q. 2. Rossensis in matrimonio regis Angliae fo. 3. Alexander Halensis 2. p. q. 169. Idem 3. p. q. 25. memb. 6. Augustus de Anchona in summa de Ecclesia q. 53. art. 5. Hugo de sacramentis, lib. 2. p. II. c. 4. qui asserunt, finem, et limitem habere talem consanguinitatem, intra quos limites videtur esse quaedam amicitia naturalis, inter ascendentes, et descendentes, extra quos non inuenitur. Notum est enim, quod in infinitum non se extendit. Nam si Adam, vel Noe resurgeret, nullus illorum, qui nunc sunt, haberet ad eos amicitiam singularem ob consanguinitatem, licet ab ipsis simus omnes: et non ob aliud, nisi quia etiam consanguinitas inter ascendentes, et descendentes suis contenta est terminis, sicut et in transuersali linea,

²¹ *In margine*: Supra, art. 7. conclusio 3. in hac secunda parte; S. Thomas, 1. 2. q. 64. art. 6.; Soto, De iustitia et iure, ibidem et lib. 2. q. 2. q. 1. art. 3.

²² *In margine*: Matthaeus 19.

²³ *In margine*: 1. pars art. 43.

²⁴ *In margine*: Scotus; Paludanus; Durandus; Florentinus; Sylvester; Caietanus; S. Thomas; B. Bonaventura; Ricardus; Rossensis; Alexander Halensis; Augustus de Anchona; Hugo.

Y acerca de tales principios puede ocurrir alguna variación por alguna ley positiva, o por una costumbre. Entre estos tenemos la pluralidad de esposas y el repudio, como dijimos. Así, a partir de la corrupción en particular, puede ser considerado lícito el latrocinio fuera de los límites de la ciudad, como dijimos en otro lugar,¹⁵ tal como ocurrió en algún tiempo entre los germanos, según lo que escribió Cesar en el libro sexto del *De bello Gallico*. Y Celsio dice lo mismo de los lacedemonios (*lib. 10, c. 1*). Y Gelio, de los egipcios. Y algunos consideraron lícito vivir del secuestro y también consideraron lícita la simple fornicación, como afirma Quintiliano (*lib. 3, c. 9*). Sin embargo, que el hijo se case con su madre, o el padre con su hija, se opone a los primeros preceptos del derecho natural, entre los cuales se encuentran el honor y la reverencia debida a los padres y a los superiores. Y estas cosas (como consta a quien lo intuye) no pueden ser observadas cuando se hiciesen tales uniones. Luego se sigue que en contra de este derecho natural primario no puede prevalecer costumbre alguna que pueda hacer que sea lícito aquello que es ilícito. Ni sería suficiente para causar el matrimonio que existiese tal costumbre entre algunos bárbaros y, según tal costumbre, la madre contrajese con su hijo, y el padre con su hija. Pues, deberían ser separados, dado que Cristo dice:¹⁶ *Serán dos en una sola carne. Y por esta dejará el varón al padre y a la madre y adherirá a su mujer*, insinuando con estas palabras que en el matrimonio la futura esposa es una mujer diversa de la madre, y el esposo es un varón diverso del padre.

Dije en la conclusión: Hasta un determinado grado. En efecto, como dijimos antes (tratando de la consanguinidad, que es de derecho natural),¹⁷ ésta consanguinidad entre descendientes y ascendientes tiene un término y un límite, aunque otros opinen lo contrario: Escoto (*d. 40*), Durando, Paludano (*ibidem*), San Antonino (*3. p. tit. 1. c. 14. 2*) y la Suma Silvestrina (*matrimonium 8. q. 6*). Sin embargo, nos gusta la opinión contraria que estos eminentes autores sostienen, como explican egregiamente: el señor Cayetano (*2. 2. q. 154, art. 9*), Santo Tomás (*in 4. d. 40. q. 1. art. 3*), San Buenaventura (*ibidem*), Ricardo de Mediavilla (*ibidem q. 2*), el Rossense (*in matrimonio regis Angliae, fo. 3*), Alejandro de Hales (*2. p. q. 169. Idem 3. p. q. 25. memb. 6*), Augusto de Ancona (*in Summa Ecclesiae*) y Hugo de San Víctor (*De sacramentis, lib. 2. p. II. c. 4*). Todos estos afirman que tal consanguinidad tiene un término y un límite y, entre estos límites, parece que se encuentre una cierta amistad natural entre ascendientes y descendientes, la cual se encuentra fuera de tales límites. Pues, consta que no se extiende al infinito. En efecto, si Adán o Noé resurgiesen, nadie de quienes ahora vive, tendría hacia ellos una particular amistad a causa de la consanguinidad, aunque todos derivamos de ellos. Y no por otra cosa, sino porque la consanguinidad entre ascendientes y descendientes está contenida dentro de sus límites, tal como en la línea transversal.

¹⁵ Véase el artículo 7. conclusión 3. en esta segunda parte; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 64. art. 6. Soto, Domingo de, De iustitia et iure, ibidem et lib. 2. q. 2. q. 1. art. 3.

¹⁶ Matthaeus 19.

¹⁷ Véase el artículo 43 de la primera parte.

quia in infinitum non valet extendi, vt supra dictum est. Ea propter secundam adijciamus conclusionem.

2. conclusio.²⁵ Infideles coniuncti, in primo gradu consanguinitatis in linea transuersali, vt est inter duos vere fratres, si apud tales esset lex, vel consuetudo ab omnibus recepta, nullo modo essent separandi, si conuerterentur ad fidem. Probatur.²⁶ Infideles coniuncti in gradu non prohibito iure naturae, vel iure Diuino Euangelico vere coniuncti sunt in matrimonio: sed vbi fratrum inter se est consueta coniunctio, non est contra ius naturae, neque contra Euangelicum: ergo esset matrimonium. Maior nota est. Probo minorem quod non sit contra ius naturae primo modo: nam illud dicitur esse contra ius naturae primo modo, quod est per se notum in malitia, et nullo modo potest bene fieri, neque variari, nisi solo Deo: sed coniunctio fratrum inter se non est huiusmodi, cum bene possit fieri, imo bene factum est a principio procreationis generis humani: neque opus fuit alia dispensatione exteriori, nisi solum dictamine rationis id iudicantis licere. Et maxime probatur hoc facto Dei, qui autor ipsius naturae est: nam si directe repugnaret ipsi naturae, faceret duos, vel tres viros, et totidem foeminas, quibus coniunctis, generare possent, et non conuenirent inter se fratres, sed alij consanguinei. Cum ergo solum vnum creauerit virum, et vnam foeminam et istorum filios permiserit copulari, consequens est non fuisse id per se malum, et de primis praeceptis iuris naturae, et per consequens fuisse de secundis praeceptis, vt asserit S. Thomas.²⁷ Nam non euidenter in natura aliquod inconueniens, vel aliqua irreuerentia sequitur per hoc, quod fratres inter se iungantur, sicut sequitur si pater, et filia, vel filius, et mater: et ob id cum sit de secundis praeceptis, potest variatio esse per legem, aut consuetudinem, vt supra diximus. Et infideles coniuncti in talibus gradibus, vbi consuetudo esset, si conuerterentur, non auderem separare inconsulto summo Pontifice: sicut audio in quadam prouincia (vt referunt fide digni religiosi) consuetum esse. Et similiter in prouincia *del Peru*²⁸ aiunt, apud principes quos Inga vocant, licet non in omni loco, apud quos fratres vterini inter se matrimonio iunguntur. Neque id vitio datur: quam consuetudinem, vel vsum non inuenimus apud prouinciam Michoacanensem: neque apud Mexicanam. Tamen si aliqua de nouo inueniretur, verum esset matrimonium,

²⁵ *In margine:* 2. Conclusio. Vide quae dicta sunt in 1. parte art. 43.

²⁶ *In margine:* Thomas de Argentina, d. 41. et 42. art. 4; Conclusio 2.; Loazes, in matrimonio regis. Dubita 2. n. 17.; Rubio, super Leviticum 18. q. 1.; Alexander ab Alexandro, Genialium dierum, li. 1. c. 24.

²⁷ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 39 et 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.; Contra supplementum, d. 40. q. 1. art. 2.

²⁸ *In margine:* In Peru prouincia en el Cuzco fertur matrimonium esse inter fratres.

En efecto, no puede extenderse al infinito, como se dijo antes. A causa de estas cosas, añadimos la segunda conclusión.

Segunda conclusión.¹⁸ Los infieles que están unidos en el primer grado de consaguinidad en la línea transversal, como ocurre entre dos verdaderos hermanos, de ninguna manera deberían ser separados, si se convirtiesen a la fe, si entre aquellos hubiese una ley o una costumbre aceptada por todos. Se prueba.¹⁹ Los infieles unidos en un grado no prohibido por el derecho natural o por el derecho divino evangélico, están verdaderamente unidos en matrimonio. Ahora bien, donde existe la costumbre de la unión de hermanos entre sí, ésta no se opone al derecho natural ni al derecho evangélico. Por tanto, sería un matrimonio. La premisa mayor es evidente. Pruebo la menor, es decir, que no se opone al derecho natural en el primer modo. En efecto, se dice que se opone al derecho natural en el primer modo aquello que es evidente de por sí en su maldad y que de ninguna manera puede llegar a ser bueno, y que puede ser mutado solamente por Dios. Ahora bien, la unión de hermanos entre sí no es tal. En efecto, puede llegar a ser buena, inclusive llegó a ser buena en el principio de la procreación del género humano. Tampoco fue necesaria alguna dispensa exterior, sino solamente aquel dictamen de la razón que juzgó que esto era lícito. Y sobre todo se prueba a partir de lo que fue hecho por Dios, quien es el autor de la naturaleza misma. En efecto, si fuese directamente en contra de la naturaleza misma, Dios habría creado a dos o tres varones y a otras tantas mujeres, que, una vez unidos, podrían procrear y así no se unirían entre sí los hermanos, sino otros consanguíneos. Por tanto, dado que creó a un solo varón y a una sola mujer y permitió que se uniesen los hijos de ellos, se sigue que esto no fue malo de por sí y que no fue de los primeros preceptos del derecho natural y, consecuentemente, fue de los segundos preceptos, como dice Santo Tomás.²⁰ En efecto, en la naturaleza no evidentemente se sigue algo de por sí inconveniente, o alguna irreverencia, por el hecho de que los hermanos se unan entre sí, tal como se sigue si se unen el padre con su hija, o el hijo con su madre. Y por ello, dado que se trata de los segundos preceptos, puede haber una variación a causa de una ley o una costumbre, como dijimos antes. Y así, los infieles unidos en tales grados (donde hubiese la costumbre), si se convirtiesen, no me atrevería a separarlos sin haber consultado al Sumo Pontífice, como oigo que se acostumbra en alguna provincia (según relatan algunos religiosos dignos de fe). Lo mismo se dice en la provincia del Perú (aunque no en todo lugar) entre los príncipes denominados Incas, entre los cuales los hermanos uterinos se unen en matrimonio entre sí. Y esto no se considera como un vicio. Y no encontramos esta costumbre o uso en la provincia michoacana y tampoco en la mexicana. Sin embargo, si se encontrase en alguna provincia, el matrimonio sería verdadero y

¹⁸ Véase el artículo 43 de la primera parte.

¹⁹ Tomás de Argentina, d. 41 et 42; véase artículo 4. conclusión 2; Loazes, in matrimonio regis Angliae; Rubios, Super Leviticum 18. q. 1; Alessandri, Genialium dierum, lib. 1. c. 24.

²⁰ Tomás de Aquino, In 4. d. 39; Summa Theologiae, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.

neque essent disiungendi, si conuerterentur. Et adhuc probatur autoritate B. Gregorij,²⁹ qui quando voluit prohibere talem copulationem inter fratres 35. q. 3. c. Quaedam lex, non dixit, esse contra naturam, quod diceret, vt esset dictum suum firmitus, et manifestiorem iustitiam contineret prohibitio, sed solum dixit: quia ex talibus copulationibus paucae proles proueniebant, sic experimento didicimus ex tali coniugio prolem non posse succrescere.³⁰ Ex quibus probabile videtur dicendum, quod si apud aliquos esset consuetudo, vt coniungerentur fratres inter se, non esset contra prima praecepta iuris naturae: et non essent separandi, si conuerterentur, sed tollerandi. Esset tamen consulendus Papa quia res grauis est: nam contra talia praecepta iuris naturae praeualere potest consuetudo, vel lex. Sequitur ergo, quod vbi consuetudo esset, legitimum esset matrimonium. Verisimile satis est istam coniunctionem esse contra ius naturae secundarium: quia videmus noui orbis neophytos tempore infidelitatis non aprobasse. Et credo non esse contra prima praecepta iuris naturae, quae sunt de se mala, et nunquam bene fieri possunt, nec ab aliquo mutari, nisi solo Deo. Ratio est quia si esset contra illa prima praecepta, esset idem apud omnes, sed videmus in prouincia iam dicta fuisse consuetum, ergo non est de illis. Item, quia si esset illicitum, nunquam Deus a principio permetteret tales coniunctiones fieri, sed tamen a principio mundi factum est, ergo non includit in se talis coniunctio manifestam malitiam, vt non possit bene fieri, et mutari ab alio, quam a Deo: nam homines talem fecerunt coniunctionem, ob id tamen non damnamus illos: ergo ex hoc fuit, quod non erat intrinsece malum, alioqui solus Deus posset mutare tale ius, vt supra diximus. Alia vide in 1. parte, art. 43. vbi de consanguinitate disputantes, diximus esse huiusmodi coniunctionem de iure naturae prohibitam secundo modo, hic autem dicimus non esse prohibitam de iure naturae primaueo, ob quod potest tolerari, si fuerit consuetum: maxime post consultationem sedis Apostolicae. * Et sic qui dicunt de iure naturae prohibitum esset fratres coniungi, vt Soto lib. 2. de iure et iustitia q. 3. art. 1. et 8. debent intelligi, quod in secundo gradu, et non in primo gradu iuris naturae. Et quidem argumentum est, quod idem author ibi arti. 8. cum Caietano et alijs tenet, Abraham, et Sarram vere fuisse fratres, et non fratruales:

²⁹ *In margine:* B. Gregorius.

³⁰ *In margine:* Lucianus, in lib. De sacrificijs dicit apud Assyrios legem latam de connubio inter fratres; S. Thomas, ubi supra; Driedo, de libertate Christiana, li. 1. c. 11.; Maior, in 4. d. 40.; Magister historiarum; Petrus Blessensis, Epistola 116.; Vide Sabellicum, p. p. Aeneadae, lib. 6. et 2. p. Aeneadae 6.

no deberían ser separados, si se convirtiesen. Y se prueba aún a partir de la autoridad del Beato Gregorio X quien, cuando quiso prohibir tal unión entre hermanos (35. q. 3. c. *Quaedam lex*),²¹ no dijo que era *contra naturam*, (y esto lo habría dicho para que su palabra fuese más firme y para que la prohibición contuviese una justicia más manifiesta), sino solamente dijo: porque derivaba poca prole mediante tales uniones. Así, con la experiencia pastoral hemos aprendido que mediante tal unión no puede rebrotar la prole.²² A partir de todas estas cosas parece que se debe decir como probable que, si entre algunos existiese la costumbre de que los hermanos se uniesen entre sí, no sería en contra de los primeros preceptos del derecho natural; y no deberían ser separados si se convirtiesen, sino que deberían ser tolerados. Sin embargo, debería ser consultado el Papa, ya que la cosa es grave. En efecto, en contra de tales preceptos del derecho natural, puede prevalecer la costumbre o la ley. Luego se sigue que, donde existiese la costumbre, el matrimonio sería legítimo. Es muy verosímil que esta unión se oponga al derecho natural secundario, ya que vemos que en el tiempo de su infidelidad los neófitos del Nuevo Mundo no la aprobaron. Y creo que no se oponen a los primeros preceptos del derecho natural, aquellas cosas que son malas de por sí y que jamás pueden llegar a ser buenas y que pueden ser cambiadas por Dios solamente. La razón es porque, si fuese en contra de aquellos primeros preceptos, sería lo mismo en todos. Ahora bien, vemos que en la provincia ya citada ésta fue la costumbre. Luego no es de estos preceptos. Asimismo, si fuese ilícito, Dios en el principio jamás habría permitido que se hiciesen tales uniones. Ahora bien, en el principio del mundo se hizo esto. Por tanto, tal unión no incluye en sí misma una malicia tan evidente que no pueda llegar a ser buena y que no pueda ser mutada por otro que por Dios. En efecto, los hombres hicieron tal unión y no los condenamos por esto. Luego, a partir de allí fue así que no era algo intrínsecamente malo. De lo contrario, solamente Dios podría cambiar tal derecho, como dijimos antes. Véanse las otras cosas en la primera parte, art. 43, donde, tratando de la consanguinidad, dijimos que tal unión está prohibida por el derecho natural en el segundo modo, mientras que aquí decimos que no está prohibida por el derecho natural primario y por ello puede ser tolerado, si fuese algo acostumbrado (sobre todo después de haber consultado la Sede Apostólica). *²³ Y así, aquellos que dicen que estaba prohibido por el derecho natural que los hermanos se unan, como dice Soto (*lib. 2. De iustitia et iure, q. 3. art. 1. et 8*), hay que entender que se refieren al segundo grado del derecho natural y no al primero. Por cierto, hay un argumento que el mismo autor (*ibi, art. 4*) sostiene con Cayetano y con otros, es decir, que Abraham y Sara fueron verdaderamente hermanos y no primos hermanos.

²¹ C.35 q. 3 c. 20.

²² Luciano, en el libro De sacrificijs dice que entre los Asirios ha sido dada una ley acerca del matrimonio entre hermanos; Tomás de Aquino, ubi supra: Driedo, De libertate Christiana, li. 1. c. 11; Maior, in 4. d. 40. Magister historiarum, Pedro Comestor; Petrus Blessensis, epístola 116; Sabellicum.

²³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ergo cum iam esset multiplicatum genus humanum, si tam indecens esset, fratres non deberent iungi. Contraria tamen sententia, scilicet, esse iure naturae prohibitum, suam habet probabilitatem.³¹

In confirmationem conclusionis notandum, quod quidam³² princeps in regno Franciae deperijt in sororem, et habuit eam in concubinam, et petijt dispensationem, quam et obtinuit, et duxit publice. Post peruenit ad aures regis, qui increpabat vt desisteret a tali matrimonio, et misit Romam ad summum Pontificem nuntios, quare concessisset, qui negauit quod concesserit: et apparuit diploma, et cum nollet desistere, motum est bellum, vbi perijt.

3. conclusio.³³ Infideles coniuncti, in gradibus consanguinitatis prohibitis iure humano positio, si secundum eorum consuetudinem fuerint iuncti, si conuertantur, nullo modo sunt separandi. Ista est clara et expresse determinata in c. Gaudemus. Extra, de diuortijs. Et c. De infidelibus. De consanguineis et affinibus. Ratio est illa, quam assignat ibidem summus Pontifex: quia infideles non arctantur legibus Ecclesiae, et statutis Pontificum: sequitur ergo, quod coniuncti in talibus gradibus prohibitis ab Ecclesia non sunt separandi, cum baptismus non tollat coniugia, sed culpam. Non enim Ecclesiae statuta obligant nisi illos, qui sunt de gremio, et regimine Ecclesiae: sed tales sunt solum fideles, qui baptismum suscipientes Ecclesiam ingressi sunt, extra quam non est salus: ergo non obligantur infideles qui non susceperunt fidem.³⁴ Dixi in conclusione: dummodo apud tales infideles fuerit consuetudo, vel lex, nam dato ita sit, quod gradus prohibiti ab Ecclesia non obligant infideles: quia non receperunt fidem, nec legibus Ecclesiae arctantur: tamen possent obligari ad obseruantiam eorundem graduum: non propter statutum: vel legem Ecclesiae, sed propter legem ipsorum, vel propter eorum consuetudinem, et matrimonium contractum contra talem legem, vel consuetudinem, non teneret: quod si conuerterentur ad fidem, disiungendi essent. Verbi gratia. Si aliqua esset natio infidelium, lege humana vtentium, quibus prohibitum esset, ne iungerentur in matrimonio consanguinei, vsque ad quantum gradum: haud dubie si aliqui contra talem legem iungerentur, non essent veri coniugati: eodem modo, si non esset lex talis prohibitionis, sed esset consuetudo omnium approbata, per quam reprobantur connubia intra quintum gradum, qui contra talem consuetudinem iungerentur, non essent veri coniugati: et conuersi disiungendi essent: quia tales sunt inhabiles personae per talem legem, vel consuetudinem.

4. conclusio.³⁵ Infideles coniuncti, in gradibus prohibitis iure Diuino veteri, si ad fidem conuertantur, nullo modo sunt separandi.

³¹ *In margine:* Concordia dictorum in Soto, ne fiat argumentum ad hominem.

³² *In margine:* Casus.

³³ *In margine:* 3. Conclusio.

³⁴ *In margine:* De his quae foris sunt quid ad nos. Extra Ecclesiam non est salus.

³⁵ *In margine:* 4. Conclusio.

Por tanto, dado que ya se había multiplicado el género humano, si esto fuese tan indecente, los hermanos no debían ser unidos. Sin embargo, la sentencia contraria (es decir, que está prohibido por el derecho natural) tiene su probabilidad.

Para la confirmación de la conclusión se debe notar que en el reino de Francia un príncipe se enamoró perdidamente de su hermana y la tuvo como concubina, y pidió la dispensa, la cual obtuvo, y se casó públicamente. Después, esto llegó a los oídos del rey que increpaba para que desistiese de tal matrimonio. Y mandó algunos nuncios a Roma, con el Sumo Pontífice, para ver por qué se había concedido aquello. Y aquel negó de haberlo concedido. Apareció un escrito y, dado que no quiso desistir, se inició una guerra en la cual murió.

Tercera conclusión. Los infieles unidos en los grados de consanguinidad prohibidos por el derecho positivo humano, si se unieron según su propia costumbre, de ninguna manera deben ser separados, al convivir. Esta conclusión es clara y está expresamente determinada (*c. Gaudemus, Extra, De divortijs; et c. De infidelibus, c. De consanguinitate et affinitate*).²⁴ La razón es aquella que asigna allí mismo el Sumo Pontífice, es decir, que los infieles no están vinculados a las leyes de la Iglesia ni a los decretos de los Pontífices. Luego se sigue que aquellos que están unidos en tales grados prohibidos por la Iglesia, no deben ser separados, dado que el bautizo no quita los matrimonios, sino la culpa. En efecto, los decretos de la Iglesia obligan solamente a aquellos que pertenecen al gremio y al régimen de la Iglesia. Ahora bien, tales son solamente los fieles que, al recibir el bautizo, han ingresado en la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. Por tanto, no están obligados los infieles que no recibieron la fe. Dije en la conclusión: Con tal que entre tales infieles haya tal costumbre o tal ley. En efecto, aunque es así que los grados prohibidos por la Iglesia no obligan a los infieles, ya que no recibieron la fe y no están vinculados a las leyes de la Iglesia, sin embargo, podrían estar obligados a la observancia de los mismos grados no a causa de un decreto o de una ley de la Iglesia, sino a causa de su propia ley o de su propia costumbre. Y el matrimonio contraído en contra de tal ley o costumbre no tendría valor. Que si se convirtiesen a la fe, deberían ser separados. Por ejemplo. Si existiese alguna nación de infieles vinculados por una ley humana, a los cuales fuese prohibido que se uniese en matrimonio los consanguíneos hasta el quinto grado, sin duda, si unos se uniesen en contra de tal ley, no serían verdaderos cónyuges. Del mismo modo, si no hubiese una ley acerca de tal prohibición, sino que hubiese una costumbre aprobada por todos, mediante la cual se condenan los matrimonios entre el quinto grado, aquellos que se uniesen en contra de tal costumbre no serían verdaderos cónyuges y, una vez convertidos, deberían ser separados. En efecto, aquellos son personas inhábiles a causa de tal ley o de tal costumbre.

Cuarta conclusión. Los infieles unidos en los grados prohibidos por el derecho divino antiguo, si se convierten a la fe, de ninguna manera deben ser separados.

²⁴ X. 4.19.8; X. 4.14.4.

Haec conclusio sola est, quae difficultatem habet propter auctoritatem virorum grauissimorum, qui contrarium affirmant. Est contra Paludanum,³⁶ Ricardum, Bonauenturam, Florentinum, Syluestrum, Maiorem et sanctum Thomam in 4. At quia solutio istius difficultatis pendet ex alia, quaeritur, an graduum prohibitio facta Leuitico 18. nunc obliget: etsi tunc ante aduentum Christi obligabat etiam infideles sicut Iudeos. Item, vtrum tales gradus ibi positi sint de iure naturae omnes, vtrum sint caeremonialia, et iudicialia illa, quae ibi posita sunt. A secundo ergo exordiamur, et quaeritur.

³⁶ *In margine*: Contra Paludanum, d. 39, Ricardum; Bonauenturam; Florentinum; Syluestrum; S. Thomas, d. 39. art. 3. ad 3.

ARTÍCULO 22

Esta conclusión es la única que tiene dificultad a causa de la autoridad de varones eminentes quienes afirman lo contrario. Ésta va en contra del Paludano, de Ricardo de Mediavilla, de San Buenaventura, de San Antonino de Florencia, de a Suma Silvestrina, de Juan Maior y de Santo Tomás (*in 4*). Ahora bien, dado que la solución de esta dificultad depende de otra, se cuestiona si la prohibición hecha en el Levítico 18, obliga ahora, aunque entonces antes de la llegada de Cristo obligaba a los infieles, así como a los judíos. Asimismo, se cuestiona si acaso tales grados puestos allí son todos de derecho natural y se cuestiona si son ceremoniales y judiciales aquellos preceptos que están puestos allí. Por tanto, empecemos de lo segundo y cuestionamos.

ARTICVLVS XXIII
An lex vetus obligabat Gentiles sicut et Hebraeos

Primo. Vtrum lex vetus data populo Iudeorum obligabat tam Iudaeos, quam caeteros infideles Gentiles, quantum ad omnia quae in lege posita erant.

Pro solutione notandum,¹ legem, esse quandam mensuram, seu regulam humanorum actuum, secundum quam quis praeceptis inducitur ad agendum, et in prohibitionibus retrahitur.² Dicitur enim lex a ligando: quia obligat ad agendum. Ex hoc sequitur aliud, quod de ratione legis est promulgatio, vel manifestatio ipsius. Nam si per legem dirigi debet homo in suis actibus, in ordine ad suum finem, necesse est legem sibi manifestari: alioqui nullo modo posset dirigi, vel regulari lege. Qui enim non cognoscit regulam, nequaquam poterit aliquid regulare regula. Vnde dicitur in decretis d. 4. quod leges instituuntur cum promulgantur: ac si diceret, quod frustra lex instituitur, nisi promulgetur: quia vsque ad promulgationem nullum obligat. Regula enim imponitur (vt bene Doctor Subtilis) per hoc, quod applicatur his quae regulantur, et mensurantur, quare ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat (quod est proprium legis) oportet applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent, quae applicatio fit per hoc, quod venit in notitiam eorum quibus promulgatur. Nullus quidem sanae mentis est, qui dicat aliquem obligari ad culpam a lege, quam nullo modo audiuit, neque ei est proposita vt regula. His notatis, sit 1. conclusio.

Prima conclusio.³ Omnia moralia, seu naturalia, quae expressa erant in lege veteri, obligabant ad sui obseruantiam non solum Iudaeos, sed etiam omnes alias gentes. Probat.⁴ Quae naturalia sunt (quia eadem apud omnes) aequaliter omnes obligant, vel nullum obligant cum non sit potior ratio de vno, quam de alio: sed huiusmodi moralia expressa in lege, vt est. Non occides. Non furtum facies, Non facies tibi Deos alienos, et similia, Hebraeos obligabant, ergo et Gentiles.

Secundo.⁵ Quilibet homo, siue Iudaeus, siue Gentilis tenetur non furari, non moechari, non falsum testimonium dicere, et tenetur omnia alia moralia naturalia praecepta obseruare: ergo omnes obligant talia praecepta. Probat: quia quilibet tenetur illa obseruare, quae ratio iudicat obseruanda: sed ratio recta in omnibus, illa iudicat obseruanda, ergo omnes illa tenentur obseruare.

¹ *In margine:* Considerandum.

² *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. 1. et 4.; In 4. d. 3. art. 5. quaestiuncula 3.

³ *In margine:* 1. Conclusio.

⁴ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 98. art. 5. et q. 85. art. 4.

⁵ *In margine:* Ratio 2.

ARTÍCULO 23

Si la ley antigua obligaba a lo gentiles así como a los hebreos ¹

En primer lugar, si acaso la ley antigua dada al pueblo de los judíos obligaba tanto a los judíos como a los demás infieles gentiles, en cuanto a todas aquellas cosas que estaban puestas en la ley.

Para la solución se debe notar que la ley es una medida o regla de los actos humanos, según la cual alguien está inducido por los preceptos a actuar y está alejado por las prohibiciones.² En efecto, la palabra ley deriva de *ligando*, ya que obliga a actuar. A partir de allí se sigue otra cosa, que la razón de la ley es la promulgación o manifestación de la misma. En efecto, si el hombre debe ser dirigido por la ley en sus actos en orden a su finalidad, es necesario que la ley le sea manifestada. De lo contrario, de ninguna manera podría ser dirigido o regulado por la ley. En efecto, aquel que no conoce la regla, de ninguna manera podrá regular algo mediante la regla. A partir de allí, en los decretos (*d. 4*) se dice que las leyes son instituidas cuando son promulgadas, como si se dijese que en vano se instituye una ley, si no se promulga. En efecto, no obliga a nadie hasta la promulgación. En efecto (como bien dice el Doctor Sutil) una regla se impone por el hecho de que se aplica a lo que se regula y se mide. Por tanto, para que una ley obtenga la fuerza de obligar (y esto es propio de la ley) es necesario que sea aplicada a los hombres que deben ser regulados según aquella. Y tal aplicación se hace por el hecho de que la ley llegó al conocimiento de aquellos para los cuales se promulga. Por cierto, no hay nadie de mente sana, quien diga que alguien está obligado bajo culpa por una ley que de ninguna manera oyó, y que no le ha sido propuesta como regla. Notadas estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. Todas las cosas morales (o naturales) que estaban expresadas en la ley antigua, obligaban a su observancia no solamente a los judíos, sino también a todos los otros pueblos. Se prueba.³ Aquellas cosas que son naturales (ya que son las mismas en todos) obligan igualmente a todos, o bien no obligan a nadie, dado que no hay una razón más importante para un caso que para el otro. Ahora bien, tales cosas morales expresadas en la ley como son: No matarás. No robarás. No te harás dioses falsos; y cosas similares, obligan a los hebreos. Por tanto, también a los gentiles.

Segundo. Cada ser humano, judío o gentil, está obligado a no robar, a no cometer adulterio, a no decir falso testimonio; y está obligado a observar todos los demás preceptos morales naturales. Por tanto, tales preceptos obligan a todos. Se prueba. En efecto, cualquiera tiene la obligación de observar aquellas cosas que la razón juzga que deben ser observadas. Ahora bien, en todos, la recta razón juzga que aquellas cosas deben ser observadas. Por tanto, todos están obligados a observar aquellas cosas.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. art. 1. et 4; In 4. d. 3. art. 5. quaestiuncula 3.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 98. art. 5.

Quod ratio recta illa iudicet obseruanda, patet, quia per se nota sunt in malicia, quae prohibentur.

Tertio.⁶ Si talia praecepta moralia, seu naturalia non teneretur obseruare alius quam Iudaeus, sequeretur quod infideles fornicando, vel furtum committendo, non peccarent, sed infideles Gentiles fornicando, et furando peccant, ergo tenentur seruare talia praecepta.

2. conclusio.⁷ Gentiles, licet obligentur ad obseruantiam praeceptorum moralium, quae sunt in lege veteri, non tamen obligantur, quia ibi in lege expressa sunt, sed quia de lege naturae. Probat.⁸ Quia ad hoc quod lex obliget aliquem, requiritur quod ei sit proposita, vt per ipsam dirigatur in suis operationibus: sed lex vetus non fuit proposita Gentilibus, sed solum Iudaeis, vt statim dicemus: ergo si in aliquo Gentiles obligat, non erat quia expressum est in lege veteri.

Secundo.⁹ Ante legem latam, omnes Gentiles tenebantur omnia moralia praecepta, quae expressa sunt in lege obseruare: sequitur ergo, quod data lege, non obligantur ad illa, quae expressa sunt in lege, alioqui lege non stante, non obligarentur, quod est falsum, cum omni tempore, etiam in lege naturae, vbi nulla erat lex scripta, obligabantur omnes Gentiles, ad obseruantiam illorum naturalium praeceptorum.

3. conclusio.¹⁰ Praecepta caeremonialia, et iudicialia, quae posita sunt in veteri lege, nullo modo obligabant infideles Gentiles: nam ad hoc quod lex obliget (vt in principio diximus) requiritur promulgatio, et quod dirigatur ad ipsum, cui promulgatur: sed lex vetus non fuit Gentilibus promulgata, sed solum Iudaeis, et dato fuerit promulgata, non fuit directa ad eos, sed solum ad Hebraeos, vt constat ex tota lege, quae loquitur semper cum populo illo Israelitico electo a Deo, quando dicitur. Audi Israel, et his similia. Non enim sufficit, quod quis sciat aliquam legem latam esse ab aliquo, nisi etiam sciuerit, quod ad ipsum fuerit directa, volens eum astringere, et legare, sicut si viginti hominibus existentibus in ciuitate, princeps segregaret decem ex eis, quibus aliqua particularia mandata daret, alij decem (etiam eis constasset de lege) non tenerentur obseruare, quia praeter notitiam legis requiritur quod legislator voluerit obligare illa lege. At vero Deus legem condens veterem, per caeremonialia, et iudicialia, nullum alium populum nisi Hebraeorum voluit religare: ergo ille tenebatur, et non Gentilis.

⁶ *In margine:* Ratio 3.

⁷ *In margine:* 2. Conclusio; S. Thomas, 1. 2. q. 94. art. 5.

⁸ *In margine:* Ratio 1.

⁹ *In margine:* Ratio 2.

¹⁰ *In margine:* 3. Conclusio; S. Thomas, ubi supra et in 3. d. 25 q. 2. art. 2. q. 2. art. 2. q. 2; Abulensis, Exodus 30. q. 15; S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. 4.

Que la recta razón juzga que aquellas cosas deben ser observadas, consta. En efecto, aquellas cosas que están prohibidas son evidentes por sí mismas en su maldad.

Tercero. Si algún otro que no sea judío no fuese obligado a observar tales preceptos morales (o naturales), se seguiría que los infieles, fornicando o robando, no pecarían. Ahora bien, los infieles gentiles, fornicando y robando, pecan. Por tanto, están obligados a observar tales preceptos.

Segunda conclusión. Aunque los gentiles estén obligados a la observancia de los preceptos morales que se encuentran en la ley antigua, no están obligados por el hecho de que tales preceptos están expresados allí en la ley antigua, sino porque son de la ley natural. Se prueba. En efecto, para que la ley obligue a alguien, se requiere que le sea propuesta, para que por medio de ella sea dirigido en sus operaciones. Ahora bien, la ley antigua no fue propuesta a los gentiles, sino solamente a los judíos, como diremos en seguida. Por tanto, si en algo obliga a los gentiles, no era por estar expresado en la ley antigua.

Segundo. Antes de la promulgación de la ley antigua, los gentiles tenían la obligación de observar todos los preceptos morales que están expresados en la ley. Luego se sigue que, dada la ley, no están obligados a aquellas cosas que están expresadas en la ley; por otra parte, no estando la ley, no estarían obligados. Y esto es falso. En efecto, en todo tiempo, inclusive en el tiempo de la ley natural en el cual no había ninguna ley escrita, todos los gentiles estaban obligados a la observancia de aquellos preceptos naturales.

Tercera conclusión.⁴ Los preceptos ceremoniales y judiciales que están puestos en la ley antigua, de ninguna manera obligaban a los infieles gentiles. En efecto, para que la ley obligue (como dijimos en el principio) se requiere la promulgación y se requiere que sea dirigida a aquel mismo para el cual está promulgada. Ahora bien, la ley antigua no fue promulgada para los gentiles, sino solamente para los judíos. Y, aunque hubiese sido promulgada, no fue dirigida a ellos, sino solamente a los hebreos, como consta en toda la ley que habla siempre con aquel pueblo de Israel elegido por Dios, cuando se dice: Escucha, oh Israel. (Y palabras similares a estas). En efecto, no es suficiente que uno sepa que alguna ley está promulgada de parte de alguien, si no supo también que fue dirigida a él mismo, queriendo vincularlo y ligarlo; como si entre veinte varones que existen en la ciudad, el Príncipe separase a diez de ellos para darles algunos mandatos particulares, los otros diez (aunque les constase de la ley) no tendrían la obligación de observarla, ya que, además del conocimiento de la ley, se requiere que el legislador haya querido obligar mediante aquella ley. Ahora bien, dando la ley antigua, mediante los preceptos ceremoniales y judiciales Dios no quiso vincular a ningún otro pueblo más que al pueblo de los hebreos. Por tanto, estaba obligado éste y no el pueblo gentil.

⁴ Tomás de Aquino, *ubi supra*, et in 3. d. 25, q. 2. art. 2. q. 2. art. 2. q. 2; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Éxodo 30. q. 15; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. art. 4.

Secundo.¹¹ Si Gentiles, tenerentur ad obseruantiam caeremonialium, et iudicialium, quae posita sunt in lege: sequetur, quod sine talium obseruantia non possent saluari: sed hoc est falsum, multi enim Gentilium salui facti sunt tempore legis veteris sine obseruatione aliquorum caeremonialium, seu iudicialium in lege positorum: vt ex Dionysio nono ca. Caelestis Hierarchiae patet, dicente, multos Gentilium redactos esse in Deum per Angelos. Et patet de Platone, et Aristotele, et alijs, de quibus probabile putat Abulensis in Paradoxa 5. cap. 132. et Olchot¹² tertio sententiarum q. 1. ad quintum. Et si obligarentur ad obseruantiam, nullus saluaretur, nisi obseruaret legem, sicut nullus Hebraeorum saluaretur, qui legem, quantum ad caeremonialia, et iudicialia non obseruaret.

Tertio.¹³ Argumentor ratione S. Thomae. Quia populo Iudaeorum peculiariter data est lex, vt quandam praerogatiuam sanctitatis obtineret propter reuerentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat: sed quaecumque statuuntur ad specialem sanctificationem non obligant nisi solum illos, sicut ad quaedam obligantur clerici qui mancipantur Diuino seruicio, ad quae laici non sunt astricti, similiter et religiosi. Ergo ad aliqua tenebatur populus Dei electus Israeliticus, ad quae non Gentilium, et non ad naturalia, seu moralia praecepta: quia ad haec etiam Gentilis populus obligabatur, ergo ad caeremonialia, et iudicialia. Sic S. Thomas, et Abulensis.¹⁴

Aduertenda est valde ista conclusio, ex qua videtur dependere solutio principalis quaestionis. Si enim illa quae in Leuitico posita sunt, caeremonialia sunt, vel iudicialia, et non moralia, non astringebant Gentiles, sed solum populum illum Dei, electum specialiter ad hoc.

¹¹ *In margine:* Ratio 2; Erasmus, lib. 18. epistolarum; Cicero, in Tusculanis; Dionysius.

¹² *In margine:* Olchot; Abulensis.

¹³ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 98. art. 5.

¹⁴ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 100; Abulensis, 1. Regum 8. q. 149. et 176.

Segundo.⁵ Si los gentiles estuviesen obligados a la observancia de los preceptos ceremoniales y judiciales que están puestos en la ley, se seguiría que no podrían salvarse sin la observancia de ellos. Ahora bien, esto es falso. En efecto, muchos de los gentiles han llegado salvarse en el tiempo de la ley antigua sin la observancia de algunos preceptos ceremoniales o judiciales puestos en la ley, como consta en Dionisio (*c. 9, Caelestis hierarchiae*), quien dice que muchos de los gentiles fueron llevados a Dios por los Ángeles. Esto consta en el caso de Platón, de Aristóteles y de otros, que el Abulense (*Paradoxa 5. c. 132*) y Olchot (*III Sententiarum, q. 1. ad 5*) consideran como algo probable. Y, si fuesen obligados a la observancia, nadie se salvaría a menos que observase la ley, así como no se salvaría ningún hebreo que no observase la ley en cuanto a los preceptos ceremoniales y judiciales.

Tercero.⁶ Como argumento presento una razón de Santo Tomás. En efecto, la ley se dio en particular al pueblo de los judíos, para que lograra una cierta prerrogativa de santidad a causa de la reverencia hacia Cristo, quien habría de nacer de aquel pueblo. Ahora bien, todas las cosas que están establecidas para una especial santificación, no obligan sino a ellos; así como a algunas cosas están obligados los clérigos que se entregan al servicio divino, a las cuales los laicos no están obligados (ni los religiosos). Por tanto, a algunas cosas estaba obligado el pueblo israelítico, elegido por Dios, a las cuales no estaban obligados los pueblos de los gentiles. Pues, no a los preceptos naturales (o morales), ya que a estos también el pueblo gentil estaba obligado. Por tanto, a los preceptos ceremoniales y judiciales. Así dice Santo Tomás y el Abulense.⁷

Se debe tomar muy en cuenta esta conclusión, de la cual parece que dependa la solución principal de la cuestión. En efecto, si aquellas cosas que están puestas en el Levítico son ceremoniales o judiciales y no morales, no vinculaban a los gentiles, sino solamente a aquel pueblo de Dios, elegido especialmente para ello.

⁵ Erasmo, lib. 18. epistolarum; Cicerón, In tusculanis; Dionisio.

⁶ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 98, art. 5.

⁷ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 100; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum 8. q. 149 et 176.

ARTICVLVS XXVIII
An modo lex illa Leuitici 18. obliget

Sequitur tractemus de dubio alio, quod attinet ad legalium periodum, et finem, et quaeritur, vtrum modo lex illa vetus obliget. Respondetur per conclusiones.

Prima conclusio.¹ Lex vetus per mortem Christi, sic cessauit, vt non solum non obligat ad sui obseruantiam, sed obseruantes eam, quantum ad caeremonialia, vel iudicialia, credentes, quod vim habeant, peccant mortaliter.² Probat³ auctoritate Pauli dicentis. Dicendo nouum testamentum veterauit prius, quod autem antiquatur, et senescit, prope interitum est. Et ratio est.⁴ Omnia caeremonialia, et iudicialia (vt egregie probat B. Thomas) figura erant Christi venturi, iuxta Paulum dicentem.⁵ Omnia in figura contingebant illis. Venienteque figurato omnis figura cessat: cum ergo in morte Christi, omnia iam figurata fuerint adimpleta, iuxta illud, Consummatum est, ergo omnia quae figuratiua erant, cessauerunt, et nullam vim habent, vt ait Paulus. Translato sacerdotio, necesse est et legis translatio fiat. In quo Glossator c. Gaudemus, de diuortijs, errauit.

Secundo.⁶ Tunc lex dicitur cessare, quando reuocatur a legislatore, et adimpletum est tempus, vsque quo lex extendebatur: sed per mortem suam Christus redemptor noster, legem veterem reuocauit, et nouam statuit: ergo sequitur quod tunc cessauit, et in passione, tempus adimpletum est.

Secunda pars probatur,⁷ quod peccent obseruantes caeremonialia, vel iudicialia, putantes modo licere obseruare. Paulus ad Galatas.⁸ Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest: sed nihil excludit fructum Christi, nisi peccatum mortale: ergo obseruantes peccant mortaliter.

Secundo.⁹ Qui modo simul cum baptismo abstineret a cibus prohibitis in lege, peccaret mortaliter, vt notum est, et non ob aliud, nisi quia legem veterem obseruat simul cum Euangelio: ergo nullo modo licet obseruare. Dixi tamen, si talis obseruet, quia credit legem veterem currere cum Euangelio sacro: quia si aliquam in lege posita iudicialia obseruet, non quia in lege veteri fuerint praecepta, sed quia modo per leges humanas constituta, non peccaret: quia talia non obseruat, quia fuerunt lege veteri prohibita, sed quia modo sunt de lege humana:

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* Ratio 1; S. Thomas, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.; Theologiae, d. 3.

³ *In margine:* Ad Hebraeos 8.

⁴ *In margine:* Ratio 1; 1. 2. q. 104. art. 2.

⁵ *In margine:* 1. Cor. 10. Ioannes 20. Ad Hebraeos 7; Scotus, in 4. d. 2. q. 4.

⁶ *In margine:* Ratio 2.

⁷ *In margine:* 1. Ratio 2. partis.

⁸ *In margine:* Ad Galatas 5; Ratio 1.

⁹ *In margine:* Ratio 2.

ARTÍCULO 24

Si ahora obliga aquella ley del Levítico 18 ¹

Hay que tratar de otra duda, que se refiere al periodo y al final de los preceptos legales. Y se cuestiona si acaso aquella ley antigua obliga ahora. Se responde mediante algunas conclusiones.

Primera conclusión. Con la muerte de Cristo la ley antigua cesó de tal manera que no solamente no obliga a su observancia, sino que aquellos que la observan, en cuanto a los preceptos ceremoniales o judiciales, afirmando que tienen valor, pecan mortalmente.² Se prueba a partir de la autoridad de San Pablo,³ quien dice: Al decir nueva alianza, declaró anticuada la primera; y lo anticuado y viejo está a punto de cesar. Y esta es la razón:⁴ Todos estos preceptos ceremoniales y judiciales (como egregiamente prueba Santo Tomás) eran figura del Cristo que iba a venir, según lo que dice Pablo: Para aquellos, todo ocurría en figuras. Y, llegando el figurado, cesa toda figura, dado que con la muerte de Cristo todas las cosas figuradas han sido cumplidas, según aquellas palabras: Todo ha sido cumplido. Por tanto, cesaron todas las cosas que eran figurativas y no tienen fuerza alguna, como dice Pablo: Cambiado el sacerdocio, es necesario que se haga también el cambio de la ley.⁵ Y en esto se equivocó el glosador (*c. Gaudemus, De divortijs*).⁶

Segundo. Se dice que una ley cesa cuando está revocada por el legislador y se cumplió el tiempo hasta el cual la ley se extendía. Ahora bien, mediante su muerte, Cristo nuestro redentor, revocó la ley antigua y decretó la nueva. Luego se sigue que en aquel momento cesó y, con su pasión, se cumplió el tiempo.

Se prueba la segunda parte: Que pecan aquellos que observan los preceptos ceremoniales o judiciales, afirmando que ahora es lícito observarlos. Pablo dice a los gálatas:⁷ Si os circuncidáis, de nada os sirve Cristo. Ahora bien, nada excluye el fruto de Cristo, sino el pecado mortal. Luego pecan mortalmente aquellos que observan aquellos preceptos.

Segundo. Aquel que ahora, una vez bautizado, se abstuviese de los alimentos prohibidos en la ley, pecaría mortalmente, como se sabe, y no por otra cosa sino porque observa la ley antigua junto con el Evangelio. Por tanto, de ninguna manera es lícito observarla. Sin embargo, dije: Si aquél la observa porque cree que la ley antigua continúa con el Sagrado Evangelio. En efecto, si él observa algunos preceptos judiciales puestos en la ley, no porque habían sido mandados en la ley antigua, sino porque han sido establecidos ahora por las leyes humanas, no pecaría, dado que él no observa tales preceptos porque fueron prohibidos por la ley antigua, sino porque ahora pertenecen a la ley humana.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.

³ Ad Hebraeos 8.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 104. art. 2.

⁵ 1 Cor 10; Ioannes 20, Ad Hebraeos 7; Escoto Duns, Juan, In 4. d. 2. q. 4.

⁶ X. 4.19.8.

⁷ Ad Galatas 5.

similiter si quis casu aliquo abstineret a quibusdam cibis prohibitis in lege veteri, non eo quod fuerint ibi prohibiti, sed quia non vult modo comedere, nullum peccatum committeret.

2. conclusio.¹⁰ Moralia, seu naturalia, quae fuerunt expressa in lege veteri, et iudicialia quaedam, quae modo lege humana constituta sunt, et alia caeremonialia, si quae sunt in Ecclesia, quae olim fuerunt in lege veteri, etsi modo obligent, non tamen quia in lege veteri fuerunt constituta, sed quia alia lege fuerunt stabilita. Patet. Si verum est, legem veterem cessasse quantum ad obligationem,¹¹ sequitur nullum praeceptum in lege expressum modo obligare, quia ibi fuerit expressum: sed constat, multa iudicialia, quae fuerunt in lege veteri modo obseruari, et habere vim obligandi: ergo hoc non habent a lege veteri, sed a noua lege humana. Manifestum est¹² enim de moralibus praeceptis decalogi, quae modo obligant, sed non quia expressa fuerunt in lege, sed quia naturali lege sunt constituta: et idem de caeremonialibus, si aliquod est in Ecclesia Dei, nullam vim, seu obligationem habet, quia fuit in lege veteri institutum, sed quia per legem Ecclesiae de nouo fuerit constitutum.

3. conclusio.¹³ Non solum illa quae in lege veteri erant posita, modo non obligant, quia ibi fuerunt expressa, sed neque ipsa modo lex dici potest. Patet ex Paulo,¹⁴ quia translato sacerdotio, necesse est legis translatio fiat, si ergo lex translata est, iam non est lex.

Et aperte probatur.¹⁵ Lex dicitur a ligando, quia obligat, et ligat ad sui obseruantiam: sed (vt diximus) nullo modo iam lex vetus obligat, ergo non dicitur lex.

Secundo.¹⁶ Ideo dicitur lex, quia est tamquam regula quaedam proposita, per quam homo suas debeat operationes dirigere: sed lex vetus nobis non est ad hoc proposita, cum secundum illam non debeamus viuere, sed secundum legem Euangelicam: ergo proprie loquendo modo neque lex dici debet, si ergo dici lex non debet, contra operantes, non redarguendi. Quare infideles contrahentes, contra mandatum legis veteris, vere contrahunt: quia non tenetur illa lege, neque vim obligandi habent illa ibi expressa, nisi ex alia lege trahant obligationem, et vim.

¹⁰ *In margine:* 2. Conclusio.

¹¹ *In margine:* Ratio.

¹² *In margine:* Soto, De iustitia et iure, lib. 2. q. 5. art. 4.

¹³ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* Ad Hebraeos 7.

¹⁵ *In margine:* Viruesius, in matrimonio regis Angliae; Ratio 1.

¹⁶ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 90. art. 1.

Del mismo modo, si alguien en alguna circunstancia no comiese algunos alimentos prohibidos en la ley antigua, no por el hecho de que fueron allí prohibidos, sino porque no quiere ahora comerlos, no cometería pecado alguno.

Segunda conclusión. Los preceptos morales (o naturales) que fueron constituidos en la ley antigua, y algunos judiciales que ahora están constituidos por alguna ley humana (y otros ceremoniales), si hay algunos en la Iglesia que en algún tiempo se encontraron en la ley antigua, aunque ahora obliguen, no obligan porque fueron constituidos en la ley antigua, sino porque fueron constituidos por alguna otra ley. Consta. Si es verdad que la ley antigua cesó en cuanto a la obligación, se sigue que ningún precepto expresado en la ley antigua obliga ahora por haber sido expresado allí. Ahora bien, consta que muchos preceptos judiciales que existieron en la ley antigua, son observados ahora y tienen la fuerza de obligar. Por tanto, esto no lo tienen por la ley antigua, sino por una nueva ley humana. En efecto, es evidente acerca de los preceptos morales del decálogo que obligan ahora,⁸ sin embargo, no porque fueron expresados en la ley, sino porque están constituidos por la ley natural. Y lo mismo acerca de los preceptos ceremoniales. Si se encuentra alguno en la Iglesia de Dios, no tiene ninguna fuerza (u obligación) porque fue instituido en la ley antigua, sino porque fue constituido de nuevo por la ley de la Iglesia.

Tercera conclusión. No solamente aquellas cosas que estaban puestas en la ley antigua no obligan ahora porque fueron expresadas allí, sino que ahora ni siquiera pueden ser llamadas ley. Consta a partir de San Pablo.⁹ En efecto, cambiado el sacerdocio, es necesario que se haga el cambio de la ley. Por tanto, si la ley está cambiada, ya no es ley.

Y se prueba claramente.¹⁰ Se dice ley de *ligando*. En efecto, ella obliga y vincula para su observancia. Ahora bien (como hemos dicho) de ninguna manera la ley antigua vincula ahora. Luego no se le llama ley.

Segundo.¹¹ Por esto se dice ley, porque es como una regla propuesta, mediante la cual el hombre debe dirigir sus operaciones. Ahora bien, la ley antigua no está propuesta a nosotros para ello, dado que no debemos vivir según ella, sino según la ley evangélica. Por tanto, ahora, hablando propiamente, ni siquiera debe ser llamada ley. Ahora bien, si no debe ser llamada ley, no se deben redargüir aquellos que obran en contra de ella. Consecuentemente, los infieles que contraen matrimonio en contra del mandato de la ley antigua, contraen verdaderamente. En efecto, no están obligados por aquella ley y aquellas cosas allí expresadas no tienen la fuerza de obligar, a menos que adquieran la obligación (y la fuerza) a partir de alguna otra ley.

⁸ Soto, Miguel de, *De iustitia et iure*, lib. 2. q. 5. art. 4.

⁹ *Ad Hebraeos* 7.

¹⁰ Virvesio, *In matrimonio regis Angliae*.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 90. art. 1.

ARTICVLVS XXV

An gradus prohibiti in Leuitico sunt de iure naturae

Consequens est tractare an gradus prohibiti in Leuitico sint de iure naturae, vel sint quid caeremoniale aut iudiciale. Nam (vt supra diximus) si morale, vel naturale, omnes obligat, tam Hebraeos, quam Gentiles: et contra prohibitionem contrahentes, non contrahunt. Si autem illa prohibitio graduum caeremoniale, aut iudiciale est, non obligabat infidelem. Vnde nullo modo infideles, coniuncti talibus gradibus essent separandi.

Pro debita quaestionis intelligentia ponuntur verba textus.¹

Loquutus est dominus ad Moysen dicens. Loquere filiis Israel et dices ad eos. Ego dominus Deus vester, iuxta consuetudinem terrae Aegypti, in qua habitastis non facietis. Et iuxta morem regionis Chanaam, ad quam ego introducturus sum vos, non agetis. Neque in legitimis eorum ambulabitis, facietis iudicia mea, praecepta mea seruabitis, ambulabitis in eis. Ego dominus Deus vester. Custodite leges meas, atque iudicia, quae faciens homo viuet in eis. Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat: vt reuelet turpitudinem eius. Ego dominus. Turpitudinem patris tui, turpitudinem matris tuae non discooperies. Turpitude patris tui est. Turpitudinem sororis tuae ex patre, siue ex matre, quae domi, vel foris genita est, non reuelabis. Turpitudinem filiae filij tui, vel neptis ex filia non reualabis, quia turpitude tua est. Turpitudinem filiae vxoris patris tui, quam peperit patri tuo, est soror tua, non reuelabis. Turpitudinem sororis patris sui non discooperies: quia caro est patris tui. Turpitudinem sororis matris tuae non reuelabis: eo quod caro sit matris tuae. Turpitudinem fratris patris tui non reuelabis, nec accedes ad vxorem eius, quae tibi affinitate coniungitur. Turpitudinem nurus tuae non reuelabis: quia vxor filij tui est, nec discooperies ignominiam eius. Et vxorem fratris sui nullus accipiat. Turpitudinem vxoris fratris tui non reuelabis: quia turpitude fratris tui est. Turpitudinem vxoris tuae, filiae eius non reuelabis. Filiam filij eius filiam filiae illius non sumes, vt reueles ignominiam eius: quia caro illius sunt. Talis coitus incestus est. Sororem vxoris tuae in pellicatum illius non accipies, nec reuelabis turpitudinem eius adhuc ea viuentem. Ad mulierem quae patitur menstrua non accedes, nec reuelabis foeditatem eius. Cum vxore proximi tui non coibis, nec seminis commixtione maculaberis.

¹ *In margine*: Litera Leuitici 18.

ARTÍCULO 25

Si los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural ¹

Es conveniente que investiguemos si acaso los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural, o son algo ceremonial o judicial. En efecto, (como dijimos antes) si son algo moral (o natural) obligan a todos (a hebreos así como a gentiles) y aquellos que contraen en contra de la prohibición, no contraen. Sin embargo, si aquella prohibición de los grados es algo ceremonial o judicial, no obligaba a un infiel. Por tanto, los infieles unidos en tales grados, de ninguna manera deberían ser separados.

Para la debida comprensión de la cuestión, se ponen aquí las palabras del texto.²

Habló el Señor a Moisés diciendo. Habla tú a los hijos de Israel y dirás. Yo soy el Señor vuestro Dios. No obraréis según la costumbre de la tierra de Egipto en la cual habitáis. Tampoco obraréis conforme a las costumbres de la tierra de Canaán a la cual os voy a llevar. Tampoco os conduciréis de acuerdo a sus prácticas. Practicaréis mis disposiciones, observaréis mis preceptos, os comportéis de acuerdo a ellos. Yo soy el Señor vuestro Dios. Observad mis leyes y mis juicios. El hombre que hace estas cosas encontrará en ellas la vida. Ningún hombre acceda a una consanguínea cercana para descubrirle sus vergüenzas. Yo, el Señor. No descubrirás las vergüenzas de tu padre y de tu madre. Son las vergüenzas de tu padre. Tampoco descubrirás las vergüenzas de tu hermana, sea de padre, sea de madre, que nació en casa o fuera de casa. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la hija de tu hijo o de la nieta por parte de tu hija. En efecto, son tu propia desnudez. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la hija de la mujer de tu padre, que ésta le ha generado a tu padre, y es hermana tuya. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la hermana de tu padre, porque ella es carne de tu padre. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la hermana de tu madre, porque ella es carne de tu madre. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la hermana de tu padre, ni accederás a su mujer, la cual está unida contigo por afinidad. Tampoco descubrirás las vergüenzas de tu nuera, porque es la mujer de tu hijo, ni descubrirás sus vergüenzas. Tampoco descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu hermano. En efecto, son las vergüenzas de tu hermano. Tampoco descubrirás las vergüenzas de tu mujer y de su hija. Tampoco tomarás a la hija de su hijo y a la hija de su hija, para descubrir sus vergüenzas. En efecto, son carne de ella y tal coito es un incesto. No tomarás a la hermana de tu mujer como rival de ésta. Tampoco descubrirás sus vergüenzas, mientras ésta aún viva. No accederás a una mujer que padece el menstruó. Tampoco revelarás su impuridad. No accederás a la mujer de tu próximo y no te mancharás mezclando tu semen con ella.

¹ Véase índice onomástico.

² Leviticus 18.

Haec in littera illius capituli, quam oportet diligenter intueri, et singula seorsum considerare, et aduertere.

Et primo oportet notare ex doctissimo in lege Paulo Burgensi in suo scrutinio scripturarum.² Dupliciter (ait) cognosci potest, vtrum aliquod praeceptum legis Mosaycae sit morale, an non. Primo. Quicquid praeceptorum recte deducitur ex primis principijs iuris naturalis, id morale praeceptum est, et ad ius naturale pertinens. Verum non sufficit (ait ipse) vt multis, et ambagiosis consequutionibus ita deducatur: nam sic omnia praecepta, siue iudicialia, siue caeremonialia essent moralia: quia Moyses in his praeciendis ratione quadam naturali vsus est: nec quicquam alienum a dictamine rationis instituit: tamen non omnia talia sunt praecepta moralia, si morale accipiatur, vt distinguitur contra caeremoniale, et iudiciale.

Secundo modo potest cognosci aliquid esse de iure naturae, seu morale. Nempe si ante legislationem indifferens erat, an sic, vel aliter fieri debuisset: non est de lege naturae: nam quod potuit indifferenter bene, vel male fieri, non est morale, neque de lege naturae, vt habere duas sorores matrimonialiter coniunctas, prout Iacob legitur habuisse, quod post prohibitum fuit lege Mosayca.³ Haec ex Burgensi.

Notandum⁴ insuper, quod circa graduum prohibitionem aliquid est de iure naturae, et aliquid est de iure positio. De iure naturae enim est, quod inter aliquas personas prohibeatur coitus, propter honestatem quandam: sed determinatio harum, vel illarum personarum est de iure positio. Patet primum, quia in coitu sit quaedam irreuerentia, cum discooperitur turpitudine foeminae, cum qua est coitus, vt dicitur in Leuitico.⁵ Sed quibusdam personis debetur tanta reuerentia, vt nihil turpe illarum liceat videre: ergo natura inclinatur a coitu tali, abstinendum. At vbi est illicitus coitus ex hac parte, et matrimonium est illicitum: ergo non licet ex iure naturae talibus commiseri. Secunda pars patet,⁶ quia determinatio tot personarum, vel talium, non est de iure naturae: quia non est de dictamine rationis, sed est a iure positio: nam vt Aristoteles⁷ ait, quaedam sunt de iure naturae, vt sacrificare Deo: sacrificare autem Ioui, vel Brasidae, vel offerri capram, aut duas oves, est iure positio, et hoc vocatur legale. His suppositis, sit prima conclusio.

² *In margine:* 1. Notabile; Burgensis; Duobus modis cognoscitur aliquid de iure naturae.

³ *In margine:* Genesis 25; Matthaeus 19.

⁴ *In margine:* 2. Notabile.

⁵ *In margine:* Leviticus 18.

⁶ *In margine:* Ratio 2.

⁷ *In margine:* Aristoteles, 5. Ethica, c. 7.

Estas cosas se dicen en el texto de aquel capítulo que debemos diligentemente ponderar, considerar en cada elemento por separado y tener presente. En primer lugar es necesario notar aquello que Pablo de Burgos,³ expertísimo en la ley antigua, dice en su investigación acerca de las Escrituras. De dos maneras (dice él) se puede saber si algún precepto de la ley mosaica es de tipo moral o no. Primero. Cualquiera de los preceptos que se deduce directamente de los primeros principios del derecho natural, es un precepto moral que pertenece al derecho natural. Sin embargo, no es suficiente (dice él mismo) que se deduzca por medio de muchas y complicadas inferencias. En efecto, de esta manera todos los preceptos (sea judiciales sea ceremoniales) serían morales, ya que Moisés, al prescribirlos, usó alguna razón natural. Tampoco instituyó algo ajeno al dictamen de la razón. Sin embargo, no todos estos son preceptos morales, si se toma lo moral en cuanto que se distingue de lo ceremonial y de lo judicial.

En un segundo modo se puede saber si algo es de derecho natural (es decir, moral). En efecto, si antes de la legislación era indiferente si se debía actuar así o de otro modo, no es de ley natural. Por cierto, aquello que indiferentemente pudo llegar a ser bueno o malo, no es algo moral ni de ley natural, como tener a dos hermanas unidas en matrimonio, como se lee que las tuvo Jacob; lo cual fue prohibido después por la ley mosaica.⁴ Estas cosas, las dice Pablo de Burgos.

Además, acerca de la prohibición de los grados, hay que notar que algo es de derecho natural y algo es de derecho positivo. En efecto, es de derecho natural que se prohíba el coito entre algunas personas a causa de alguna reverencia, pero la determinación de estas o de aquellas personas es de derecho positivo. Lo primero consta. En efecto, en el coito hay una cierta irreverencia, dado que se descubre las vergüenzas de la mujer con la cual ocurre el coito, como se dice en el Levítico.⁵ Ahora bien, hacia algunas personas se debe una reverencia tan grande que no es lícito mirar algo impúdico de ellas. Por tanto, la naturaleza inclina a abstenerse de tal coito. Ahora bien, allí donde no es lícito el coito por esta causa, también el matrimonio es ilícito. Por tanto, por derecho natural no es lícito unirse con tales personas. La segunda parte consta, ya que la determinación de cuántas y de cuáles personas no es un asunto de derecho natural, ya que no es por un dictamen de la razón, sino por el derecho positivo. En efecto, como dice Aristóteles,⁶ algunas cosas son de derecho natural, como sacrificar a Dios; mientras que sacrificar a Zeus o a Brasida, o que se ofrezca una cabra o un par de ovejas, es de derecho positivo, y esto se dice legal. Supuestas estas cosas, sea la primera conclusión.

³ (Pablo de Santa María).

⁴ Genesis 25; Matthaesus 19.

⁵ Leviticus 18.

⁶ Aristóteles, 5. Ethica, c. 7.

Prima conclusio.⁸ Non omnes gradus Leuitici⁹ sunt iure naturali prohibiti. Probatum ex supra dictis ex Burgensi.¹⁰ Illud dicitur esse morale proprie, quod deducitur immediate, ex primis principiis iuris naturae: sed non elicitur immediate, ex primis principiis iuris naturae malam esse coniunctionem matrimonij, in omnibus gradibus positus ibi in Leuitico: ergo non sunt omnes tales iure naturae prohibiti. Patet. Ducere uxorem fratris mortui sine liberis, non deducitur expresse ex primis principiis, malum esse: quia si sic, maxime quia iniuria fit fratri, sed ei non fit: quia ipso mortuo, solutum est matrimonium.¹¹ Ducere etiam nulum, post mortem proprii filij, et sic de multis alijs.

Item.¹² Illud non est de iure naturae (vt ait Burgensi) quod indifferenter poterat bene, vel male fieri ante legislationem: sed plures gradus ibi sunt, in quibus ante legem datam, poterat bene, vel male fieri matrimonium: vt cum duobus contrahere, sicut¹³ fecit Iacob Rachel, et Lyam ducendo: non ergo omnes ibidem positi, sunt de iure naturae prohibiti.

Praeterea.¹⁴ De iure naturae est prohibitio inter aliquos, sed inter tot, vel tales, est de iure positio, vt diximus in secundo notabili: sequitur ergo, quod non omnis gradus ibi prohibitus sit de iure naturae.

Ad idem principaliter.¹⁵ Illud dicitur esse prohibitum iure naturae, quod impedit consequentiam finis, quem intendit natura, sed finis matrimonij constare potest, etiam si non omnes personae ibi positae prohibeantur matrimonialiter coniungi: ergo non in omnibus est iuris naturae prohibitio: nam prohibetur in lege, ne quis ducat uxorem fratris, ne quis ducat amitam, vel materteram: sed potest finis matrimonij saluari cum coniunctione istarum personarum: ergo non est de iure naturae prohibitum.¹⁶ Et non solum finis principalis, qui est prolis procreatio, et educatio, et sufficiens instructio, posset stare: etiam si coniungatur quis materterae, vel illi, quam habuit frater in uxorem: sed etiam finis secundarius, et minus principalis matrimonij, qui est operum communicatio ad thesaurizandum filijs suis.¹⁷

Confirmatur.¹⁸ Si tales necessitudines ibi positae essent de iure naturae prohibitae (vt aliqui doctores videntur affirmare) aliquis philosophorum mentionem ipsarum faceret: sed nullibi reperitur scriptum, ergo videtur non esse omnes tales de iure naturae.

⁸ *In margine*: 1. Conclusio.

⁹ *In margine*: Leviticus 18.

¹⁰ *In margine*: Burgensis; Celaya d. 40. in fine; Castro, de potestate legis poenalis, lib. 1. c. 12.

¹¹ *In margine*: 1. Cor. 7; Soto, De iustitia et iure, lib. 2. q. 3. art. 1.

¹² *In margine*: Ratio 2.

¹³ *In margine*: Genesis 29.

¹⁴ *In margine*: Ratio 3.

¹⁵ *In margine*: Ratio 4.

¹⁶ *In margine*: S. Thomas, 4. d. 33; Viguerius, in suis institutionibus theologicis, c. 6. paragraphus 7. ver. 12.

¹⁷ *In margine*: 1. Cor. 12.

¹⁸ *In margine*: Confirmatur.

Primera conclusión. No todos los grados del Levítico están prohibidos por derecho natural. Se prueba a partir de aquello que acabamos de decir según Pablo de Burgos.⁷ Se dice propiamente moral aquello que se deduce directamente de los primeros principios de la ley natural. Ahora bien, no se infiere directamente de los primeros principios del derecho natural que es mala la unión matrimonial en todos aquellos grados que están puestos allí en el Levítico. Por tanto, no todos aquellos están prohibidos por derecho natural. Consta. En efecto, que sea malo casarse con la esposa del hermano muerto sin hijos, no se deduce expresamente de los primeros principios. En efecto, si así fuese, sería sobre todo porque se hace una ofensa al hermano. Ahora bien, no se hace una ofensa a aquél. En efecto, muerto aquél, el matrimonio está disuelto.⁸ Del mismo modo, casarse con la nuera después de la muerte del propio hijo. Y así de muchos otros casos.

Asimismo, como dice Pablo de Burgos, no es de derecho natural aquello que antes de la legislación podía indiferentemente llegar a ser bueno o malo. Ahora bien, aquí hay muchos grados en los cuales, antes de la promulgación de la ley, el matrimonio podía llegar a ser bueno o malo, como contraer con dos, como hizo Jacob casándose con Raquel y Lya.⁹ Por tanto, no todos aquellos grados puestos allí, están prohibidos por derecho natural.

Además, la prohibición entre algunos es de derecho natural, sin embargo, la prohibición acerca de cuantos y cuales es de derecho positivo, como dijimos en el segundo *notandum*. Luego se sigue que no todo grado del Levítico está prohibido por derecho natural.

Al mismo argumento, principalmente. Se dice prohibido por derecho natural aquello que impide conseguir el fin al cual tiende la naturaleza. Ahora bien, el fin del matrimonio puede existir, aunque no todas las personas allí enumeradas sean vetadas para unirse en matrimonio. Luego no acerca de todas las personas hay la prohibición por derecho natural. En efecto, en la ley se prohíbe que alguien se case con la esposa del hermano y que alguien se case con la tía paterna o con la tía materna. Ahora bien, puede salvarse el fin del matrimonio mediante la unión de tales personas. Luego no está prohibido por derecho natural. Y no solamente puede salvarse el fin principal (que es la procreación, la educación y la suficiente instrucción de la prole) aunque alguien se una con la tía materna o con la mujer que su hermano tuvo como esposa, sino se puede también salvar el fin secundario y menos principal del matrimonio, que es la comunicación de las obras para atesorar en favor de sus hijos.

Se confirma. Si tales uniones allí puestas hubiesen sido prohibidas por derecho natural (como parece que algunos doctores sostienen) alguno de los sabios haría mención de ellas mismas. Ahora bien, en ningún lugar se encuentra tal escrito. Por tanto, parece que no todas ellas son vetadas por derecho natural.

⁷ Pablo de Santa Maria; Celaya, d. 40. in fine; Castro, Alfonso de, De potestate legis poenalis, lib. 1, c. 12:

⁸ 1 Cor 7; Soto, Domingo de, De iustitia et iure, l. 2, q. 3, art. 1.

⁹ Genesis 29.

Praeterea.¹⁹ Connubia fiunt apud Gentes, inter omnes personas fere ibi prohibitas, et sine aliqua reprehensione: sequitur illa non esse de iure naturae prohibita, saltem de primis principijs iuris naturae: quia talia sunt idem apud omnes. At vt constat ex historijs Gentilium, et nobis experientia est manifestum inter noui orbis neophytos sic fere inter omnes gradus ibi positos, matrimonium fuisse in vsu absque reprehensione, vt statim dicemus: sequitur ergo non esse de iure naturae primaeuo, imo neque secundo: quia illa quae sunt iure naturae prohibita, sunt, quae eliciuntur ex primis principijs, sed non elicitur, malum esse coniungi matrimonio cum omnibus personis ibi positis in Leuitico: ergo nullo modo dicendum est, omnes tales gradus prohibitos iure naturae.

Sexto.²⁰ Aliquae personae aequaliter coniunctae, sicut illae, quae ibi expressae sunt, eadem lege contrahere permittuntur, sed tamen stando in iure naturae eadem est ratio vtrobique: ergo non omnes prohibiti sunt de iure naturali, sed legali: nam prohibetur in lege, ne mulier eadem, duobus fratribus matrimonio copuletur: sed non prohibetur, quod vnus vir non ducat duas sorores et tamen eadem est affinitas ex parte vtriusque: sequitur ergo cum eadem deberet esse ratio stando in iure naturae, et vnum permittitur, et aliud prohibetur, quod talis prohibitio non est stando in iure naturae.

Septimo.²¹ Ante legem scriptam licitum erat coniungi, in aliquibus gradibus ibi in lege positis, vt constat ex scriptura sacra, cum vxore, scilicet, fratris defuncti, vt patet de filijs Iudae:²² sed quod contra legem naturae erat, nunquam fuit licitum, imo tunc qui bene agebant, secundum legem naturae regebantur, cum nulla alia esset lex, qua dirigerentur. Sequitur ergo (postquam in lege illa non fuerunt prohibitae tales personae) non fuisse de lege naturae: alioqui ante legem scriptam, vbi solum dirigebantur per legem naturae, illa deberent obseruari: sed non fuerunt obseruata, sed contrarium, ergo non erat de lege naturae.

Octauo.²³ In ipso textu Leuitici dicitur. Audi Israel praecepta mea, et iudicia mea seruabitis. Ibi proponuntur iudicia simul et praecepta: sed iudicia nullo modo pertinent ad ius naturale: sequitur ergo non omnia ibi posita esse de iure naturae: alioqui solum diceret praecepta, et non iudicia.

Vltimo.²⁴ Ibi in textu ponitur sub prohibitione accedere ad menstruatam, sicut et ducere nouercam, vel sororem: sed prohibitio, de non accedendo ad menstruatam, non est morale, sed iudiciale, aut caeremoniale, vt notum est:

¹⁹ *In margine:* Ratio 5.

²⁰ *In margine:* Ratio 6.

²¹ *In margine:* Ratio 7.

²² *In margine:* Genesis 38.

²³ *In margine:* Ratio 8.

²⁴ *In margine:* Ratio 9.

Además, entre los gentiles se celebran matrimonios entre casi todas las personas allí vetadas y sin reprensión alguna. Se sigue que tales matrimonios no están prohibidos por derecho natural, por lo menos por los primeros principios del derecho natural, ya que éstos son lo mismo en todos. Ahora bien, como consta a partir de las historias de los gentiles y como sabemos por la experiencia entre los neófitos de Nuevo Mundo, en casi todos los grados allí puestos estuvo en uso el matrimonio sin reprensión, como diremos en seguida. Luego se sigue que no están prohibidos por el derecho natural primario, inclusive ni siquiera por el secundario. En efecto, las cosas que están prohibidas por derecho natural, son aquellas que se deducen de los primeros principios. Ahora bien, no se deduce que sea malo unirse en matrimonio con todas las personas puestas allí en el Levítico. Por tanto, de ninguna manera se debe decir que todos estos grados están prohibidos por derecho natural.

Sexto. A algunas personas unidas igualmente como a aquellas que allí (en el Levítico) están enumeradas, se les permite por la misma ley que contraigan matrimonio. Ahora bien, estando en el derecho natural la razón es la misma en ambos casos. Por tanto, no todos los grados están prohibidos por el derecho natural, sino por el legal. En efecto, en la ley se prohíbe que la misma mujer se una en matrimonio con dos hermanos, mientras que no se prohíbe que un solo varón se case con dos hermanas. Ahora bien, la afinidad es la misma en ambos casos. Por tanto, dado que la razón debería ser la misma, estando en el derecho natural, y se permite una cosa y se prohíbe la otra, se sigue que no hay tal prohibición estando en el derecho natural.

Séptimo. Antes de la ley escrita era lícito unirse en algunos de los grados puestos allí en la ley (como consta a partir de la Sagrada Escritura), es decir, con la mujer del hermano difunto, como consta acerca de los hijos de Judas.¹⁰ Ahora bien, aquello que se oponía a la ley natural, nunca fue lícito. Inclusive, en algún tiempo, aquellos que actuaban bien se regían según la ley natural, ya que no había otra ley por la cual fuesen dirigidos. Por tanto (dado que en aquella ley no fueron vetadas tales personas) se sigue que no fue de ley natural. De lo contrario, antes de la ley escrita, cuando se dirigían solamente por la ley natural, deberían haberse observado aquellas cosas. Ahora bien, no fueron observadas, más bien ocurrió lo contrario. Por tanto, no era de ley natural.

Octavo. En el mismo texto del Levítico se dice: *Escucha, oh Israel, mis preceptos y observaréis mis juicios*. Aquí se proponen simultáneamente juicios y preceptos. Ahora bien, de ninguna manera los juicios pertenecen al derecho natural. Luego se sigue que no todas las cosas allí puestas son de derecho natural. De lo contrario, diría solamente preceptos y no juicios.

Último. Allí en el texto se pone como prohibido acceder a la mujer que ha menstruado, así como casarse con la madrastra o con la hermana. Ahora bien, la prohibición de acceder a la mujer que ha menstruado no es algo moral, sino judicial o ceremonial, como consta.

¹⁰ Genesis 38.

ergo non omnia ibi posita sunt de iure naturae prohibita. Adducta sunt tot argumenta vt rem aperte persuadeamus, contra graues authores alias.

2. Conclusio.²⁵ Ex omnibus gradibus positis consanguinitatis in linea transuersali, probabile videtur nullum prohibitum iure naturae, proprie capiendo ius naturae.²⁶ Probat.²⁷ Coniunctione quidem facta in omnibus gradibus ibi positus extra lineam descendentium, nulla sequitur naturalis irreuerentia: nec euacuatur finis matrimonij: ergo consequens est, nullum gradum iure naturae prohibitum. Probat maior. Nam per hoc, quod quis ducat amitam, vel materteram, nulla est irreuerentia naturalis, quae naturaliter debetur patri, et matri, et non sorori patris, vel matris: habere ergo amitam, vel materteram in matrimonio, non repugnat iuri naturae, nec tollitur finis matrimonij per talem coniunctionem: nam proles potest esse, et sufficienter educari, et potest esse operum communicatio, ergo sequitur non esse contra ius naturae, saltim contra prima principia, tales coniunctiones.

Praeterea.²⁸ Si aliqua coniunctio in linea transuersali esset de iure naturae prohibita, maxime fratrum inter se: sed haec non est, vt supra diximus, capiendo ius naturae stricte pro illo, quod prohibitum est ex primis principijs iuris naturae: ergo nulla coniunctio illarum personarum ibi positarum est contra ius naturae, id est, contra prima principia iuris naturae: quia stante coniunctione fratrum inter se, saluari potest finis principalis matrimonij, et similiter minus principalis. Hanc conclusionem asseruisse videtur Sanctus Doctor,²⁹ qui dicit. Accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se difforme, alias nullo tempore licuisset. Et respondet ibidem, quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est, quod est secundum se indecens, et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes, et filios, quorum est per se, et immediata cognatio: nam filij naturaliter honorem debent praestare parentibus. Aliae vero personae, quae non coniunguntur in cognatione, videlicet secundum se ipsas (vt est in linea transuersali) sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex se ipsis indecentiam, sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia, secundum legem Diuinam vel humanam, et secundum consuetudinem. Haec S. Thomas. Ex quibus verbis constat conclusio. Nulla quippe directe indecentia includitur, si fratres inter se coniungantur in matrimonio, et a fortiori si alij consanguinei: quia si includeret, non posset variari decentia, vel indecentia aliqua lege, vel consuetudine, sicut quae intrinsece bona sunt, nulla consuetudine, nulla lege variantur in bonitate, vel malitia, sed semper eodem modo manent.

²⁵ *In margine*: 2. Conclusio.

²⁶ *In margine*: Leviticus 18.

²⁷ *In margine*: Ratio 1.

²⁸ *In margine*: Ratio 2.

²⁹ *In margine*: S. Thomas, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.

Por tanto, no todas las cosas allí puestas están prohibidas por derecho natural. Se han propuesto tantos argumentos para que determinemos claramente el asunto, en contra de algunos autores importantes.

Segunda conclusión. Entre todos los grados de consanguinidad allí puestos en la línea transversal,¹¹ parece probable que ninguno fue prohibido por derecho natural, tomando derecho natural en sentido propio. Se prueba. De la unión realizada en todos los grados allí puestos, fuera de la línea de los descendientes, no se sigue irreverencia natural alguna. Tampoco se suprime el fin del matrimonio. Luego se sigue que ningún grado está prohibido por el derecho natural. Se prueba la premisa mayor. En efecto, por el hecho de que alguien se case con la tía paterna o con la tía materna, no hay irreverencia natural alguna; reverencia que naturalmente se debe al padre y a la madre y no a la hermana del padre o de la madre. Por tanto, casarse con la tía paterna o con la tía materna no se opone al derecho natural, ni se suprime el fin del matrimonio mediante tal unión. En efecto, puede haber prole y puede ser suficientemente educada y puede haber comunicación de las obras. Luego se sigue que tales uniones no se oponen al derecho natural, por lo menos a los primeros principios.

Además. Si alguna unión en la línea transversal fuese prohibida por el derecho natural, sería sobre todo la unión de hermanos entre sí. Ahora bien, ésta no lo es, como dijimos antes, tomando derecho natural en sentido estricto como aquello que está prohibido por los primeros principios del derecho natural. Por tanto, ninguna unión de tales personas puestas allí se opone al derecho natural, es decir, a los primeros principios del derecho natural. En efecto, ocurriendo la unión de hermanos entre sí, se puede salvar el fin principal del matrimonio y, del mismo modo, el menos principal. Parece que haya afirmado tal conclusión el Santo Doctor, quien dice que acceder a las consanguíneas o a las afines no es algo deforme de por sí.¹² De lo contrario, en ningún tiempo habría sido lícito. Allí mismo él responde que en la unión de personas vinculadas por parentesco hay algo de por sí indecente y que repugna a la razón natural, como cuando la unión ocurra entre padres e hijos, entre los cuales hay un parentesco de por sí e inmediato. En efecto, por naturaleza los hijos deben honrar a los padres. En cambio, las otras personas que no están unidas en parentesco de por sí (como ocurre en la línea transversal) y están unidas en relación a los padres, no tienen una indecencia por sí mismas, y, acerca de esto, la decencia o la indecencia varían según la ley divina o humana y según la costumbre. Estas cosas dice Santo Tomás. Y a partir de estas palabras consta la conclusión. Por cierto, no se incluye directamente indecencia alguna cuando se unen en matrimonio los hermanos y a *fortiori* cuando se unen otros consanguíneos. En efecto, si se incluyese, la decencia o la indecencia no podría variar por causa de alguna ley o costumbre, así como las cosas que son intrínsecamente buenas no varían en su bondad (o en su maldad) por causa de alguna costumbre o ley, sino permanecen siempre de la misma manera.

¹¹ Leviticus 18.

¹² Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 154 art. 9. ad 3.

Istam etiam sententiam grauis doctor Ricardus³⁰ affirmat dicens, iure naturae prohibitam coniunctionem inter parentes, et filios, et lege Diuina alias personas, vt in Leuitico³¹ ne daretur incentium luxuriae, si liceret copulari illos, qui simul debebant cohabitare. Ex isto doctore patet factam distinctionem inter ius naturae, et Diuinum. Et dicit. Illa quae sunt Levitici 18. excepta coniunctione parentum, et filiorum, non esse de iure naturae. Hanc itidem affirmat irrefragabilis doctor Alexander Halensis³² eisdem fere verbis, quibus Ricardus, distinguens quae iure naturae prohibita sunt, ab illis quae iure Diuino veteri, in quo ponit omnes personas, exceptis parentibus, et filijs. Et ante omnes hos grauissimus Hugo de S. Victore eandem tenuit sententiam, a quo credible est sumpsisse. Et probatur conclusio vltimo ex verbis textus.³³ Nam volens dominus Deus populum suum peculiariter electum ad cultum Dei, quadam pollere sanctitate inter caeteras gentes, dedit ista praecepta peculiaria, et posuit has prohibitiones in matrimonio. Quia ait sic. Iuxta consuetudinem terrae Aegypti in qua habitastis, non facietis, neque iuxta morem regionis Chanaan, ad quam introducturus sum vos. Sequitur ergo ex ipso textu tales coniunctiones fuisse in vsu apud omnes Gentes, quae tunc erant: ergo non erant iure naturae prohibita, alioqui non contra ius naturae omnes nationes facerent. Et Alexander Halensis³⁴ dicit. Lex naturae dictabat, vt non iungerentur frater, et soror, non quia debitum, sed quia honestum, et decens maxime in natura multiplicata: quia lex hoc in statu naturae non multiplicatae concederet. Lex tamen excepit patrem et filiam, matrem, et filium, tamquam debitum. Haec ille.

3. Conclusio.³⁵ Prohibitiones circa matrimonium positae in Levitico circa affinitatis gradus, non sunt de iure naturae stricte capiendo, nec omnes simul, neque aliqua illarum.³⁶ Probatur.³⁷ Affinitatis gradus non est de se prohibitus in matrimonio, nisi ratione consanguinitatis, vt constat: sed consanguinitatis gradus (vt probauimus ex S. Thoma qui non habent coniunctionem, nisi per accidens in ordine ad vnum principium, vt sunt in linea transversali)³⁸ non sunt prohibiti iure naturae: ergo a fortiori neque gradus affinitatis erunt prohibiti: quia non est affinitas, nisi propter consanguinitatem: ergo vbi consanguinitas, non est prohibita, neque affinitas erit a fortiori. At cum non sit potior ratio de vno gradu, quam de omnibus, cum omnes illi Levitici non sint de iure naturae neque aliquis eorum.

³⁰ *In margine:* Ricardus, in 4. d. 40. art. 1.

³¹ *In margine:* Leuiticus 18.

³² *In margine:* Alexander Halensis, 3. p. q. 35. mem. 6.; Item 2. p. q. 169. mem. 2; Loazes, in tractatu de matrimonio, dubio 2.; Hugo, lib. 2. p. 1. c. 4.

³³ *In margine:* Leuiticus 18.

³⁴ *In margine:* Alexander, ubi supra.

³⁵ *In margine:* 3. Conclusio.

³⁶ *In margine:* Leuiticus 18.

³⁷ *In margine:* Ratio.

³⁸ *In margine:* Abulensis.

El celebre doctor Ricardo sostiene esta sentencia, pues dice que por derecho natural está prohibida la unión entre padres e hijos y, por derecho divino, la unión entre otras personas (del Levítico 18), para que no se incentivase la lujuria, si fuese lícita la unión entre aquellos que debían habitar juntos.¹³ Y a partir de este doctor consta que se hizo una distinción entre derecho natural y derecho divino. Y dice que aquellas cosas del Levítico 18, excepto la unión entre padres e hijos, no son de derecho natural. Esta distinción la sostiene también Alejandro de Hales, el doctor irrefragable, casi con las mismas palabras de Ricardo, distinguiendo las cosas que están prohibidas por derecho natural de las que están prohibidas por derecho divino antiguo, en el cual pone todas las personas, excepto padres e hijos. Y, antes de todos estos autores, el importantísimo Hugo de San Víctor sostuvo la misma sentencia y es creíble que aquellos la hayan tomado de éste.¹⁴ Por último se prueba la conclusión a partir de las palabras del texto. En efecto, Dios nuestro Señor que quiso que su pueblo, especialmente elegido para el culto de Dios, gozase de una cierta santidad entre las demás gentes, dio estos preceptos especiales y puso estas prohibiciones en el matrimonio. Él habló así: *No obraréis según la costumbre de la tierra de Egipto en la cual habitáis. Tampoco obraréis conforme a las costumbres de la tierra de Canaán a la cual os voy a llevar.* Por tanto, a partir del texto mismo se sigue que tales uniones estaban en uso en todas las gentes que entonces existían. Por tanto, no estaban prohibidas por el derecho natural. De lo contrario, no actuarían todas las naciones en contra del derecho natural. Y Alejandro de Hales dice: Sobre todo en el estado de la naturaleza multiplicada, la ley natural dictaba que no se uniesen un hermano y una hermana, no como algo debido, sino como algo honesto y decente.¹⁵ En efecto, la ley concedía esta unión en el estado de la naturaleza no multiplicada. Ahora bien, la ley exceptúa al padre y a la hija, a la madre y al hijo, como algo debido. Esto dice aquél.

Tercera conclusión. Las prohibiciones acerca del matrimonio puestas en el Levítico 18 en cuanto a los grados de afinidad, no son de derecho natural estrictamente hablando, ni todas en conjunto ni alguna de ellas. Se prueba. En el matrimonio el grado de afinidad no está prohibido de por sí, sino en razón de la consanguinidad, como consta. Ahora bien, los grados de afinidad (los cuales, como demostramos a partir de Santo Tomás, no tienen vinculación sino *per accidens* en relación a un único tronco, como ocurre en la línea transversal)¹⁶ no están prohibidos por derecho natural. Por tanto, *a fortiori*, tampoco estarán prohibidos los grados de afinidad. En efecto, no hay afinidad sino a causa de la consanguinidad. Por tanto, si la consanguinidad no está prohibida, tampoco estará prohibida la afinidad (*a fortiori*). Ahora bien, ya que no hay una mayor razón acerca de un grado que acerca de todos, dado que todos aquellos del Levítico no son de derecho natural, tampoco es de derecho natural alguno de ellos.

¹³ Ricardo de Mediavilla, In 4. d. 40. art. 1.

¹⁴ Alejandro de Hales, 3. p. q. 35. mem. 6.; 2. p. q. 169. mem. 2; Loazes, Fernando de, In tractatu de matrimonio, dubio 2; San Víctor, Hugo de, lib. 2. p. 1. c. 4.

¹⁵ Alejandro de Hales, ubi supra.

¹⁶ Madrigal Rivera, Alonso de (El Abulense).

Notanter dixi,³⁹ stricte capiendo, quia forte accipere nouercam, prohibitum est iure naturae, capiendo ius naturae pro illis quae prohibita sunt secundario, id est, de secundis praeceptis iuris naturae. Videtur quidem quaedam decentia, seu naturalis conuenientia, quod nullus nouercam sibi assumat in vxorem, tamen non est manifestum. De quo nos supra in primera parte diximus,⁴⁰ quando de affinitate loquuti sumus. Satis sit sciamus nullum gradum affinitatis prohibitum fuisse aliquo tempore, vel aliqua lege, nec iure naturae, stricte capiendo pro illis quae de per se sunt mala neque possunt bene fieri.

4. conclusio.⁴¹ Omnia illa praecepta circa matrimonium Leuitici 18. excepta prohibitione parentum, et filiorum, sunt inter iudicialia computanda, et non inter moralia. Probat⁴²: nam omnia, quae in lege veteri posita sunt, necessario computanda sunt vel inter moralia: vel iudicialia, vel caeremonialia: sed tales prohibitiones circa matrimonium positae (excepta parentum, et filiorum) non ponuntur inter moralia: quia inter moralia solum illa ponuntur quae naturalia sunt (idem enim est morale, quod naturale: vt egregie, sanctus Thomas)⁴³ sed istae prohibitiones (vt diximus) non sunt de iure naturae: ergo non ponuntur inter moralia. Neque ponuntur inter caeremonialia, quia solum inter illa computantur, quae ad cultum Dei directe sunt ordinata: sed tales prohibitiones non ad cultum Dei ordinatae sunt directe, vt constat ex sancto Thoma.⁴⁴ Ergo necesse est computentur tales prohibitiones inter iudicialia. Hanc conclusionem videtur S. Thomas ponere, licet non ita expresse: nam postquam per multas quaestiones in prima secundae tractauit de moralibus, et caeremonialibus, tandem quaestione 105 arti. 4. veniens ad iudicialia ad 7. numerat prohibitionem Leuitici 18. graduum consanguinitatis, et affinitatis inter iudicialia. In quo videtur errasse Viguerius Granatensis⁴⁵ in suis Theologicis institutionibus cap. 16. 7. ver. 9. quando dicit, in illam legem moralem non posse cadere dispensationem, quia erant illi gradus naturales.

Sed contra dicta est argumentum.⁴⁶ Illa praecepta Leuitici 18. seu tales prohibitiones in matrimonio contrahendo non sunt caeremonialia, neque iudicialia: ergo naturalia. Probat⁴⁷. Non caeremonialia, quia non directe ordinata ad cultum Dei. Neque sunt iudicialia, nam illa iudicialia posita sunt, quae componebant iustitiam et pacem inter homines, istae vero prohibitiones nullam iustitiam, nullam pacem componebant: ergo non sunt iudicialia, quare sequitur moralia, seu naturalia esse.

³⁹ *In margine*: Nouercam accipere in uxorem iure naturae secundario forte prohibitum est.

⁴⁰ *In margine*: Supra, 1. p. art. 43.

⁴¹ *In margine*: 4. Conclusio.

⁴² *In margine*: Ratio.

⁴³ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 100. art. 1.

⁴⁴ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 105. art. 4. ad 7.

⁴⁵ *In margine*: Contra Viguerium.

⁴⁶ *In margine*: 1. Obiectio.

Dije expresamente: Hablando estrictamente. En efecto, tal vez, casarse con la madrastra está prohibido por el derecho natural, tomando derecho natural como aquellas cosas que están prohibidas secundariamente, es decir, por los preceptos segundos del derecho natural. Por cierto, parece que hay una cierta decencia, es decir, una natural conveniencia en el hecho que nadie tome a la madrastra como esposa. Sin embargo, esto no es evidente. Y de esto nosotros hemos hablado en la primera parte, cuando hemos tratado de la afinidad.¹⁷ Sea suficiente saber que ningún grado de afinidad fue prohibido en algún tiempo, inclusive por alguna ley; ni fue prohibido por el derecho natural tomado en sentido estricto como aquellas cosas que son malas de por sí y que no pueden llegar a ser buenas.

Cuarta conclusión. Todos aquellos preceptos del Levítico 18 acerca del matrimonio (excepto la prohibición de padres e hijos) deben ser puestos entre los judiciales y no entre los morales. Se prueba. En efecto, todas las cosas que están puestas en la ley antigua, deben ser puestas necesariamente o entre las morales o entre las judiciales o entre las ceremoniales. Ahora bien, tales prohibiciones puestas acerca del matrimonio (excepto de padres e hijos) no se ponen entre las morales. En efecto, entre las morales se ponen solamente aquellas que son naturales (moral es lo mismo que natural, como egregiamente dice Santo Tomás).¹⁸ Ahora bien, estas prohibiciones (como hemos dicho) no son de derecho natural. Por tanto, no se ponen entre las morales. Tampoco se ponen entre las ceremoniales. En efecto, entre éstas son puestas solamente aquellas que son ordenadas directamente al culto de Dios. Ahora bien, tales prohibiciones no están ordenadas directamente al culto de Dios, como consta a partir de Santo Tomás.¹⁹ Luego es necesario que estas prohibiciones sean puestas entre las judiciales. Parece que Santo Tomás ponga esta conclusión, aunque no tan expresamente. En efecto, después de que trató de las morales y de las ceremoniales a lo largo de muchas cuestiones en la *prima secundae* (q. 105, art. 4), llegando a las judiciales (ad 7), enumera entre las judiciales la prohibición del Levítico 18 acerca de los grados de consanguinidad y de afinidad. Y parece que en esto se equivocó Vigerio de Granada en sus Instituciones Teológicas, capítulo 16, 7, párrafo 9, cuando dice que en aquella ley moral no podía ocurrir una dispensa, ya que aquellos grados eran naturales.

Sin embargo, en contra de aquello que se dijo, hay un argumento. Aquellos preceptos del Levítico 18, es decir, tales prohibiciones en el contrato matrimonial, no son ceremoniales ni judiciales. Luego son naturales. Se prueba. No son ceremoniales, ya que no son ordenadas directamente al culto de Dios. Tampoco son judiciales, ya que se ponen como judiciales aquellas que armonizaban la justicia y la paz entre los hombres. En cambio, estas prohibiciones en el contrato matrimonial no armonizaban justicia alguna ni paz alguna. Luego no son judiciales. Consecuentemente son morales (o naturales).

¹⁷ Véase en la primera parte, art. 43.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 100. art. 1.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 105. art. 4. ad 7.

Secundo.⁴⁷ Omnia quae posita sunt ibi, erant prohibita inter Gentes ante legislationem: sed Gentes non tenebantur alia lege quam naturali: ergo sequitur tales prohibitiones esse de iure naturae. Probat⁴⁸ maior: nam in eodem capitulo subiungitur ratio prohibitionis talium graduum, quando dicitur. Ne polluamini omnibus his, quibus contaminatae sunt vniversae Gentes, quas ego eijciam ante conspectum vestrum, et quibus polluta est terra. Si ergo ita est, quod gentes pollutae erant, quia huiusmodi coniunctiones non obseruabant, sequitur quod tenebantur obseruare: sed nulla alia lege tenebantur obseruare, nisi naturali, ergo lege naturae prohibiti erant tales gradus.

Tertio.⁴⁹ Eisdem verbis ibidem prohibentur omnes gradus, semper enim dicitur. Non reuelabis turpitudinem, sed constat gradum illum parentum, et filiorum de lege naturae esse: ergo similiter et alij gradus, qui eodem modo, et eisdem verbis prohibiti sunt. Non enim videtur potior ratio de vno, quam de alio. Quod si aliqua fuisset, verbis differentibus id in scriptura declaratum fuisset.

Stantes in sententia nostra, et per ordinem respondententes, ad primum dico⁵⁰, ita esse iudicialia illa sunt, quae pacem inter homines, et iustitiam componebant. Et quando dicitur, id non fuisse in prohibitione illorum graduum Leuitici, negamus: nam pax, et iustitia aderat ex hoc, quod tales qui coniungebantur consanguinitate, vel affinitate, non coniungebantur matrimonialiter, sed alij extranei, et pax constituebatur per huiusmodi prohibitiones: nam non existentibus illis, copularentur consanguinei, et affines, et non extranei, et si non coniungerentur extranei, non esset pax, qualis est inter illos, qui matrimonio coniunguntur. Consanguinei enim, et affines habent pacem inter se ratione talis vinculi, neque est aliud vinculum ita necessarium ad pacem fouendam: sed tamen non est sic inter extraneos: ob id sapientissime a Deo ordinatum est, vt tales, qui coniuncti erant vinculo cognationis, non coniungerentur in matrimonio, sed alij qui extranei erant, vt pax dilataretur. Item et iustitia. Nam sic est, quod vbi pax, et iustitia. Iustitia enim et pax osculatae sunt.⁵¹ Satis enim iustum fuit tale factum, vt amicitia suas fimbrias dilataret. Sequitur ergo inter iudicialia computandam esse, talem graduum prohibitionem.

Ad 2.⁵² quando dicebatur. Omnia illa prohibita esse Gentibus, quia pollutae dicuntur huiusmodi coniunctionibus, quod esse non posset, nisi iure naturali prohibitum esset, responderi potest dupliciter.

⁴⁷ *In margine*: 1. Obiectio.

⁴⁸ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 100.

⁴⁹ *In margine*: Obiectio 3.; Alexander Halensis, 3. p. q. 27. art. 3.; et 36. c. 6.

⁵⁰ *In margine*: Ad primum.

⁵¹ *In margine*: Psalmus 84.

⁵² *In margine*: Ad secundum.

Segundo. Todas aquellas cosas que están puestas aquí, estaban prohibidas entre los gentiles antes de la legislación. Ahora bien, los gentiles no estaban obligados por otra ley más que por la ley natural. Luego se sigue que tales prohibiciones son de derecho natural. Se prueba la premisa mayor.²⁰ En efecto, en el mismo capítulo (del Levítico) se añade la razón de la prohibición de tales grados, cuando se dice. *No os manchéis con ninguna de estas acciones con las cuales se han manchado todas las naciones que yo arrojaré ante vuestra vista y con las cuales se contaminó la tierra.* Por tanto, si es así que los gentiles se habían manchado, dado que no respetaban tales uniones, se sigue que estaban obligados a respetarlas. Ahora bien, no estaban obligados por alguna otra ley, sino por la natural. Por tanto, tales grados estaban prohibidos por la ley natural.

Tercero.²¹ Con las mismas palabras, allí están prohibidos todos los grados. En efecto, siempre se dice: *No descubrirás las vergüenzas.* Ahora bien, consta que aquel grado de padres e hijos es de ley natural. Luego, del mismo modo, son también de ley natural otros grados que están prohibidos de la misma manera y con las mismas palabras. En efecto, la razón acerca de un grado no parece mayor que la razón acerca de otro. En efecto, si existiese alguna diferencia, esto habría sido declarado en la Escritura con palabras diferentes.

Estando en nuestra sentencia y contestando por orden, a lo primero digo que es así que son judiciales aquellas cosas que componían la paz y la justicia entre los hombres. Y cuando se dice que esto no existió en la prohibición de aquellos grados del Levítico, lo negamos. En efecto, la paz y la justicia estaban presentes por el hecho de que no se unían en matrimonio éstos que estaban unidos por consanguinidad o afinidad, sino otros extraños; y la paz se constituía mediante tales prohibiciones. En efecto, si no existiesen estas prohibiciones, se unirían los consanguíneos y los afines, y no los extraños. Y si no se uniesen los extraños, no existiría aquella paz, que existe entre aquellos que están unidos en matrimonio. En efecto, los consanguíneos y los afines tienen la paz entre sí en razón de tal vínculo de parentesco y no es tan necesario algún otro vínculo para fomentar la paz. Sin embargo, no es así entre los extraños. Por ello, está dispuesto muy sabiamente por Dios que no se uniesen en matrimonio éstos que estaban unidos por el vínculo del parentesco, sino otros que eran extraños, para que se dilatase la paz y la justicia. En efecto, es así que donde hay paz, hay también justicia. Por cierto, la paz y la justicia se han besado.²² En efecto, tal hecho fue bastante justo para que la amistad dilatase sus ámbitos. Luego se sigue que tal prohibición de los grados debe ser ubicada entre las cosas judiciales.

Al segundo argumento, cuando se decía: Todas aquellas cosas estaban prohibidas a los gentiles. En efecto, éstos se dicen impuros por causa de tales uniones. Y esto no podría ser, si no fuese prohibido por el derecho natural. A esto se responde de dos maneras:

²⁰ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 100.

²¹ Alejandro de Hales, 3. p. q. 27. art. 3. et q. 36. c. 6.

²² Psalmus 84.

Primo,⁵³ illas gentes pollutas dici, non quia vterentur talibus personis in matrimonio, quae in Leuitico sunt prohibitae, sed quia vtebantur illis extra matrimonium, per incestuosos concubitus. Et hoc est verisimile: nam ex noui orbis neophytis, possumus coniectari et de alijs infidelibus: sed polluti erant, quia illis personis sine delectu miscebantur extra matrimonium incestuose: et ob id abominabiles, et polluti vocabantur. Sic et illi Gentiles a Deo vocati abominabiles, et polluti, quia personis illis commiscebantur sine matrimonio, nec se continebant. Hoc videtur eo fuisse, quod cum habitarent tales personae, vt in plurimum, simul: et poterant matrimonialiter copulari, cum non esset iure naturae prohibitum, exardebant in eorum amorem, et laxabant fraena luxuriae, neque continebant se, ob quod miscebantur absque matrimonio sicque polluti vocabatur Gentiles. Haec fuit causa, quare dominus Deus suo populo electo Hebraeorum, voluit legem dare, in qua prohiberet coniunctionem talium personarum, in matrimonio. Nam quia contingebat simul in eadem domo habitare, cognito per legem, non posse copulari in matrimonio, abstinerent et ab incestuoso concubitu, a quo non abstinebant Gentes: quia poterant matrimonio copulari. Haec ratio assignatur a doctoribus talis prohibitionis tunc factae. Experientia etiam constat apud noui orbis neophytos, quibus iam per Ecclesiam interdicti sunt gradus certi affinitatis, et consanguinitatis, quod stante tali prohibitione, abstinent ab incestuoso concubitu, qui tamen antiquitus, vbi nulla prohibitio, non abstinebant facile.

Secundo⁵⁴ potest dici ad argumentum (licet non tam sufficienter sicut primo dictum est) quod tales gentes abominabiles, et pollutae dicebantur illis coniunctionibus prohibitis Leuitici 18. ob quod Deus voluit illas prohibere Iudaeis non quia tales prohibitiones essent de iure naturae primaeuo: sed quia forte erat illud contra leges suas, vel consuetudinem suam. Tunc quidem peccatum esset contra facere. Tamen quia non credo consuetudinem fuisse apud Gentiles abstinerendi in talibus gradibus, neque legem institutam, primam solutionem puto veram, et sufficientem: quia perfecte euacuat difficultatem argumenti.

Ad 3. argumentum⁵⁵ respondeo quod dato eisdem verbis omnia sint prohibita, non sequitur omnia esse de iure naturae prohibita. Ibi enim prohibitum est ad menstruatam accedere: attamen nullus est qui dicat hoc intrinsece malum esse.⁵⁶ Eodem etiam modo praecipitur abstinentia in aliquibus diebus a certis cibis, et praecipitur ieiunium, tamen non sunt eodem modo ista praecepta. Primum quippe mere positium est: secundum autem aliquando est de iure naturae, vt si sit necessarium, vel ad valetudinem, vel ad continentiam seruandam.

⁵³ *In margine:* 1. Solutio.

⁵⁴ *In margine:* 2. Solutio.

⁵⁵ *In margine:* Ad 3.

⁵⁶ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 147. art. 3.

Primera manera. Aquellos gentiles son denominados impuros, no porque tomaban en matrimonio a tales personas que estaban vetadas en el Levítico, sino porque las tomaban fuera del matrimonio, mediante concúbitos incestuosos. Y esto es algo verosímil. En efecto, a partir de los neófitos del Nuevo Mundo podemos opinar también acerca de otros infieles. Ahora bien, los gentiles eran impuros, ya que se unían sin discernimiento con aquellas personas de manera incestuosa y, por ello, eran llamados abominables e impuros. Así Dios llamaba abominables e impuros a aquellos gentiles, ya que se unían sin matrimonio con aquellas personas y no se refrenaban. Parece que esto ocurrió por el hecho de que tales personas habitaban generalmente juntas y podían unirse en matrimonio, ya que no estaba prohibido por el derecho natural, entonces, se encendían en amor hacia estas personas y soltaban los frenos de la lujuria y no se contenían. Por ello, se unían fuera del matrimonio y así los gentiles eran llamados inmundos. Ésta fue la causa por la cual el Señor Dios quiso dar al pueblo elegido de los hebreos una ley mediante la cual se prohibiese la unión matrimonial de tales personas. En efecto, dado que ocurría que habitaban juntos en la misma casa, habiendo aprendido mediante la ley que no podían unirse en matrimonio, se abstenían también de un concúbito incestuoso, del cual no se abstenían los gentiles, ya que estos podían unirse en matrimonio. La razón de tal prohibición hecha en aquel tiempo está asignada de parte de los doctores. Consta también por la experiencia entre los neófitos del Nuevo Mundo, a los cuales ya habían sido prohibidos por la Iglesia ciertos grados de afinidad y de consanguinidad. En efecto, estando tal prohibición, se abstienen del concúbito incestuoso, mientras que antes, no habiendo prohibición alguna, ellos no se abstenían fácilmente.

Segunda manera. Aunque no tan ampliamente como se dijo en la primera manera, al argumento se puede responder que tales gentiles eran denominados abominables e inmundos por causa de aquellas uniones prohibidas en el Levítico 18, y por esto Dios quiso prohibirlas a los judíos, no porque tales prohibiciones eran de derecho natural primario, sino por el hecho de que tal vez aquellas uniones se oponían a sus propias leyes o a su costumbre. Por cierto, habría sido pecado actuar en contra de éstas. Sin embargo, dado que no creo que entre los gentiles haya existido la costumbre, o una ley establecida, de abstenerse en tales grados, yo considero como verdadera y suficiente la primera solución, dado que resuelve completamente la dificultad del argumento.

Al tercer argumento respondo que, aunque todas estas cosas han sido prohibidas con las mismas palabras, no se sigue que todas hayan sido prohibidas por derecho natural. En efecto, en el Levítico está prohibido acceder a una mujer que ha menstruado, sin embargo, nadie dice que esto es algo intrínsecamente malo. Y, del mismo modo, se prescribe la abstinencia de determinados alimentos en algunos días y se prescribe el ayuno, sin embargo, estas cosas no han sido prescritas de la misma manera. Por cierto, lo primero es algo meramente positivo, mientras que lo segundo a veces es de derecho natural, como si fuese algo necesario para la salud o para conservar la continencia.

Sed hic adnotare libet, quod D. Alphonsus Viruesius⁵⁷ episcopus Canariensis in suo illo singulari tractatu matrimonij regis Angliae, dicit de istis gradibus Leuitici 18. disserens, in probatione tertiae hypotesis, quod ibi non est prohibitum coniugium inter illas personas, sed concubitus illicitus: quia turpitudinem non reuelabis, non intelligit prohibitum coniugium, sed concubitus: quia talis concubitus extra matrimonium erat in vsu apud Chananeos.⁵⁸ Quod probat multis argumentis, quia eodem tenore prohibetur accessus ad menstruatam, et non intelligetur, quod non sit iungenda in matrimonio. Tenendo ergo hanc expositionem, quae rationalis probatur, manet huiusmodi gradus non solum non habere modo vim obligandi, sed neque fuisse olim de iure Diuino quantum ad contractum matrimonij.

Ex omnibus istis sequitur⁵⁹ in proposito conclusio vniuersalis tenenda tamquam vera, quod infideles coniuncti in gradibus illis prohibitis Leuitici 18. siue fuerit ante legem Christi, siue post, siue sint gradus affinitatis, siue consanguinitatis, depto illo gradu parentum, et filiorum inter se, dummodo non contrahant contra leges suas, vel consuetudinem suam habentem vim legis, etsi conuertantur, nullo modo esse separandos. Probatur.⁶⁰ Si separandi essent, ex eo esset, quod tales tenerentur lege illa Diuina veteri: sed tunc non tenebantur, nisi solum Iudaei, vt diximus supra, neque modo aliquam obligationem habet lex illa, magis quam si nunquam lata fuisset: ergo nullo modo infideles tali lege obligantur, sicque contrahentes matrimonium in gradibus illis non sunt separandi.

Secundo.⁶¹ Quod est verum matrimonium, et legitimum, non dissoluitur per baptismum: sed matrimonium inter infideles contractum in gradibus prohibitis in Leuitico, est legitimum: quia inter legitimas personas, per legitimum consensum celebratum: ergo non tollitur per baptismum, qui non tollit coniugia, sed peccata.

Praeterea. Gentiles, solum tenebantur seruare moralia, seu naturalia: sed prohibitio istorum graduum extra parentum, et filiorum, non est morale, vt diximus: ergo non tenentur infideles obseruantiam illorum, et sic coniuncti in talibus gradibus non sunt separandi. Hanc sententiam tenet Caietanus vbi supra.⁶² Eandem ante ipsum tenuit dominus Abulensis merito inter antiquos reponendus. Eandem item ante istos Thomas de Argentina in 4. etiam si doctor Subtilis in 4. ex communi opinione loquutus videatur contrarium dixisse, tamen in 2. 2. idem tenet, cui sententiae standum est.

⁵⁷ *In margine:* Viruesius Episcopus.

⁵⁸ *In margine:* Notanda; Opinio singularis.

⁵⁹ *In margine:* Conclusio. Corollarium. Infideles coniuncti in gradibus Leuitici 18. vere contrahunt.

⁶⁰ *In margine:* 1. Ratio.

⁶¹ *In margine:* 2. Ratio.

⁶² *In margine:* Caietanus, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3.; Abulensis, 1. Regum q. 149; Thomas de Argentina, d. 40; S. Thomas, 2. 2. q. 154. art. 9; Error glossae.

Sin embargo, aquí me gusta notar aquello que el señor Alfonso Virvesio, obispo de las Canarias, dice acerca de estos grados del Levítico 18, en su original tratado sobre el matrimonio del Rey de Inglaterra. Pues, en la prueba de la tercera hipótesis, afirma que allí no está prohibido el matrimonio entre aquellas personas, sino que está prohibido el concubito ilícito. En efecto, *No descubrirás las vergüenzas* no significa que está prohibido el matrimonio, sino el concubito. En efecto, tal concubito fuera del matrimonio era en uso entre los Cananeos. Y esto lo prueba con muchos argumentos. Por cierto, del mismo modo se prohíbe el acceso a una mujer que ha menstruado y esto no significa que no debe ser unida en matrimonio. Por tanto, sosteniendo esta exposición que se prueba como razonable, queda asentado que ahora tales grados no solamente no tienen la fuerza de obligar, sino que en aquel tiempo tampoco eran de derecho divino en cuanto al contrato matrimonial.

A partir de todas estas cosas, se sigue que la conclusión debe ser sostenida como verdad universal, que los infieles unidos en aquellos grados prohibidos en el Levítico 18, aunque se conviertan, de ninguna manera deben ser separados, sea que esto haya ocurrido antes de la Ley de Cristo, sea después, sea que se trate de los grados de afinidad, sea de consanguinidad, excepto aquel grado de padres e hijos entre sí, con tal que no contraigan en contra de sus leyes o de su costumbre que tiene fuerza de ley. Se prueba. Si debiesen ser separados, sería por el hecho de que estos estaban obligados por aquella ley divina antigua. Ahora bien, en aquel tiempo no estaban obligados sino los judíos, como dijimos antes. Y ahora aquella ley no tiene obligación alguna, más que si nunca hubiese sido promulgada. Por tanto, los infieles de ninguna manera están obligados por tal ley, así que aquellos que han contraído en aquellos grados no deben ser separados.

Segundo. Aquello que es un matrimonio verdadero y legítimo no se disuelve mediante el bautismo. Ahora bien, el matrimonio contraído entre infieles en los grados prohibidos en el Levítico, es legítimo. En efecto, se celebró entre personas legítimas, mediante un legítimo consentimiento. Por tanto, no se quita mediante el bautismo, el cual no quita los matrimonios, sino los pecados.

Además. Los gentiles estaban solamente obligados a observar los preceptos morales (o sea, los naturales). Ahora bien, la prohibición de estos grados (excepto entre padres e hijos) no es un precepto moral, como dijimos. Por tanto, los infieles no están obligados a la observancia de estos y así aquellos que están unidos en tales grados no deben ser separados. Cayetano sostiene esta sentencia (véase antes).²³ Antes de aquél, el Abulense, que con razón debe ser puesto entre los autores importantes, sostiene la misma sentencia. Asimismo, antes de estos, sostiene la misma sentencia Tomás de Argentina (*in 4*), aunque el Doctor Sutil, hablando a partir de la opinión común, parece que dijo lo contrario (*in 4*); sin embargo, sostiene lo mismo (*in 2. 2*) y hay que estar con su sentencia,

²³ Cayetano, 2. 2. q. 154. art. 9. ad 3; Madrigal Rivera, Alonso de (El Abulense), 1. Regum q. 149; Tomás de Argentina, d. 40; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 154. art. 9; Glossator.

Alij autem doctores contrarium dicentes decepti sunt in duobus. Primo: quia putabant illos gradus ibi expressos esse iure naturali prohibitos, quod falsum est. Secundo, quia legem veterem credebant obligasse infideles. Et sic male intelligit Glossa illa in c. literas de restitutione spoliatorum dicens, gradus Leuitici esse iure naturae prohibitos.

Contra istorum doctorum⁶³ inaduertentiam libet argumentari. Dato concederemus eis (quod tamen negamus) tales gradus prohibitos in Leuitico omnes gentes obligasse, vnde ipsi poterunt probare quod affirmant, matrimonium contra talem prohibitionem factum nullum esse, et dissoluendum: nam multa sunt iure Diuino prohibita, et humano, quae tamen facta tenent.⁶⁴ Patet. Post sponsalia cum vna, contrahere cum secunda prohibitum est lege Diuina, et naturali, tamen factum tenet. Extra de sponsalibus c. Veniens. Item (sicut verum puto) iure Diuino, et naturali prohibita est pluralitas beneficiorum, tamen plura habens, verus est dominus fructuum.⁶⁵ Prodigalitas prohibita est iure Diuino, et tamen donatio prodiga tenet, et per ipsam verum ius acquiritur. Iure etiam positio Ecclesiae, prohibetur incestuoso, cum affinibus vt contrahat post mortem vxoris, tamen si contrahit, verum est matrimonium. Item.⁶⁶ Prohibetur ne quis clandestine contrahat. Extra de clandestinis desponsationibus per totum, Tamen factum tenet. Sequitur ergo ex istis exemplis, quod dato (licet non concessio) prohibitum fuisset ipsis infidelibus contrahere in illis gradibus Leuitici non tamen sequeretur, quod tale matrimonium contractum non teneret, sicut doctores praefati affirmant. * Modo tamen post Concilium Tridentinum, sessione 24. non valet clandestine contractum sine testibus, vt supra dictum est, et in fine in appendice.

Confirmatur.⁶⁷ Sub eiusdem verbis quibus personae coniunctae consanguinitate et affinitate in lege prohibentur contrahere: prohibentur et aliae personae.⁶⁸ Prohibetur enim ne sacerdos scortum sumat in vxorem, aut vile prostibulum: sed tamen credo quod si contra tale mandatum sacerdos sibi copulasset scortum, licet peccasset, teneret. De Salomone etiam legitur, quod habuit vxores Moabitidas, et Amonitidas, et Etheas de Gentibus, de quibus dixerat Deus, non ingrediemini ad eas, tamen eas puto veras fuisse vxores, vt scriptura narrat, quicquid dicant alij:

⁶³ *In margine:* Argumentum contra tenentes contrariam opinionem.

⁶⁴ *In margine:* Multa prohibita quae facta tenent.

⁶⁵ *In margine:* Dionysius Cartusianus, p. 10, fo. 416.

⁶⁶ *In margine:* Supra, prima pars, art. 10.

⁶⁷ *In margine:* Confirmatio.

⁶⁸ *In margine:* Leuiticus 21.

sin embargo, otros autores que dicen lo contrario se equivocaron en dos cosas. En primer lugar, porque consideraban que aquellos grados aquí expresados están prohibidos por el derecho natural. Y esto es falso. En segundo lugar, porque creían que la ley antigua obligaba a los infieles. Y así la glosa entiende mal aquellas cosas (*in c. Literas, De restitutione spoliatorum*),²⁴ pues dice que los grados del Levítico están prohibidos por derecho natural.

Nos gusta argumentar en contra del error de estos doctores. Aunque les concediésemos (lo que, por cierto, negamos) que tales grados prohibidos en el Levítico obligaron a todas las gentes, ¿de donde ellos mismos pudieron probar aquello que afirman, que el matrimonio celebrado en contra de tal prohibición es nulo y debe ser disuelto? En efecto, hay muchas cosas prohibidas por el derecho divino y humano, las cuales, sin embargo, una vez realizadas, tienen valor. Consta. Después de los esponsales con una mujer, contraer con una segunda está prohibido por la ley divina y natural, sin embargo, una vez realizado, tiene valor (*Extra, De sponsalibus et matrimoniis, c. Veniens*).²⁵ Asimismo (considero esto como verdadero), por derecho divino y natural está prohibido el número exagerado de beneficios, sin embargo, aquel que tiene muchos de ellos, es verdadero dueño de los frutos.²⁶ La prodigalidad está prohibida por el derecho divino y, sin embargo, la donación pródiga tiene valor y, mediante ella, se adquiere un verdadero derecho. También por el derecho positivo de la Iglesia se le prohíbe al incestuoso que contraiga con afines después de la muerte de la esposa; sin embargo, si contrae, el matrimonio es verdadero. Asimismo, se prohíbe que alguien contraiga clandestinamente (*Extra, De clandestina desponsatione; per totum*),²⁷ sin embargo, una vez contraído, tiene valor.²⁸ Por tanto, a partir de estos ejemplos se sigue que, dado (aunque no concedido) que haya sido prohibido a la mismos infieles contraer en aquellos grados del Levítico, sin embargo, no se seguiría que tal matrimonio, una vez contraído, no tuvo valor, como afirman los doctores citados. *²⁹ Sin embargo, ahora, después del Concilio de Trento (sesión 24) no tiene valor el matrimonio contraído clandestinamente sin testigos, como se dijo antes, y en el apéndice al final de la obra.

Se confirma. Con las mismas palabras con las cuales las personas vinculadas por afinidad y consanguinidad en la ley están vetadas para contraer, están vetadas también otras personas.³⁰ En efecto, se prohíbe que un sacerdote se case con una prostituta o con una vil meretriz, sin embargo, creo que, si un sacerdote se uniese en contra de tal mandato con una prostituta, aunque hubiera pecado, tendría valor el matrimonio. También acerca de Salomón leemos que se casó con mujeres moabitas, amonitas y eteas, de las cuales Dios había dicho: *No te acerques a ellas*, sin embargo, considero que fueron verdaderas esposas, como narra la Escritura, cualquier cosa que otros digan.

²⁴ X. 2.13.13.

²⁵ X. 4.1.13.

²⁶ Dionisio Cartusiano, teólogo y predicador (1402-1471).

²⁷ X.4.3. per totum.

²⁸ Véase parte primera, art. 10.

²⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

³⁰ Leviticus 21.

ergo etiam si esset prohibitio facta, quae infideles omnes obligasset, non sequitur non fuisse validum matrimonium contra talem prohibitionem contractum.

Nec argumentum,⁶⁹ quo innituntur contrarium dicentes, aliquid probat, arguentes ex c. Gaudemus. Extra, de diuortijs. Et de infidelibus, de consanguineis et affinibus in quibus capitulis summus Pontifex videtur determinasse infideles, non arctari constitutionibus Ecclesiae, quia foris sunt: sed tamen arctari constitutionibus positae lege diuina, quae obligat omnes, at quia lex vetus lex Diuina est, obligantur et infideles.

Dicendum,⁷⁰ verum esse quod ibidem determinatum est, quia infideles obligantur seruare ius Diuinum, non quidem ius Diuinum vetus, cum illud non sit ius, neque christiani teneantur obseruare: sed intellegit summus Pontifex de iure Diuino Euangelico, quod omnes obligat, quod tenentur omnes cuiuscumque conditionis sint obseruare: et contrahentes contra tale ius Diuinum essent separandi, si conuerterentur.⁷¹ Cum ergo tali iure Diuino nullae personae prohibita sint, nisi parentes, et filij, Christo dicente.⁷² Propter hanc relinquet patrem, et matrem, et adhaerebit vxori suae: significans aliam debere esse vxorem, et aliam matrem, alium maritum, et alium patrem: sequitur quod si infideles contraherent in primo gradu ascendentium, et descendentium, essent separandi, si conuerterentur: quia facerent contra legem Diuinam Euangelicam, quam tenentur obseruare omnes. Sicut si repudiant tempore infidelitatis, tenentur repudiatam reconciliare, si conuertantur: quia faciunt contra legem Dei, Matthaeus 19.⁷³ vt patet: Extra, de diuortijs c. Gaudemus. Item. Si plures vxores acceperint, tenentur omnes dimittere, excepta prima, cum qua contraxerunt, quod hoc est ius Diuinum, quod obligat omnes, tam fideles, quam infideles, de quo loquitur summus Pontifex. Quod si sic loquerentur doctores, non explicantes de Leuitico, non essent eijciendi. Attamen, quia exemplum ponunt de Leuitico, non animaduerterunt illud Leuiticum non esse ius, nec obligationem habere aliquam modo.

⁶⁹ *In margine:* Argumentum contrarium.

⁷⁰ *In margine:* Solutio.

⁷¹ *In margine:* Viruensis, de matrimonio regis Angliae.

⁷² *In margine:* Matthaeus, 19.

⁷³ *In margine:* Matthaeus, 19.

Por tanto, aunque existiese una prohibición que obligase a todos los infieles, no se sigue que no fue válido el matrimonio contraído en contra de tal prohibición.

Tampoco prueba algo el argumento sobre el cual se basan aquellos que dicen lo contrario, es decir, aquellos que arguyendo a partir del capítulo *Gaudemus, Extra, De divortijs*,³¹ y del capítulo *De infidelibus, De consanguinitate et affinitate*,³² en los cuales parecería que el Sumo Pontífice determinó que los infieles no están vinculados a las constituciones de la Iglesia, ya que están afuera, pero, arguyen que están vinculados a las constituciones proclamadas por la ley divina, la cual obliga a todos, sin embargo, dado que la ley antigua es una ley divina, están obligados también los infieles.

Se debe decir que es verdad aquello que está determinado allí. En efecto, los infieles están obligados a observar el derecho divino, pero no el derecho divino antiguo, dado que éste no es un derecho. Tampoco los cristianos están obligados a observarlo. Ahora bien, el Sumo Pontífice habla del derecho divino evangélico, el cual obliga a todos y que todos, de cualquier condición que sean, están obligados a observar. Y aquellos que contraen en contra de tal derecho divino deberían ser separados, si se convirtiesen. Por tanto, dado que ninguna persona está vetada por tal derecho divino, excepto padres e hijos, pues Cristo dice: *Por esa dejará el varón a su padre y a su madre, y se unirá a su esposa*,³³ indicando que una debe ser la esposa y otra la madre, uno el marido y otro el padre; entonces, se sigue que, si los infieles contrajesen en el primer grado de los ascendientes y de los descendientes, deberían ser separados, si se convirtiesen.³⁴ En efecto, actuarían en contra de la ley divina evangélica que todos tienen la obligación de observar. Así como, si repudian en el tiempo de la infidelidad, tienen la obligación de reconciliarse con la repudiada, cuando se convierten, ya que actúan en contra de la ley de Dios (Mateo, 19), como consta en *Extra, De divortijs, c. Gaudemus*.³⁵ Asimismo, si tomaron a muchas esposas, tienen la obligación de dejar a todas, excepto a la primera con la cual contrajeron, porque esto dice el derecho divino, que obliga a todos, sea a los fieles sea a los infieles. Y de esto habla el Sumo Pontífice. Que si hablasen así aquellos doctores no explicando el Levítico, no deberían ser reprobados. Sin embargo, dado que ponen un ejemplo acerca del Levítico, no vieron que ahora aquel Levítico no es un derecho y que no tiene obligación alguna.

³¹ X. 4.19.8.

³² X.4. 14. cap. De infidelibus.

³³ Matthaesus 19.

³⁴ Virvesio, De matrimonio regis Angliae.

³⁵ X. 4.19.8.

ARTICULUS XXVI

An gradus, qui modo sunt ab Ecclesia prohibiti, habeant vim ex iure Diuino

Sequitur inquirendum, an gradus qui modo ab Ecclesia prohibiti sunt, qui olim fuerunt in lege veteri, habeant vim obligandi, ratione legis Diuinae, vel ratione legis humanae. Ad quod breuiter dicendum,¹ nullam obligationem contrahi posse ob id quod olim fuerint expressi in lege: quia omnia cessauerunt, et nullius sunt obligationis post mortem Christi. Illa enim iam non est lex, neque ius, sed si quae ab Ecclesia prohibita sunt, vis obligandi est solum ex hoc, quod Ecclesia instituit de nouo: sicut in caeteris iudicialibus verum est, vt poena talionis, et qui occidit, occidatur, et ijs similia, non obligant: quia olim in lege, sed quia ab Ecclesia instituta de nouo. Et haud dubio affirmare contrarium, esset haeresis² Cherinti, et Ebionis dicentium, aliqua quae fuerunt in lege veteri praecepta modo habere vim obligandi, quia ibi fuerint praecepta. Esset enim dicere legem veterem simul concurrere cum noua, et vtramque obligare, quod haereticum est. Nec aliquis catholicorum, ex theologis opinantium infideles coniunctos in gradibus prohibitis Leuitici 18. separandos, asseuerant verum esse: quia illa quae fuerunt in lege veteri prohibita, modo obligant, quia ibi prohibita, nam haeresim affirmarent: sed dicunt ob id infideles obligari illis gradibus, quia illi erant omnes de iure naturae, quae in lege noua non fuerunt reuocata, sed approbata, vt patet de praeceptis decalogi: et sic similiter putant fore dicendum, de gradibus in Leuitico prohibitis. Non enim isti doctores decipiuntur, quia putent legem veterem modo currere, et obligare, sed quia putant illos gradus prohibitos lege naturae, et in Euangelio omnia naturalia approbata, et non reuocata fuisse, ob id obligare, tamen in hoc decepti sunt: nam eo quod illi gradus (vt diximus) non erant iure naturae prohibiti, cessauerunt per cessationem legis: et in lege Euangelica non fuerunt instituti, ideo non obligant infideles, sed tamen post, omnes illi gradus ibidem prohibiti in Leuitico per Ecclesiam sunt prohibiti: vt patet c. Non debet. De consanguineis et affinibus et in multis alijs locis, et talis prohibitio obligat fideles,³ qui sunt intra Ecclesiam, non quia fuerunt in lege veteri, sed quia modo Ecclesia statuit, quae potest statuere,

¹ *In margine:* Solutio.

² *In margine:* Haeresis Cherinti et Ebionis.

³ *In margine:* Paulus, 1. Cor. 5.

ARTÍCULO 26

Si los grados que ahora están prohibidos por la Iglesia, tienen fuerza por el derecho divino ¹

En seguida hay que investigar si los grados que están prohibidos por la Iglesia y que en algún tiempo estuvieron en la ley antigua, tienen la fuerza de obligar en razón de la ley divina o en razón de la ley humana. A esto se debe decir brevemente que no se puede contraer obligación alguna por el hecho de que fueron expresados en aquel tiempo en la ley. En efecto, todas aquellas cosas cesaron y no tienen obligación alguna, después de la muerte de Cristo. Por cierto, aquella ya no es una ley ni un derecho, sin embargo, si algunas de aquellas cosas están prohibidas por la Iglesia, la fuerza de obligar deriva solamente del hecho que la Iglesia las instituyó nuevamente. Como es verdad en el caso de los demás preceptos judiciales (como la pena del talión y *quien mata, sea matado*, y preceptos similares) no obligan porque existían en algún tiempo en la ley, sino porque han sido renovados por la Iglesia. Y, sin duda, afirmar lo contrario sería como la herejía de Cerinto y de Ebion, quienes decían que algunas cosas que fueron prescritas en la ley antigua, actualmente tienen la fuerza de obligar porque allí habían sido prescritas. En efecto, sería como decir que la ley antigua es vigente con la nueva y que ambas obligan. Y esto es algo herético. Ningún católico entre los teólogos que opinan que los infieles unidos en los grados prohibidos del Levítico 18 deben ser separados, asevera que esto es verdad por el hecho de que aquellas cosas que estaban prohibidas en la ley antigua, obligan actualmente porque estaban prohibidas allí. Por cierto, afirmarían una herejía. Sin embargo, dicen que los infieles están obligados en aquellos grados porque aquellos eran todos de derecho natural, y no fueron revocados por la ley nueva, más bien, fueron aprobados, como consta a propósito de los preceptos del decálogo. Y, del mismo modo, consideran que se deberá decir lo mismo acerca de los grados prohibidos en el Levítico. En efecto, estos doctores no se equivocan por el hecho de pensar que la ley antigua vale y obliga actualmente, sino por el hecho de pensar que aquellos grados estaban prohibidos por la ley natural y que en el Evangelio todas las cosas naturales han sido aprobadas sin ser revocadas, y que por ello obligan. Sin embargo, en esto se equivocaron. En efecto, dado que aquellos grados (como dijimos) no estaban prohibidos por el derecho natural, cesaron con el cesar de la ley y no fueron instituidos en la ley Evangélica. Por lo cual, no obligan a los infieles. Sin embargo, después, todos aquellos grados prohibidos allí mismo en el Levítico, están prohibidos por la Iglesia, como consta en el capítulo *Non debet, De consanguinitate et affinitate*,² y en muchos otros lugares. Y tal prohibición obliga a los fieles que están dentro de la Iglesia,³ no porque tales prohibiciones estuvieron en la ley antigua, sino porque actualmente la Iglesia establece aquellas cosas (y las puede establecer)

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.14.8.

³ 1 Cor 5.

et tale statutum non obligat infideles, qui foris sunt: ob quod contrahentes in talibus gradibus vere contrahunt, neque sunt separandi, si conuertantur. Et tandem tales gradus ibi positos non esse de iure naturae primaeuo late probatum est. Et argumentum est, quia in nouo orbe, nullum gradum affinitatis obseruabant: quia filius concubinam patris ducebat, seu vxorem, mortuo patre, quia si uiuente, occidebatur, quae eius erat nouerca: et pater similiter vxorem, vel concubinam filij, quae eius erat nurus. Item, frater vxorem fratris post mortem, imo si esset solum repudiata, similiter quis ducebat matrem, et filiam successiue. Tandem nullus gradus affinitatis inter eos vetitus habebatur in matrimonio. In gradibus consanguinitatis, supra omnem modum prohibitum erat patrem ducere filiam, vel filium ducere matrem: nunquam reperi factum, non solum non reperi coniunctos matrimonialiter primo gradu, sed neque copula illicita deprehendi: quod maxime probat, istum gradum esse prohibitum per prima principia iuris naturae, vt dictum est. Item (vt Michoacanenses ferunt) obseruabant,⁴ ne vir duceret sororem patris, vel matris: bene tamen foemina, poterat copulari fratri matris, vel patris: quia indecens videbatur vt amita, vel matertera subdita esset pronepoti, filio fratris, vel sororis suae: quod tamen non repugnabat, si foemina iungeretur patruo suo. Obseruabant etiam, ne fratres inter se iungerentur, etiam si solum essent ex patre, vel matre. Verum aliquos reperi coniunctos, quibus diuortium est praeceptum: quia non erat vsus apud eos, sed reprobatum.

In prouincia Mexicana⁵ abstinebant in gradu consanguinitatis, parentes a filijs, et fratres, a sororibus. In affinitate tamen obseruabant, vt nulla foemina, nuberet patri viri sui, nec filio, viri ex alia muliere, nec viro matris, aut illi, cum quo mater coiuit, nec marito filiae suae, nec illi, cum quo filia peccauit. Et cum istis copulari (vt ferunt) graue reputabatur. Qui vero id faciebant, luebant poenas. Et pariformiter filius nullo modo nouercam ducebat, licet alios gradus non obseruabant.⁶ Ex istis habere possumus, non omnes personas in Leuitico positas prohibitas de iure naturae primaeuo, quandoquidem non est idem apud omnes in tali obseruantia, sed variatio magna, secundum diuersitatem nationum, et prouinciarum. Et solum gradus ille parentum et filiorum videtur iure naturae primaeuo prohibitus, qui gradus apud omnes videtur obseruatus eodem modo, cum in alijs, reperiatur alia et alia consuetudo. Et matrimonium celebratum cum debito consensu apud infideles, inter personas, inter quas consuetum est communiter apud eos contrahere, nullo modo si conuertantur, est annullandum:

⁴ *In margine*: Gradus consanguinitatis observati a Michoacanensibus.

⁵ *In margine*: Gradus observati a Mexicanis.

⁶ *In margine*: Consuetudo apud Mexicanos contrahendi.

y tales cosas establecidas no obligan a los infieles, quienes están afuera. Por tanto, aquellos que contraen en tales grados, contraen verdaderamente y no deben ser separados, si se convierten. En fin, que tales grados allí puestos no son de derecho natural primario, está probado ampliamente. Y un argumento es porque en el Nuevo Mundo no observaban grado alguno de afinidad. En efecto, el hijo se casaba con la concubina del padre, o con la esposa, después de la muerte del padre (por cierto, si esto ocurría viviendo el padre, encontraba la muerte); y ésta era su madrastra. Del mismo modo, el padre se casaba con la esposa del hijo (o con la concubina); y esta era su nuera. Del mismo modo, el hermano se casaba con la esposa del hermano después de su muerte, inclusive si solamente había sido repudiada. Del mismo modo, alguien se casaba con la madre y con la hija sucesivamente. En fin, ningún grado de afinidad se consideraba como vetado en el matrimonio. En los grados de consanguinidad estaba sobremanera prohibido que el padre se casase con la hija, o bien que el hijo se casase con la madre. Nunca encontré tal hecho. No solamente no encontré algunos unidos matrimonialmente en primer grado, sino tampoco supe de alguna cópula ilícita. Y esto prueba perfectamente que este grado está prohibido por los primeros principios del derecho natural, como se dijo. Asimismo (como relatan los michoacanos) cuidaban que el varón no se casase con la hermana del padre o de la madre; en cambio, la mujer podía unirse con el hermano de la madre o del padre. En efecto, parecía indecente que la tía paterna o la tía materna estuviese sujeta al biznieto o al hijo del hermano o de la hermana de éste. Sin embargo, no repugnaba que la mujer se uniese con su tío paterno. Cuidaban también que los hermanos no se uniesen entre sí, aunque fuesen hermanos solamente de parte del padre o de la madre. Sin embargo, encontré algunos que estaban unidos así, y a éstos se ordenó la separación. En efecto, no había tal costumbre entre ellos, más bien, era algo condenado.

En la provincia mexicana, en cuanto al grado de consanguinidad, los padres se abstenían de los hijos, y los hermanos se abstenían de las hermanas. Sin embargo, en cuanto a la afinidad, cuidaban que ninguna mujer se casase con el padre de su esposo ni con el hijo del esposo (nacido de otra mujer) ni con el esposo de la madre, o con aquel con el cual la madre se unió carnalmente, ni con el marido de su hija ni con aquel con el cual la hija pecó. Y (como relatan) se consideraba como algo grave unirse con estos. Por cierto, aquellos que hacían esto, recibían un castigo. Y, del mismo modo, de ninguna manera el hijo se casaba con la madrastra, aunque no observaban los otros grados. A partir de estas cosas podemos afirmar que no todas las personas puestas en el Levítico estaban vetadas por el derecho natural primario, puesto que no acontece lo mismo en todos en cuanto a tal observancia, sino que hay una gran variedad según la diversidad de las naciones y de las provincias. Y parece que solamente aquel grado de padres e hijos está prohibido por derecho natural primario, y parece que tal grado se observa de la misma manera entre todos, mientras que en los otros grados hay variedad de costumbres. Entre los infieles, el matrimonio celebrado con el debido consentimiento entre las personas entre las cuales se usaba comúnmente contraer, de ninguna manera debe ser anulado, cuando se convierten.

quia illa consuetudo, facit legitimas personas, qua cessante, non essent legitimae, vt in prouincia Michoacanensi matrimonium tenebat inter priuignum, et nouercam: quia erat consuetum. Apud Mexicanos⁷ autem non tenebat, quia non erat consuetudo. Ipsa enim consuetudo potest hoc facere, vt bene notat Panormitanus,⁸ Extra, de cognatione spirituali c. Super eo quando dicit, quod si esset consuetudo, quod in quinto gradu coniungerentur, non teneret matrimonium, si qui coniungerentur in tali gradu contra consuetudinem. A simili ergo, necesse est concedere, quod in illis, quae non sunt de iure naturae primaeuo, consuetudo faciet personas legitimas in vna prouincia, quae sunt illegitimae in alia: quia ibidem non est talis consuetudo, de quibus supra diximus.

⁷ *In margine*: Non poterat quis nouercam ducere.

⁸ *In margine*: Panormitanus.

En efecto, aquella costumbre hace legítimas a las persona, cesando la cual, no serían legítimas; por ejemplo, en la provincia michoacana tenía valor el matrimonio entre hijastro y madrastra, ya que había tal costumbre. Sin embargo, entre los mexicanos no tenía valor, ya que no había tal costumbre. En efecto, la costumbre misma puede hacer esto, como bien nota el Panormitano (*Extra, De cognatione spirituali, c. Super eo*),⁴ cuando dice que si hubiese la costumbre de no unirse en el quinto grado, si algunos se uniesen en tal grado en contra de la costumbre, el matrimonio no tendría valor. Pues, de la misma manera se debe conceder que acerca de aquellas cosas que no son de derecho natural primario, la costumbre de una provincia hará legítimas a las personas que son ilegítimas en otra provincia, ya que aquí mismo no existe tal costumbre. Y de estas cosas hemos hablado antes.

⁴ X. 4.11.3.

ARTICULVS XXVII

An Papa dispenset in omni gradu affinitatis, et consanguinitatis

Consequenter quaeritur, vtrum Papa possit dispensare in omni gradu, tam affinitatis, quam consanguinitatis, et in omni linea descendentium, ascendentium, et transversalium.¹

Pro decisione quaestionis notandum, dispensare nil aliud esse, quam relaxare: vel obligationem tollere legis, ipsa manente in sua firmitate: vt si lata sit lex de ieiunio, summus Pontifex vult me non astrictum ieiunare: fit mecum dispensatio, quia iuris relaxatio.

Secundo.² Dispensatio debet fieri circa aliquos, et non circa omnes: alioqui circa omnes, non erit dispensatio, sed legis abrogatio.

Tertio.³ Cum dispensatio proprie sit legis relaxatio, quod ipsa manente in vigore, non obliget illum cum quo fit dispensatio, ad eum proprie pertinebit dispensatio legis, ad quem pertinet condere legem.⁴ Et qui non condidit legem, nullo modo dicitur proprie dispensare in lege: imo non potest inferior dispensare in lege superioris: quia inferior, legem non condidit. Cum ergo qui legem condidit habens auctoritatem, legem posset tollere: poterit et dispensare, sic quod manente lege in virtute sua, cum aliquo, taliter fiat dispensatio, vt faciendo contra legem, nullum sit peccatum.

Considerandum est⁵ etiam, quas leges summus Pontifex instituerit in graduum, consanguinitatis, et affinitatis prohibitione: nam omnes gradus quos prohibuit, qui ante non fuerunt prohibiti aliqua lege, poterit et modo praecipere, et tollere, et in talibus dispensare. His suppositis, ad quaestionem respondetur.

1. conclusio.⁶ Summus Pontifex, in omni gradu tam affinitatis, quam consanguinitatis, in linea transversali dispensare potest de plenitudine suae potestatis, licet id non expediat facere absque magna, et vrgenti causa. Probat. Ille potest dispensare in lege, qui condidit legem, sed summus Pontifex, vel concilium generale legem condidit de omnibus gradibus consanguinitatis, et affinitatis, in linea transversali, ergo in omnibus dispensare potest, nam si potest tollere omnium graduum prohibitionem, a fortiori et poterit dispensare, quia qui quod maius est potest, poterit necessario et quod minus est. Quod Ecclesia instituerit legem graduum affinitatis et consanguinitatis in linea transversali, patet:

¹ *In margine:* 1. consideratio.

² *In margine:* Notandum 2.

³ *In margine:* Notabile 3.

⁴ *In margine:* S. Thomas, 1. 2. q. 95.

⁵ *In margine:* Nota 3.

⁶ *In margine:* 1. Conclusio. Haec contra nunnulos tam theologorum quam iuris periti quamvis contrariam dicat opinionem communem; Armilla in verbis disputationis 10.; Augustus de Anchona, in Summa Ecclesiae q. 53. art. 5. et 6.; Rubio, in 4. d. 41 in 2. q. partis principalis; Loazes, in tractatu matrimonij Regis; Dubio 2.; Supplementum.

ARTÍCULO 27

Si el Papa dispensa en todos los grados de afinidad y de consanguinidad ¹

En seguida se cuestiona si el Papa puede dispensar en todos los grados de afinidad y de consanguinidad; y en cada línea de los descendientes, de los ascendientes y de los transversales.

Para la determinación de la cuestión se debe notar que dispensar no es otra cosa que exentar o quitar la obligación de la ley, permaneciendo ésta en su firmeza. Por ejemplo, si está promulgada la ley del ayuno y el Sumo Pontífice quiere que yo no sea obligado a ayunar, se hace una dispensa para conmigo. En efecto, se trata de una relajación de la ley.

Segundo. La dispensa debe hacerse acerca de algunos y no acerca de todos. De lo contrario, si se hace acerca de todos no será una dispensa, sino una abrogación de la ley.

Tercero. Dado que la dispensa es propiamente una relajación de la ley para que, permaneciendo ésta en vigor, no obligue a aquel para el cual se hace la dispensa, entonces, la dispensa de la ley corresponderá propiamente a aquel al cual corresponde editar la ley.² Aquel que no editó la ley, de ninguna manera se dice propiamente que dispensa en la ley. Inclusive, no puede el inferior dispensar en la ley del superior. En efecto, el inferior no editó la ley. Por tanto, dado que aquel que con autoridad editó la ley podría quitar la ley, entonces podrá también dispensar, así que, permaneciendo la ley en su vigor, se hace la dispensa a favor de alguien de manera que, actuando en contra de la ley, no haya pecado alguno.

Hay también que considerar cuáles leyes instituyó el Sumo Pontífice acerca de la prohibición de los grados de consanguinidad y de afinidad. En efecto, todos los grados que él prohibió, que antes no estaban prohibidos por alguna ley, él podrá ahora prescribirlos, quitarlos y dispensar en tales grados. Supuestas estas cosas, se responde a la cuestión.

Primera conclusión. Por la plenitud de su potestad el Sumo Pontífice puede dispensar en todos los grados de afinidad y de consanguinidad en la línea transversal, aunque no es conveniente que se haga esto sin una razón importante y urgente. Se prueba.³ Puede dispensar en la ley aquel que editó la ley. Ahora bien, el Sumo Pontífice (o el Concilio General) editó la ley acerca de todos los grados de consanguinidad y de afinidad en la línea trasversal. Por tanto, puede dispensar en todos, ya que, si él puede quitar la prohibición de todos estos grados, *a fortiori* podrá también dispensar. En efecto, aquel que puede hacer aquello que es más grande, necesariamente podrá hacer aquello que es menos grande. Consta que la Iglesia instituyó la ley acerca de los grados de afinidad y de consanguinidad en la línea transversal.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 95.

³ *Summa Armilla*, in verbo *disputatio*, 10; Augusto de Ancona, In *summa Ecclesiae* q. 53. art. 5. et 6; Rubio in 4. d. 41 in 2. q. partis principales; Loazes, In *tractatu matrimonij regis*. Dubio 2; *Supplementum*.

nam in Ecclesia est prohibitio graduum facta in multis locis, et in proprio titulo. Et olim vsque ad 7. Deinde tempore succedenti, vsque ad 4. facta est restrictio. In c. Non debet. De consanguinitate et affinitate. Talis vero prohibitio non est de iure naturae, nec est de iure diuino, nunc obligante: ergo necessario est de iure positio Ecclesiae. Non enim potest aliud euenire, quandoquidem obligat omnes de Ecclesia. Et quod non sit de iure naturae, iam nos supra satis diffuse probauimus: quia si aliquis fuisset, maxime fratrum inter se: et diximus eum non esse isto modo de lege naturae: quia non idem apud omnes, neque includit in se manifestam malitiam, quominus possit licite fieri, vt olim in lege naturae fiebat. Si ergo iste primus gradus non est de lege naturae prohibitus, a fortiori neque aliquis alius qui minorem repugnantiam, et malitiam includit, quicquid dicat Supplementum d. 40. quaestio 1. art. 2.

Item.⁷ Neque aliquis graduum, in linea transuersali est de iure Diuino. Probatur. Non de iure Diuino Euangelico, quod obligat omnes: nam (vt nos in primera parte diximus, quando loquebamur de consanguinitate)⁸ nullus gradus a Christo fuit in euangelio sacro prohibitus, qui non fuisset de iure naturali:⁹ ob quod solum ibi reperitur gradus primus ascendentium, descendentium prohibitus, dicente Christo.¹⁰ Propter hanc relinquet homo patrem, et matrem, et adhaerebit vxori suae: intelligens (vt declarant omnes sancti) aliam futuram in matrimonio vxorem, et aliam matrem, alium maritum, et alium patrem: et nullum alium gradum a matrimonio exclusit, sequitur ergo, quod gradus consanguinitatis et affinitatis modo prohibiti, non sunt de iure Diuino euangelico: ergo non sunt de iure Diuino. Patet. Ius Diuinum illud modo dicitur, quod vere est ius obligans: sed hoc solum est euangelicum, ergo non est de iure Diuino. Et in hoc errauit Lutherus,¹¹ qui dixit, gradus illos esse iuris Diuini, et non posse Papa dispensare. Nec obstat dicere tales gradus esse de iure Diuino veteri, quia (vt supra diximus) illud non obligat, neque lex, nec ius Diuinum proprie dici potest: ad sensum quem modo loquimur de iure Diuino obligante, sed perinde obligant modo illa: quia scripta sunt, ac si non essent scripta. Et si aliqua ibi scripta obligant, non quia ibi fuerunt expressa, sed quia alia lege fuerunt praecepta. Quare nullo modo obligant, quia ibi posita: cum cessauerint omnia,¹² vt late diximus. In aperto est omnes tales prohibitiones graduum, quae in ecclesia sunt, quandoquidem non sunt de iure naturali primaeuo, nec de iure diuino euangelico, quod sunt de iure positio Ecclesiae:

⁷ *In margine:* 2. Ratio.

⁸ *In margine:* Supra, art. 43.

⁹ *In margine:* Scotus, in 4. d. 40.

¹⁰ *In margine:* Matthaeus 19.

¹¹ *In margine:* Error Lutheri.

¹² *In margine:* Paulus, ad Hebraeos 7; S.Thomas, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.

En efecto, en la Iglesia está establecida la prohibición de los grados, en muchos lugares y a título propio y, en un algún tiempo, hasta el séptimo grado. Sucesivamente se hizo la restricción hasta el cuarto grado (*c. Non debet, De consanguinitate et affinitate*).⁴ Ahora bien, tal prohibición no es de derecho natural ni de aquel derecho divino que obliga ahora. Por tanto, necesariamente es de derecho positivo de la Iglesia. En efecto, no puede resultar otra cosa, puesto que obliga a todos aquellos que están en la Iglesia. Que no sea de derecho natural, nosotros lo hemos ya probado muy difusamente. En efecto, si hubiese algún grado prohibido por derecho natural, sería sobre todo el de los hermanos entre sí: y ya dijimos que éste no es de derecho natural de tal modo, ya que no es lo mismo en todas las gentes y no incluye en sí una malicia tan evidente que no pueda lícitamente hacerse, como se hacía en el tiempo de la ley natural. Por tanto, si este primer grado no está prohibido por la ley natural, *a fortiori* tampoco está prohibido algún otro grado que incluye una oposición y una malicia menor, cualquier cosa que diga el Suplemento (*d. 40. q. 1. art. 2*).

Asimismo, ninguno de los grados en la línea transversal está prohibido por derecho divino. Se prueba. No está prohibido por el derecho divino evangélico, el cual obliga a todos. En efecto (como dijimos en la primera parte, cuando hablábamos de la consanguinidad),⁵ en el Evangelio no fue prohibido por Cristo grado alguno que no fuese prohibido por el derecho natural.⁶ Por lo cual, aquí se encuentra como prohibido solamente el primer grado de los descendientes y de los ascendientes, pues Cristo dice: *A causa de esa dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su esposa,*⁷ entendiéndose (como declaran todos los santos) que en el matrimonio, una será la esposa y otra la madre; uno el marido y otro el padre. Y no excluyó del matrimonio algún otro grado. Luego se sigue que los grados de consanguinidad y de afinidad ahora prohibidos no son de derecho divino evangélico. Por tanto, no son de derecho divino. Consta. Ahora se llama derecho divino aquel que es verdaderamente un derecho que obliga. Ahora bien, éste es solamente el evangélico. Luego no son de derecho divino. Y en esto erró Lutero, quien dijo que aquellos grados son de derecho divino y que el Papa no puede dispensar. Y no obsta decir que tales grados son de derecho divino antiguo. En efecto (como dijimos antes), éste no obliga y, propiamente, no se puede llamar ni ley ni derecho divino en el sentido en que hablamos ahora de un derecho divino obligante. Ahora bien, ahora aquellas cosas obligan por ser escritas como si no fuesen escritas. Aunque algunas cosas escritas allí obligan, no es porque fueron expresadas allí, sino porque fueron prescritas por otra ley. Por tanto, de ninguna manera obligan por haber sido puestas allí, ya que todas aquellas cosas han terminado, como dijimos ampliamente.⁸ Por tanto, es claro que todas estas prohibiciones de los grados que existen en la Iglesia, son de derecho positivo de la Iglesia, puesto que no son de derecho natural primario ni de derecho divino evangélico:

⁴ X. 4.14.8.

⁵ Véase el artículo 43 de la primera parte.

⁶ Escoto Duns, Juan, In 4. d. 40.

⁷ Matthaëus 19.

⁸ Ad Hebraeos 7; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 103. art. 3. et 4.

sed ille, qui legem posuit, dispensare potest in lege cum et abrogare posset. Cum ergo summus pontifex, vel concilium Ecclesiam representans, condidit legem de prohibitione graduum in linea transuersali, tam de consanguinitate, quam de affinitate: poterit de plenitudine suae potestatis dispensare in omnibus, vel si hoc negamus summo Pontifici, oportet concedere, vel quod talis prohibitio est de iure naturae propriae: vel de iure diuino, quod non potest summus Pontifex mutare: vel posito lex ista de prohibitione graduum sit positiua, quod non potest summus pontifex tollere: quia lata fuit a concilio, vel ab alio summo Pontifice: at vtrumque istorum est falsum. Primum: quia ista prohibitio non est nisi solum de iure positio, Secundo, quia summus Pontifex, qui nunc est potest cassare et tollere omnia, quae ab eius predecessore constituta sunt, quia non potuit summus pontifex, qui praecessit, ligare, aut coarctare potestatem Pontificis, qui erat successurus alioqui postquam semel aliquid in ecclesia constitutum esset, nunquam posset mutare in melius, quod constat falsum: multa enim videmus statuta conciliorum, et pontificum circa regimen ecclesiae variata, et mutata, et abrogata, tamen non dubitamus licite posse fieri et sancte factum. Ineptum quippe esset dicere quod Deus reliquerit suum vicarium in terris, et non vnus semper esset, sed successiuus post alium: et quod vno constituyente aliquid, si forte successu temporis perniciosum videretur, inuiolabiliter esset obseruandum: et quod nullo modo posset mutari ab alio pontifice, nam ex hoc sequeretur pontificem qui succedebat, non habere eandem potestatem, quam primus habuit. Si enim non potest quod alius, non haberet eandem potestatem. Et certe si non posset variare quod alius instituit, non posset quod alius potuit: sed hoc omnino sapientiae Christi regentis ecclesiam suam, qua attingit a fine vsque ad finem fortiter, et disponit omnia suauius: repugnare videtur.¹³ Concedendum ergo est, ne veniamus in tales angustias, prohibitiones graduum in linea transuersali, qui modo sunt in ecclesia, esse de iure positio: et summus pontificem, quisquis ille sit, de plenitudine suae potestatis posse dispensare in omni gradu consanguinitatis, vel affinitatis, in linea transuersali, et mutare quae ab alijs praedecessoribus sunt instituta, vel a Concilio, sicut aperte determinatur in c. Non debet, de consanguinitate et affinitate, vbi ponitur in exemplo, quod vnus idem Deus fecit, vt illa quae constituit in veteri testamento, mutauerit in nouo.¹⁴ Par in parem, non habet imperium. I. Ille a quo. Tempestiue. Ad Trebellianum, c. Innotuit de electione.

¹³ *In margine*: Sapientia 8.

¹⁴ *In margine*: Abulensis, 1. Regum, q. 157. et 158.

Ahora bien, aquel que editó la ley puede dispensar en la ley, dado que podría también abrogarla. Por tanto, dado que el Sumo Pontífice (o el Concilio que representa la Iglesia) editó la ley de la prohibición de los grados en la línea transversal, sea de consanguinidad sea de afinidad, podrá dispensar en todos los grados por la plenitud de su potestad. En cambio, si le negamos esto al Sumo Pontífice, es necesario conceder: O que tal prohibición es de derecho natural propiamente. O que tal prohibición es de derecho divino, mismo que el Sumo Pontífice no puede cambiar. O bien, puesto que esta ley de la prohibición de los grados sea de derecho positivo, es necesario conceder que el Sumo Pontífice no puede quitarla, porque fue editada por un Concilio o por otro Sumo Pontífice. Sin embargo, cada una de estas dos cosas es falsa. En primer lugar, porque esta prohibición es solamente de derecho positivo. En segundo lugar, porque quien ahora es Sumo Pontífice puede borrar y quitar todas aquellas cosas que están editadas por su predecesor. En efecto, el Sumo Pontífice que precedió no puede atar y limitar la potestad del Pontífice sucesivo. De lo contrario, después de que en la Iglesia se estableció algo, nunca podría mejorar. Y esto resulta como falso. En efecto, vemos que muchas determinaciones de los Concilios y de los Pontífices acerca del gobierno de la Iglesia, fueron modificadas, cambiadas y abrogadas; sin embargo, tenemos la certeza de que tales cosas pudieron haberse hecho lícitamente y que se hicieron santamente. Por cierto, no sería correcto decir que Dios dejó a su vicario en la Tierra y que no fuese siempre el mismo, sino sucesivo, uno después del otro; y que, una vez que uno determinó algo, si con el transcurso del tiempo resultase perjudicial, se debiese observarlo totalmente y que, de ninguna manera, pudiese ser cambiado de parte de otro Pontífice. En efecto, de esto se seguiría que el Pontífice sucesivo no tendría la misma potestad que tuvo el primero. En efecto, si no puede hacer aquello que el otro pudo, no tendría la misma potestad. Y, por cierto, si no pudiese cambiar aquello que el otro determinó, no podría hacer aquello que el otro pudo. Ahora bien, parece que esto se oponga totalmente a la sabiduría de Cristo que rige a su Iglesia, mediante la cual despliega su fuerza de un extremo al otro de la Tierra y dispone todas las cosas suavemente.⁹ Por tanto, para que no lleguemos a tales angustias, se debe conceder que las prohibiciones de los grados en la línea transversal que ahora existen en la Iglesia, son de derecho positivo y que el Sumo Pontífice, no importa cual, por la plenitud de su potestad puede dispensar en todos los grados de consanguinidad o de afinidad en la línea transversal y puede cambiar aquellas cosas que fueron determinadas por otros predecesores o por el Concilio, como claramente se establece en el capítulo *Non debet, De consanguinitate et affinitate*,¹⁰ donde se pone como ejemplo que el mismo único Dios cambió en el Nuevo Testamento aquellas cosas que él constituyó en el Antiguo Testamento.¹¹ Nadie tiene potestad sobre su igual. (*I. Ille a quo, tempestiue, ad Trebellianum, c. Innotuit, De electione*).¹²

⁹ Sapientia 8.

¹⁰ X. 4.14.8.

¹¹ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum q. 157 et 158.

¹² D.36.l. C.6.49.

Haec conclusio est contra graues authores. Contra Paludanum d. 40. et 41. Antoninum 3. pars titulo 1. c. 14, 2. Ricardum, Bonaventuram, Mayro, Maiorem, Syluestrem verbo matrimonium 8, 10 et in verbo Papa, 6. Idem Valdenses de sacramentis c. 134.

Contra conclusionem obijci potest,¹⁵ quod nos superius diximus, quod saltim primus gradus in linea transuersali, vt est fratrum inter se, licet non sit de iure naturae primaeuo, sic quod includat manifestam, et intrinsecam, malitiam: tamen diximus esse de secundis praeceptis iuris naturae, quod si ita est, cum ad ipsum spectat in lege dispensare, ad quem spectat et legem condere, cum legem naturae tam in primo gradu, quam in secundo solus Deus instituerit, nullo modo summus Pontifex poterit dispensare, quod duo fratres inter se licite coniungantur in matrimonio: quia inferior non potest aliquid in lege superioris, in Clemente Romano, de electione. Et sic non est vera conclusio, summum pontificem de plenitudine suae potestatis posse dispensare in omnibus gradibus lineae transuersalis.¹⁶

Pro solutione obiectionis oportet memorari¹⁷ illorum, quae supra diximus, de illis quae prohibentur, vel praecipuntur per prima principia iuris naturae, et de illis quae per secunda: videlicet, quod prima praecepta quae sunt per se nota, non patiuntur variationem aliquam, aut dispensationem, nisi a solo Deo quia sunt talia, quae semper eodem modo sunt: sicut nec variatio cursus rerum naturalium qui semper eodem modo fiunt, vt solis, vel astrorum, potest fieri, nisi per miraculum a solo Deo. Alia vero, quae sunt de secundis praeceptis iuris naturae, quae sunt conclusiones deductae, variari possunt ab alio, quam a Deo: sicut et in naturalibus illorum, quae frequenter contingunt eodem modo, variatio fit a causa alia naturali impediante: sicut solitum est frequenter nasci hominem cum quinque digitis in manu, tamen potest variari per aliam causam naturalem. Et sic aliquando nascitur homo cum sex digitis, vel cum quatuor absque miraculo, solum ex multitudine materiae vel paruitate, quae impedimentum praestitit debitae formationi. Diximus etiam,¹⁸ quod illa quae sunt de secundis praeceptis iuris naturae non habent aliquam vim obligandi de se, quia non sunt de per se nota, sed obligant, quando sunt declarata per aliquam legem humanam, vel Diuinam, vel per consuetudinem approbatam, quae habet vim legis. His suppositis dicendum.¹⁹ Dato ita sit, coniunctionem fratrum in primo gradu lineae transuersalis prohibitam iure naturae secundo, tamen tale ius naturae potest ab alio quam a Deo mutari absque miraculo. Ratio est: quia tale ius naturale non obligat, nisi per legem Diuinam, vel humanam fuerit constitutum, vel per consuetudinem:

¹⁵ *In margine:* Obiectio; Covarrubias, 2. pars epi. c. 6, 10; Tiraquellus, l. 7. connubij, num. 2.; Loazes, in tractatu matrimonii, dub. 2.

¹⁶ *In margine:* Supplementum, dist. 40. q. 1. art. 3.

¹⁷ *In margine:* Prima nota.

¹⁸ *In margine:* Nota 2.

¹⁹ *In margine:* Solutio obiectionis.

Esta conclusión se opone a importantes autores como el Paludano (*d. 40 y 41*), San Antonino (*3. pars, tit. 1. c. 14, 2*), Ricardo de Mediavilla, San Buenaventura, Maironis, Maior, y la Suma Silvestrina (*verbo Matrimonium, 8, 10 et verbo Papa, 6*). Asimismo el Valdense (*De sacramentis, c. 134*).

En contra de la conclusión se puede objetar aquello que hemos dicho antes:¹³ Aunque por lo menos el primer grado en la línea transversal (de los hermanos entre sí) no sea de derecho natural primario de manera que incluya una malicia intrínseca y evidente; sin embargo, hemos dicho que es de los segundos preceptos del derecho natural. Y si esto es así, dado que dispensar en la ley corresponde a aquel al cual corresponde también editar la ley y, dado que la ley natural (sea en el primer grado sea en el segundo) solamente Dios la instituyó, entonces, de ninguna manera el Sumo Pontífice podrá dispensar para que dos hermanos se unan lícitamente entre sí en matrimonio. En efecto, el inferior nada puede sobre la ley del superior (véase: Clemente Romano, *De electione*). Y así no es verdadera la conclusión, que el Sumo Pontífice, por la plenitud de su potestad, puede dispensar en todos los grados de la línea transversal.¹⁴

Para la solución de la objeción es necesario tener presente aquello que dijimos antes acerca de aquellas cosas que son prohibidas o imperadas por los primeros principios del derecho natural y acerca de aquellas cosas que son prohibidas o imperadas por los segundos, a saber, que los primeros principios, evidentes por sí mismos no sufren variación o dispensa alguna, sino solamente de parte de Dios, ya que son tales que siempre son de la misma manera, así como la variación del curso de las cosas naturales (la variación del curso del sol y de los astros) que siempre ocurren de la misma manera no puede ocurrir sino solamente por un milagro de parte de Dios. En cambio, otras cosas que son de los segundos preceptos del derecho natural, que son conclusiones deducidas, pueden ser cambiadas por otro, además que por Dios, así como en las cosas naturales, la variación de aquellas cosas que frecuentemente ocurren del mismo modo es causada por otra causa natural impediendo. Así como es normal que con frecuencia el hombre nazca con cinco dedos en una mano, sin embargo, puede variar por otra causa natural. Y así a veces nace un hombre con seis dedos, o con cuatro, sin milagro, solamente por la grande o la pequeña cantidad de materia que provocó un impedimento a la debida formación. Dijimos también que aquellas cosas que son de los segundos preceptos del derecho natural no tienen de por sí fuerza alguna para obligar. En efecto, no son evidentes por sí mismas, sin embargo, obligan cuando están declaradas por una ley humana o divina, o bien por una costumbre aprobada que tiene fuerza de ley. Supuestas estas cosas, hay que decir lo siguiente: Aunque sea así que la unión de hermanos en el primer grado de la línea transversal está prohibida por el derecho natural secundario, sin embargo, tal derecho natural puede ser cambiado por otro además que por Dios, sin un milagro. La razón es porque tal derecho natural no obliga, si no fue constituido por una ley divina o humana, o por una costumbre;

¹³ Covarrubias, 2. pars epit. c. 6,10; Tiraquelo, 1. 7. connubij, num; 23. Loazes, In tractatu matrimonij, dub. 2.

¹⁴ Tomás de Aquino, Supplementum, dist. 40. q. 1. art. 3.

at qui legem dedit de illo, et per eam astringit ad tale ius, poterit et deobligare, tollendo legem, vel dispensando in lege: alioqui per suam legem non daret vim obligandi: sed aliunde esset. Ratio est: quia legislator, qui ostendit, et manifestavit hoc esse ius naturae, et conueniens vno tempore: potest in alio tempore, et alijs circumstantijs consideratis dicere non esse conueniens iuri naturae illud obseruari circa istam, vel illam personam: et illud esset dispensatio in tali iure. Ad propositum applicando, quod coniunctio fratrum sit mala, non est nota de per se ergo solum obligat, quia aliqua lege declaratur, vel consuetudine: sed non declaratur esse malam talem coniunctionem per legem diuinam obligantem modo, quia in euangelio nihil tale Christus redemptor noster expressit, tamen declaratur malum lege positua humana prohibente coniunctionem, ergo vim obligandi habet, solum ex lege positua, dato quod sit de secundis praeceptis iuris naturae. Si ergo Pontifex, vel Ecclesia per legem suam religauit ad illud, ad quod ante non erat obligatio, seclusa tali lege: poterit dispensare, et deobligare aliquem ex plenitudine suae potestatis, vel si non potest deobligare, ego non video quomodo potuit de nouo obligare ad illud, ad quod non fuerat obligatio in illis quae non sunt de necessitate salutis. Et sic patet solutio ad obiectionem. Potest enim summus Pontifex in tali iure naturae dispensare, quia fere omnes gradus alij sunt isto modo de iure naturae, quia mediate vel immediate eliciuntur ex primis principijs, per vnam, vel per multas conclusiones: sed potest in alijs gradibus, non obstante sint de iure naturae isto secundo modo, ergo potest in primo. Nec propter hoc summus Pontifex dispensare dicitur in iure naturae; vel tollere ius naturae, dispensaret proprie, si tolleret non esse de iure naturae talem coniunctionem prohibitam, nec de primis principijs, neque de secundis, quod solus Deus potest, qui author est naturae. Dispensat tamen in iure positiuo, et tollit ius posituum, quod ipse tulit et obligationem quam ipse posuit per suam legem, quando prohibuit talem gradum. Sic in omni gradu transuersali potest, quia omnem talem posuit. Hoc affirmant dominus Abulensis Regum 8. q. 151.²⁰

Sequitur alia pars conclusionis, quod licet possit, non expedit sine causa vrgente. Multa enim licent, quae non expediunt: vt ait Paulus.²¹ Et quidem non expedit: quia per dispensationem tollitur quoddam bonum, scilicet, reuerentia quaedam cognitionis, quae non seruatur inter personas iunctas in matrimonio, sed non expedit hanc tollere: ergo nec expedit dispensare in omnibus gradibus.²²

²⁰ *In margine:* Abulensis.

²¹ *In margine:* 1. Cor. 6.

²² *In margine:* Abulensis, Matthaues 22. q. 117.

sin embargo, aquel que editó una ley acerca de aquello y, a causa de ella, vinculó a tal derecho, podrá también desobligar quitando la ley o dispensando en la ley. De lo contrario, mediante su ley no daría la fuerza de obligar, sino derivaría de otra parte. La razón es porque el legislador que mostró y manifestó que esto es según el derecho natural y es conveniente en algún tiempo, él mismo, en otro tiempo y consideradas otras circunstancias, puede decir que según el derecho natural no es oportuno que aquello sea observado por esta o por aquella persona. Y esto sería una dispensa en tal derecho. Aplicando al caso propuesto. Que la unión entre hermanos sea algo malo no es evidente de por sí. Por tanto, obliga solamente por el hecho de que aquello está declarado por alguna ley o por alguna costumbre. Ahora bien, que tal unión sea algo malo no está declarado por la ley divina que obliga ahora. En efecto, en el Evangelio, Cristo redentor nuestro no expresó nada acerca de esto. Ahora bien, que tal unión es algo malo se declara mediante una ley positiva humana que prohíbe tal unión. Por tanto, tiene la fuerza de obligar solamente a partir de la ley positiva, dado que aquello es de los segundos preceptos del derecho natural. Por tanto, si el Pontífice (o la Iglesia por medio de su ley) obligó a aquello para lo cual antes no había obligación, excluida tal ley, podrá dispensar y desobligar a alguien mediante la plenitud de su potestad. En cambio, si no puede desobligar, yo no veo cómo pudo volver a obligar a aquello para lo cual no hubo una obligación acerca de aquellas cosas que no son necesarias para la salvación. Y así consta la solución de la objeción. Ahora bien, el Sumo Pontífice puede dispensar en tal derecho natural. En efecto, casi todos los otros grados son de derecho natural según este modo, ya que se deducen mediata o inmediatamente a partir de los primeros principios a través de una o de muchas conclusiones. Ahora bien, él puede dispensar en otros grados, aunque sean de derecho natural en este segundo modo. Luego puede en el primero modo. Ni a causa de esto se dice que el Sumo Pontífice dispensa en el derecho natural o que quita el derecho natural. Dispensaría propiamente, si quitase que tal unión no está prohibida por el derecho natural, ni por los primeros principios ni por los segundos; lo cual solamente lo puede Dios quien es el autor de la naturaleza. Sin embargo, él dispensa en el derecho positivo y quita el derecho positivo que el mismo editó y quita la obligación que el mismo puso mediante su ley, cuando prohibió tal grado. Así él puede en todo grado transversal, ya que él puso todos estos. Esto lo afirma el señor Abulense (*1 Regum 8, q. 151*).

Sigue la segunda parte de la conclusión: Que, aunque él pueda, no conviene sin causa urgente. En efecto, muchas cosas son lícitas y no convienen, como dice San Pablo.¹⁵ Por cierto, no conviene, ya que mediante la dispensa se quita un cierto bien, es decir, una cierta reverencia de parentesco que no se observa entre las personas unidas en matrimonio. Ahora bien, no conviene quitarla. Por tanto, tampoco conviene dispensar en todos los grados.¹⁶

¹⁵ 1 Cor 6.

¹⁶ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Matthaueus 22. q. 117.

Secundo.²³ Non expedit impedimentum ponere dilatandae charitatis, sed dispensando in istis gradibus, impedimentum ponitur: ergo non expedit dispensare. Patet, quia ratio prohibitionis talium graduum assignatur, vt charitas extendatur ad extraneos: per matrimonium enim solent maiori dilectione diligi, quam si no essent aliquo vinculo coniuncti. Coniuncti vero consanguinitate, vel affinitate habent rationem dilectionis adinuicem, quam extranei non habent: et naturaliter plus diligunt se: quare prohibitum est matrimonium inter ipsos, inter quos est vinculum amoris, vt fiat cum alijs extraneis, et habeant per talem coniunctionem nouam causam dilectionis: quod si fieret dispensatio passim, non extenderetur, nec dilataretur charitas ad extraneos, consequens ergo est non esse expediens dispensare in talibus gradibus. Dixi, sine vrgente necessitate: quam intelligo vrgentem, quando ex tali dispensatione maius bonum sequitur, quam sit malum irreuerentiae vel dilatationis ad extraneos: multi enim contingunt casus, in quibus per dispensationem maius sit bonum quod sequitur, quam malum quod incurritur: et hoc pensitare, et librare non cuiuslibet est, sed summi Pontificis, cui potestas dispensandi commissa est. Non est nostrum iudicare de iniustitia, vel iustitia causae. Sufficiat certo scire ipsum posse de plenitudine suae potestatis dispensare in omnibus gradibus lineae transuersalis, et quod talis cum quo facta est dispensatio, securus erit in conscientia, licet aliquando summus Pontifex in extimatione causae posset peccare, vtendo potestate sibi concessa ad libitum sine discretione, et iudicio rationis, sed asinae debent pascere iuxta boues arantes.²⁴ Subditi bene faciunt, si contenti sint scire habere potestatem summum pontificem: boues, doctiores, literati, arent, disputent, qualis, et quae erit causa rationabilis dispensandi, quod bene doctor Subtilis 1. 2. q. 97. art. 4 et Bernardus, Epistola 271. Sed tamen ille cum quo dispensatum est, licet peccet, dispensationem tamen est adeptus, et tenet: vt si Papa in tertio gradu, vel secundo dispensauit, et non erat causa rationabilis, tenet matrimonium, quidquid dicat Fortunius in l. Gallus, digest. de libertate et posthumis.

Dixi in conclusione, in linea transuersali: quia in linea recta descendentium, vel ascendentium, non potest Papa dispensare.²⁵ Non enim posset de plenitudine suae potestatis facere licitum quod quis duceret filiam, vel matrem

²³ *In margine:* Quae rationes sint requisitae ad dispensandum.

²⁴ *In margine:* Couarrubias, 2. pars epi. c. 6.; Iob 1; Gregorius; Bernardus; S. Thomas; Fortunius.

²⁵ *In margine:* S. Thomas, d. 40. q. 1. art. 3; Armilla, in verbo dispensatio num. 7. et 9.; Florentinus, 3. pars, c. 14.; S. Thomas, 1. 2. q. 97. art. 4. ad. 3.; quolib. 9. art. 15.; Turrecremata, lib. 2. summae, c. 107.; Ioannes Maior, in 4. d. 4. q. 12.; Driedus, de libertate Christi; Almain, de potestate ecclesiae, c. 13.; Angelica, in verbo Papa; Silvestrina in verbo Papa, q. 16.; Clichtovaeus, in antiluth. c. 3. et 4.; Rossensis, contra Lutherum ver. 9; Ad Ephesios 4.; Damascenus, li. 4. c. 13.; Dionysius, c. 1. De Ecclesiastica Hierarchia; 1 Ioannes, c. ultimum; 2 Ad Thessalonicenses 2.; Ciprianus, de ablutione peccatorum; Hilarius, li. 6. de trinitate; Urbanus, de origine, 5. super nume.

Segundo. No conviene poner un impedimento a la expansión de la caridad. Ahora bien, dispensando en estos grados se pone tal impedimento. Luego no es conveniente dispensar. Consta porque la razón de la prohibición de tales grados está establecida para que la caridad se extienda a los extraños. En efecto, mediante el matrimonio suelen quererse con un afecto mayor que si no estuviesen unidos por algún vínculo. En cambio, aquellos que están unidos por consaguinidad o por afinidad tienen una causa de afecto recíproco que los extraños no tienen, y naturalmente se quieren más. Por ello, está prohibido el matrimonio entre aquéllos entre los cuales existe un vínculo de amor, para que se haga con otros extraños y para que tengan, mediante tal unión, una nueva causa de afecto. Que si se hiciese la dispensa indistintamente, no se extendería ni se expandiría la caridad hacia los extraños. Luego se sigue que no es conveniente dispensar en tales grados. Dije: Sin urgente necesidad; y la entiendo como urgente, cuando a partir de tal dispensa se sigue un bien más grande que el mal de la irreverencia o de la expansión hacia los extraños. En efecto, ocurren muchos casos en los cuales, mediante la dispensa, el bien que deriva es mayor que el mal en el cual se incurre. Ponderar esto y determinarlo no corresponde a cualquiera, sino al Sumo Pontífice al cual está concedida la potestad de dispensar. No corresponde a nosotros juzgar acerca de la injusticia o de la justicia de la causa. Sea suficiente saber con certeza que él mismo, por la plenitud de su potestad, puede dispensar en todos los grados de la línea transversal, y que aquel al cual se otorga la dispensa estará seguro en conciencia, aunque el Sumo Pontífice a veces podría pecar en la evaluación de la causa, usando *ad libitum*, sin discreción y sin un juicio de la razón, la potestad que le fue concedida. Sin embargo, las asnas deben alimentarse cerca de los bueyes que aran.¹⁷ Los súbditos actúan bien, si están contentos con saber que el Sumo Pontífice tiene tal potestad. Los bueyes (los más doctos, los eruditos) aren y discutan qué y cuál será la causa razonable de dispensar. Y esto lo dicen bien el Doctor Sutil (1. 2. q. 97. art. 4) y Bernardo (*Epistola 271*). Ahora bien, aquel al cual se concede la dispensa, aunque peque, adquiere la dispensa y tiene valor. Como si el Papa dispensó en el tercero o en el segundo grado, y no había una causa razonable, el matrimonio tiene valor, cualquier cosa que diga Fortunio (*lex Gallus, Digestum, De liberis et posthumis*).¹⁸

Dije en la conclusión: En la línea transversal. Pues, en la línea recta de los descendientes o ascendientes, el Papa no puede dispensar.¹⁹ En efecto, por la plenitud de su potestad no podría hacer que sea lícito que alguien se case con la hija o con la madre.

¹⁷ Covarrubias, 2. pars epi. c. 6; Iob, 1; Gregorio; Bernardo; Tomás de Aquino; Fortunio.

¹⁸ D.28.2.29.

¹⁹ Tomás de Aquino, d. 40. q. 1. art. 3; 1. 2. q. 97. art. 4. ad. 3; quolib. 9. art. 15; Summa Armilla, In verbo dispensatio, num. 7. et 9.; Antonino, San., 3. pars, c. 14; Torquemada, lib. 2. summae, c. 107; Maior, In 4. d. 4. q. 12; Driedo, De libertate christiana; Almain, De potestate ecclesiae, c. 13; Summa Angelica, in verbo Papa; Summa Silvestrina, in verbo Papa, q. 16; Clichtoveo, in antiluth. c. 3 et 4; Rossensis, contra Lutherum, ver. 9; Ad Ephesios, 4; Damasceno, li. 4. c. 13; Dionisio, c. 1. De ecclesiastica hierarchia; 1 Iohannes, c. ultimum; 2 Ad Thessalonicenses, 2; Cipriano, De ablutione peccatorum; Hilario, li. 6 De Trinitate; Urbano, De origine, 5. Super numeros.

et ratio est: quia hoc est de iure Diuino prohibitum in euangelio, vt diximus. Et est de iure naturae primaeuo, in quod nullam potestatem habet summus Pontifex. Neque potest variare: quia non est data potestas. In quo male loquutus est Abbas in capitulo Non est de voto, qui dixit, in iure Diuino posse dispensare. Et Felinus in capitulo Quae in ecclesiarum, de constitutione. Et Decius in consilio 112. et Ferdinandus Loazes in matrimonio Regis, dubium 2. et Ludouicus Gonzalus, consilium 51. Manet ergo in veritate quod licet summus Pontifex non debeat absque causa, potest tamen dispensare in omni gradu lineae transuersalis, siue consanguinitatis, siue affinitatis. Et quidem non debet sine vrgente necessitate, praecipue in illis gradibus, in quibus abstinent infideles: quia maior sanctitudo decet Ecclesiam Dei. Sic etiam in gradibus magis abstinendum est Christianis. Tamen non negandum est, quin Papa possit dispensare in illis, licet male ageret si sine causa. Et ratio est: quia omnia illa prohibita sunt de iure positio, in quod potest: siquidem non posset summus Pontifex dispensare in illis, quae Christus instituit obseruanda. Neque aliquid posset mutare, neque posset Papa, nec concilium generale aliquid variare illorum quae apostoli ordinauerunt ex Christi mandato. Similiter neque in his quae Christus aperte non dixit, neque apostoli. Quae doctores subtiliter inquirentes ostendunt fuisse de intentione Christi, etiam si non fuerint expresse dicta a Christo, aut ab apostolis. Ratio est, quia fieret contra mandatum Christi. Nam dato aliquid tale (non expressum) fuerit dictum a Christo, vel ab apostolis de intentione Christi, tamen quia doctores, quos Deus dedit ecclesiae suae, sic intelligunt, tamquam de intentione Christi fuisse, est tenendum tamquam expressum. Neque pontifex potestatem habet variandi potius quam tollendi, quod expresse mandatum est a Christo, quia eandem vim habet vtrumque sicut illa quae ecclesia habet ex traditione apostolorum ore tenus, licet non sint expressa in sacro eloquio. Verum quia ecclesia tradit, et doctores affirmant, eandem firmitatem retinent, sicut si expressa essent. Nam non est dubium, quod multa Christus, et multa apostoli fecerunt, quae non habentur scripto, sed ore tenus habuit ecclesia, et viua voce. Multa enim alia fecit Iesus (vt ait Ioannes) quae non sunt scripta in libro hoc. Et Paulus, Accipite traditiones meas, siue quae per epistolam, siue quae per sermonem accepistis. Similiter non posset Pontifex dispensare in illis quae essent declarata a doctoribus, tamquam de intentione Christi. Quod determinauit Vrbanus Papa 25. q. 1. cap. Sunt quidam dicentes Romano Pontifici semper licuisse nouas leges condere, quod et nos non solum non negamus, sed etiam valde affirmamus.

Y la razón es porque esto está prohibido por el derecho divino en el Evangelio, como dijimos, y por el derecho natural primario sobre el cual ni el Sumo Pontífice ni toda la Iglesia puede ejercer potestad alguna. Tampoco puede modificar, ya que no le fue dada la potestad. Y sobre esto se equivocó el Panormitano (*c. Non est, De voto et voti*),²⁰ quien dijo que puede dispensar en el derecho divino. Y también Felino (*c. Quae, In ecclesiarum, De constitutione*).²¹ Y Decio (*cons. 112*). Y Fernando Loazes (*In matrimonio regis, dub. 2*). Y Ludovico Gonzaga (*cons. 51*). Por tanto, queda como verdadero que, aunque el Sumo Pontífice no debe dispensar sin causa, puede dispensar en todo grado de la línea transversal, sea de consanguinidad sea de afinidad. Por cierto, no debe dispensar sin una necesidad urgente, sobre todo en aquellos grados en los cuales los infieles se abstienen. En efecto, a la Iglesia de Dios le conviene una mayor santidad. Y así los cristianos deben abstenerse más en los grados. Sin embargo, no se debe negar que el Papa puede dispensar en aquellos grados, aunque actuaría mal, si lo hiciese sin causa. Y la razón es porque todas aquellas cosas están prohibidas por el derecho positivo, en el cual él puede dispensar, puesto que el Sumo Pontífice no podría dispensar en aquellas cosas que Cristo instituyó para que sean observadas. Ni podría mutar algo que Cristo instituyó. Ni podría el Papa (ni el Concilio General) modificar algo de aquellas cosas que los Apóstoles ordenaron por mandado de Cristo. Del mismo modo, no podría modificar algo en aquellas cosas que Cristo no dijo abiertamente (ni los Apóstoles) y que los doctores que indagan sutilmente, demuestran que son según la intención de Cristo, aunque no fueron expresamente dichas por Cristo o por los Apóstoles. La razón es porque se actuaría en contra del mandato de Cristo. En efecto, aunque algo no fue dicho expresamente por Cristo, o por los Apóstoles según la intención de Cristo, dado que los doctores que Dios dio a su Iglesia entienden que aquello fue dicho según la intención de Cristo, se debe considerar como expresado. Y el Pontífice no tiene más potestad para modificar que para quitar aquello que está expresamente mandado por Cristo. En efecto, ambas cosas tienen la misma fuerza, como aquellas cosas que la Iglesia tiene por tradición oral, aunque no están expresadas en el texto sagrado. En verdad, dado que la Iglesia las transmite y los doctores las afirman, mantienen la misma consistencia como si hubiesen sido expresadas. En efecto, no hay duda de que Cristo y los Apóstoles hicieron muchas cosas que no se tienen por escrito, que, sin embargo, la Iglesia tuvo oralmente y de viva voz. En efecto, como dice San Juan, Jesús hizo muchas otras cosas que no están escritas en este libro. Y San Pablo: *Reciban mis tradiciones, sea las que ustedes han recibido mediante las epístolas, sea las que han recibido mediante los sermones*. Del mismo modo, el Pontífice no podría dispensar en aquellas cosas que los doctores declararon como de la intención de Cristo. Y eso lo determinó el Papa Urbano (25. q. 1. c. *Sunt quidam*):²² Algunos dicen que siempre fue lícito al Romano Pontífice editar nuevas leyes, lo cual nosotros no solamente no lo negamos, sino que lo sostenemos firmemente.

²⁰ X. 3.34.5.

²¹ X. 1.2.7.

²² C.25 q.1 c. 6.

Sciendum vero summopere est: quia inde nouas leges condere potest, vnde Euangelistae aliquid nequaquam dixerunt, vbi non aperte Dominus, neque apostoli, et eos sequentes sancti patres sententialiter aliquid diffinierunt, sed vbi expressum est in euangelio, vel ab Apostolis, vel Ecclesia ore tenus habet ab eis, ibi non nouam legem Romanus Pontifex, dare, sed potius quod praedicatum est, vsque ad animam et sanguinem confirmare debet. Si enim quod Apostoli docuerunt, et prophetae, destruere (quod absit) niteretur, non sententiam dare, sed magis errare conuinceretur. Haec ibi. Ecce habemus quomodo summus Pontifex in illis que Christus non diffiniuit, neque Apostoli, neque sancti patres tamquam dictum a Christo affirmant, potest dispensare. Secus tamen in illis quae Apostoli diffinierunt. Intelligendum tamen est summum Pontificem non posse aliquid diffinire contra Apostolorum sententiam, in illis quae ipsi dixerunt, quae continent doctrinam moralem, secus in alijs, quae caeremonialem: nam moralia dicta ab Apostolis, quia ad ius naturae spectant, non posset summus Pontifex mutare: sed tamen caeremonialia²⁶ posita ab Apostolis ad instruendas ecclesias, quas acceperant regendas, possunt per summum pontificem mutari, et posset in illis dispensare: sicut Paulus dixit,²⁷ non esse ordinandum bigamum, neque homicidam: tamen certum est summum pontificem dispensare posse: et quod aliquando dispensauit. Horum est ratio: quia licet minor non possit in lege superioris dispensare, vel aliquid mutare, tamen potest in lege sui aequalis dispensare, et mutare eam: sicut diximus, quod vnus Pontifex potest mutare, quae alius ordinauit, quia par in parem imperium non habet. Cum ergo summus Pontifex (quisquis ille sit) aequalis sit Petro in potestate, necesse est concedamus a fortiori aequalem esse cuilibet Apostolorum. Si enim succedit in eandem potestatem Petri (qui princeps erat, et vertex omnium Apostolorum) non potest dubitari, quin et habeat, si non maiorem, saltem aequalem potestatem cum caeteris Apostolis. Poterit ergo Pontifex mutare quae Apostoli instituerunt tunc conuenientia suis Ecclesijs.²⁸ Dato enim Apostoli gradus prohiberent in matrimonio, quia illa non essent moralia, sed iudicialia, saltem quoad tot gradus, posset summus Pontifex dispensare in talibus gradibus, et variare. A fortiori poterit si non sunt traditi gradus a Christo, nec ab Apostolis, sed ab alio summo Pontifice, vel concilio.²⁹

²⁶ *In margine:* Caeremonialia posita ab Apostolis posset Pontifex summus mutare.

²⁷ *In margine:* 1. ad Corinthios 3.

²⁸ *In margine:* S. Thomas, quodlib. 4. art. 13.

²⁹ *In margine:* Iacobatius, de concilijs, lib. 5. c. 15.

Esto hay que saberlo muy bien, ya que puede editar nuevas leyes a partir de donde los evangelistas jamás dijeron algo, donde ni el Señor ni los Apóstoles ni los santos padres sucesivos definieron algo sentencialmente. Sin embargo, cuando está expresado en el Evangelio o por los Apóstoles, o cuando la Iglesia lo recibe oralmente de parte de ellos, allí el Sumo Pontífice no puede dar una nueva ley, más bien, debe confirmar hasta con el alma y con la sangre aquello que se predicó. Ahora bien, si él intenta destruir (que esto no ocurra) aquello que los Apóstoles y los Profetas enseñaron, se demostraría que él no da una sentencia, más bien que se equivoca. Estas cosas se dicen allí. He aquí cómo el Sumo Pontífice puede dispensar en aquellas cosas que Cristo no definió, y que los Apóstoles y los Santos Padres no afirman como algo dicho por Cristo. Sin embargo, no así en aquellas cosas que los Apóstoles definieron. En efecto, hay que saber que el Sumo Pontífice no puede definir algo en contra de la sentencia de los Apóstoles, en aquellas cosas que ellos mismos afirmaron, las cuales contienen la doctrina moral. No así en otras cosas que contienen la doctrina ceremonial. En efecto, el Sumo Pontífice no podría cambiar las cosas morales dichas por los Apóstoles, dado que se refieren al derecho natural. Sin embargo, las cosas ceremoniales puestas por los Apóstoles para constituir las Iglesias que ellos habían recibido para regentarlas, pueden ser mutadas por el Sumo Pontífice y él podría dispensar en aquellas cosas. Por ejemplo, San Pablo dijo que no deben ser ordenados los bígamos ni los homicidas,²³ sin embargo, no hay duda de que el Sumo Pontífice puede dispensar y que alguna vez dispensó. Y ésta es la razón de estas cosas: Aunque el inferior no puede dispensar o cambiar algo en la ley del superior, puede dispensar en la ley de un igual y cambiarla, como dijimos que un Pontífice puede cambiar la ley que otro Pontífice editó. En efecto, el igual no tiene poder sobre el igual. Por tanto, dado que el Sumo Pontífice (cualquiera que sea) es igual a Pedro en potestad, se debe conceder *a fortiori* que es igual a cualquiera de los Apóstoles. Si él sucede en la misma potestad de Pedro (que era el príncipe y el vértice de todos los Apóstoles) no se puede dudar de que tenga también, si no una mayor, por lo menos una igual potestad que los demás Apóstoles. Por tanto, el Pontífice podrá cambiar aquellas cosas que entonces los Apóstoles instituyeron como útiles para sus Iglesias.²⁴ En efecto, aunque los Apóstoles prohibieron los grados en el matrimonio, ya que aquellas cosas no eran morales, sino judiciales, por lo menos en cuanto al número de los grados, el Sumo Pontífice podría dispensar y cambiar en tales grados. *A fortiori* podrá, si los grados no son transmitidos por Cristo ni por los Apóstoles, sino por otro Sumo Pontífice o por un Concilio.²⁵

²³ 1 Cor 3.

²⁴ Tomás de Aquino, quodlib. 4. art. 13.

²⁵ Iacobatius, De concilijs, lib. 5. c. 15.

Poterit ergo statutum Concilij generalis de prohibendis gradibus in matrimonio:³⁰ sicut et Innocentius 3. cassauit constitutionem totius Ecclesiae de non contrahendo intra 7. gradum, reducendo vsque ad 4. Extra. De consanguinitate et affinitate c. Non debet. Et capitulum supra allegatum Sunt quidam 25. q. 1. non est contra hoc. Ibi enim dicitur, non posse Pontificem mutare quae Christus, et quae Apostoli dixerunt de intentione Christi, vel de mandato eius, siue essent moralia, siue caeremonialia. Item: nec posset mutare illa moralia quae Apostoli tradiderunt, quia talia sunt naturalia: sed tamen alia caeremonialia vel iudicialia quae Apostoli tradiderunt ex suo, non ex Christi mandato, posset summus Pontifex mutare, cum sit aequalis potestatis cum Apostolis. Habet tamen Pontifex Christi vicarius potestatem interpretandi, et declarandi ius Diuinum, vbi suboritur difficultas.

Ex omnibus his habes, quomodo illi, qui causam regis Angliae defendabant nostris temporibus, dicentes summum Pontificem non potuisse dispensare in primo gradu affinitatis, vt quis duceret relictam fratris, grauiter defecerunt. Si enim potest in primo gradu consanguinitatis, vt duo fratres inter se, data dispensatione, coniungantur, a fortiori in gradu affinitatis.³¹ Qui enim potest quod maius, et poterit minus: sed consanguinitatis vinculum, maius est affinitate: quia non est affinitas, nisi propter consanguinitatem, cum non sit de iure Diuino, neque naturali prohibitum quicquid dicant Lodouicus Gonzalus consilium 51. et Hieronymus Gratus, consilium 1. 2. volumen et Parisius consilium 154. vol. 4. Isti³² omnes errant dicentes matrimonium cum relicta fratris esse prohibitum iure diuino et naturali. Non licet de potentia ipsius Pontificis dubitare, sed absque dubio tenendum posse dispensare. Instar enim sacrilegij est de hoc dubitare, vt ait B. Antoninus.³³ Nam Christus non bonus esset paterfamilias (vt ait Ricardus) nisi reliquisset successorem suum in Ecclesia, qui posset prouidere in omnibus occurrentibus, et dispensare in istis. Sic etiam Caietanus in loco citato 2. 2. q. 154. art. 9. et Armilla in verbo Dispensare, 9.

Et hoc confirmatur expressa concessione Leonis 10.³⁴ qui dedit fratribus ordinis sancti Augustini quod cum his, qui in primo affinitatis gradu scienter, aut ignoranter contraxerunt, modo notorium id non fuerit, neque iudicium productum, dispensare valeant vt de nouo contrahant, et eodem item contracto matrimonio remaneant, prole quin etiam legitima.

³⁰ *In margine:* Almain, in tractatu de potestate ecclesiae, c. 13. et 14.; Felinus c. 1 de constitutione; Abbas, c. significasti, de electione; Turriscremata, li. 3. c. 53. et 54.; Catherinus contra Caietanum, li. 6. c. 12.

³¹ *In margine:* Hieronimus Curiel in tractatu matrimonij regis Angliae, dubio 1.

³² *In margine:* Error canonistarum.

³³ *In margine:* S. Antoninus; Ricardus; Armilla; Caietanus.

³⁴ *In margine:* Concessio Leonis 10.

Por tanto, podrá cambiar lo establecido por el Concilio General acerca de la prohibición de los grados en el matrimonio,²⁶ así como Inocencio III eliminó la disposición de la Iglesia universal de no contraer entre el séptimo grado, reduciéndola hasta el cuarto (*Extra, De consanguinitate et affinitate, c. Non debet*).²⁷ Y el capítulo antes citado (*Sunt quidam, 25. q. 1*), no se opone a esto. En efecto, allí se dice que el Pontífice no puede cambiar aquellas cosas que Cristo dijo y los Apóstoles dijeron según la intención de Cristo o por mandato de él, sea que se trate de cosas morales sea de cosas ceremoniales. Asimismo, tampoco podría cambiar aquellas cosas morales que los Apóstoles han transmitido, ya que estas son cosas naturales. Sin embargo, otras cosas ceremoniales o judiciales que los Apóstoles han transmitido por mandato propio y no por mandato de Cristo, el Sumo Pontífice las podría cambiar, dado que él tiene la misma potestad que los Apóstoles. En efecto, el Pontífice, vicario de Cristo, tiene la potestad de interpretar y de aclarar el derecho divino, cuando nace una dificultad.

A partir de todas estas cosas vemos cómo se equivocaron gravemente aquellos que en nuestros tiempos defendían la causa del rey de Inglaterra, pues decían que el Sumo Pontífice no podía dispensar en el primer grado de afinidad para que alguien se casase con la mujer abandonada por el hermano. En efecto, si puede en el primer grado de consanguinidad para que dos hermanos se unan entre sí (una vez concedida la dispensa), *a fortiori* puede dispensar en el grado de afinidad. Pues, quien puede aquello que es mayor, podrá también aquello que es menor. Ahora bien, el vínculo de consanguinidad es mayor que el vínculo de afinidad, ya que no hay afinidad sino a causa de la consanguinidad, dado que no está prohibido por el derecho divino ni por el derecho natural, cualquier cosa que digan Ludovico Gonzalo (*cons. 51*), Jerónimo Grato Curiel (*cons. 1, vol. 2*) y el Parisiense (*cons. 154, vol. 4*). Se equivocan todos estos diciendo que el matrimonio con la mujer abandonada por el hermano, está prohibido por el derecho divino y natural. No es lícito dudar del poder del Pontífice mismo, sin embargo, se debe sostener firmemente que puede dispensar. En efecto, es como un sacrilegio dudar de esto, como dice San Antonino. Cristo, pues, no sería un buen padre de familia (como dice Ricardo de Mediavilla), si no hubiese dejado en la Iglesia su sucesor que pudiese proveer en todas las circunstancias y dispensar en ellas. Así dice también Cayetano en el lugar citado (*2. 2. q. 154. art. 9*) y la Suma Armilla (*verbo Dispensare, 9*).

Y esto se confirma mediante la expresa concesión de León X, quien a los Frailes de la Orden de San Agustín otorgó que a aquellos que, sabiéndolo o no, habían contraído matrimonio en el primer grado de afinidad, con tal que esto no fuese notorio ni llevado a juicio, puedan dispensarlos de contraer de nuevo y asimismo que permanezcan en este mismo matrimonio, siendo legítima la prole.

²⁶ Almain, In tractatu de potestate ecclesiae, c. 13 et 14; Felino, c. 1 De constitutione; Tudeschi Nicolás, El Panormitano, El Abad, c. significasti, De electione; Torquemada, li. 3. c. 53. et 54; Caterino, contra Caietanum, li. 6. c. 12

²⁷ X. 4.14.8.

Haec adducuntur a Rossensi³⁵ in libello matrimonij regis Angliae in principio. Et quod potuit fieri dispensatio in casu illo regis Angliae, a Clemente 7. diffinitum est contra Parisienses, quam vide in Castro,³⁶ de lege poenali, lib. 1. ca. 12. Haec est magna concessio et quoad forum conscientiae in casibus grauissimis multum necessaria et post concilium Tridentinum, quia cum omnia religiosorum priuilegia sint confirmata a sanctissimo Papa Pio Quinto per proprium motum in illis quae contradicunt diffinitionibus concilij, et haec dispensatio quoad animae forum non est ablata per concilium, poterunt religiosi ea vti maxime in nouo orbe, vbi specialiter data sunt et concessa quaedam quae in antiquo orbe non sunt permissa, neque sunt ita necessaria, de quo alibi in declaratione priuilegiorum. Sed contra vltimam conclusionem³⁷ videtur expressa determinatio pontificis. Extra de restitutione spoliatorum c. literas, vbi dicit pontifex aliquos esse iuris Diuini gradus, in quibus non possit pontifex dispensare. Et glossa ibi declarat esse gradus illos Leuitici 18. Si enim ita textus intelligendus sicut glossa vult, ruit quicquid nos diximus in quaestione. Quod si non est intelligenda glossa de illis in Leuitico, videamus quid textus intelligat prohibitum iure diuino, in quo non possit papa dispensare.

Respondetur.³⁸ Primo glossam non admittendo. Ille quidem glossator, neque textum intellexit, neque quid vere ius diuinum calluit. Quorsum (obsecro) ius diuinum legem veterem declarat, in eamque Papam non posse dispensare, cum talis iam non sit lex, neque alicuius momenti, aut roboris modo. Lex enim a ligando dicitur, et ius diuinum: quia ius et fas dicit: sed iam lex vetus non obligat, ergo lex dici non debet. Item neque ius dicit: quia non illa operanda quae ibi scripta sunt, cum mortua sint, et cum honore sepulta. Ad textum igitur respondebimus sicut dominus Abulensis³⁹ iurisperitus, theologusque respondet q. 153. super 8. capitulum 1. Regum: qui ait, quod quando summus pontifex dicit, papam non posse dispensare in iure diuino, si per ius diuinum intelligantur illa, quae fuerunt posita in Leuitico, non potest, id est non expedit, quod dispenset. Et probat: quia infertur ibi, non potest, neque consuevit in illis dispensare. Quorsum addidit pontifex, non consuevit, si non potest simpliciter dispensare? Certum est non esse consuetum dispensare: quia consuetudo non esset, vbi potentia denegata est. Et sic intelligit ibi textum,⁴⁰ sic debere intelligi, sicut nos supra diximus. Dato summus pontifex de plenitudine suae potestatis potuerit dispensare in omnibus illis gradibus, et possit, non tamen expedit dispensare sicut diximus. Et sic intelligitur, non potest, id est, non honeste potest: quia non expedit:

³⁵ *In margine:* Rossensis.

³⁶ *In margine:* Castro.

³⁷ *In margine:* Obiectio.

³⁸ *In margine:* Solutio contra Glossam.

³⁹ *In margine:* Abulensis.

⁴⁰ *In margine:* Abulensis, ubi supra.

Estas cosas son citadas por Juan Rossense al inicio del opúsculo acerca del matrimonio del rey de Inglaterra. Y que pudo hacerse la dispensa en aquel caso del rey de Inglaterra, está definido por Clemente VII en contra de los Parisienses. Véase a Castro (*De lege poenali, lib. 1, ca. 12*). Y esta es una gran concesión y muy necesaria en cuanto al fuero de la conciencia en los casos más graves, inclusive después del Concilio Tridentino. En efecto, dado que todos los privilegios de los religiosos, acerca de aquellas cosas que se oponen a las definiciones del Concilio, están confirmados *motu proprio* por el santísimo Papa Pío V y, dado que esta dispensa en cuanto al foro interno no está eliminada por el Concilio, los religiosos podrán usarla sobre todo en el Nuevo Mundo, donde están especialmente dadas y concedidas algunas cosas que en el Viejo Mundo no están permitidas y no son tan necesarias. Y acerca de esto véase en otro lugar en la declaración de los privilegios. Ahora bien, parece que a la última conclusión se oponga una expresa determinación del Pontífice (*Extra, De restitutione spoliatorum, c. Literas*),²⁸ donde el Pontífice dice que algunos grados son de derecho divino y en ellos el Pontífice no puede dispensar. Y allí la glosa declara que aquellos son los grados del Levítico 18. Pues, si el texto debe ser entendido como la glosa quiere, se derrumba todo aquello que dijimos en la cuestión. Que si la glosa no debe ser entendida a propósito de aquellos grados del Levítico 18, veamos qué entiende el texto como prohibido por el derecho divino, en el cual el Papa no puede dispensar.

Se responde, en primer lugar, no admitiendo la glosa. Por cierto, aquel glosador no entendió el texto, ni conoció a fondo qué es de veras el derecho divino. ¿Con qué finalidad (por favor) declara que el derecho divino es la ley antigua y que en ella el Papa no puede dispensar, dado que ésta ya no es una ley ni tiene valor ni fuerza alguna? En efecto, ley se dice de *ligando*, y se dice derecho divino porque dice lo justo y lo bueno. Ahora bien, la ley antigua ya no obliga. Luego no debe llamarse ley. Asimismo, tampoco dice lo justo. En efecto, aquellas cosas que están escritas allí no deben ser cumplidas, ya que son cosas muertas y sepultadas con honor. Por tanto, al texto responderemos como responde el jurista y teólogo, el señor Abulense (*q. 153, super c. 8, 1 Regum*). Éste dice que, cuando el Sumo Pontífice dice que el Papa no puede dispensar en el derecho divino, si por derecho divino se entienden aquellas cosas que están puestas en el Levítico, no puede dispensar, es decir, no es conveniente que dispense. Y lo prueba. En efecto, allí se deduce que no puede y que no acostumbró dispensar en aquellos grados. ¿Con qué finalidad el Pontífice añadió: *No acostumbró*, si sencillamente no puede dispensar? Es cierto que no acostumbró dispensar. En efecto, no había la costumbre, dado que estaba negada la potestad. Y el Abulense entiende así el texto, así como nosotros acabamos de decir que debe ser entendido. Aunque el Sumo Pontífice con la plenitud de su potestad habría podido (y puede) dispensar en todos aquellos grados, no es conveniente que dispense, como dijimos. Y así: *No puede*, se entiende así: *No puede honestamente, ya que no es conveniente*.

²⁸ X. 2.13.13.

nam eo quod stante honestate, non potest fieri dispensatio in illis gradibus, quam honestatem summus pontifex obseruare habet, dicitur ibi absolute, non potest dispensare: quia non consuevit id facere: sicut quando duo sunt iuncti in matrimonio, et est impedimentum inter eos, quo non possunt stare, compellentur simul stare. Et dicitur quod etiam si sententia excommunicationis compellantur, potius debent eam subire, quam carnaliter commisceri. Tamen si papa tunc dispensasset illud praecipiendo, non esset opus sententiam excommunicationis subire: quia ex hoc quod summus pontifex compelleret simul stare, et praeciperet debitum reddere illis, qui impedimento occulto non possunt stare, in quo papa potest dispensare, vt est in gradu prohibito affinitatis, vel consanguinitatis, vel quando est impedimentum criminis, videtur dispensasse. Verum non iudicatur dispensasse: quia dicitur debere potius subire sententiam excommunicationis, quam consentire in redditione debiti: ergo causa est, quia licet posset dispensare, non consuevit tamen. Et in illis quae non consuevit, quia non expedit, neque est honestum dispensare, dicitur quod non potest dispensare, quia difficulter id facit: sicut a simili in euangelio⁴¹ dicitur: non potest diues intrare in regnum coelorum, id est, difficulter potest: sic non potest papa dispensare, quia difficulter potest, eo quod non expediat. Attamen ego do aliam solutionem⁴² dicendo, quod verbum, potest, intelligitur secundum rigorem: vt ita sit, quod non possit dispensare papa in gradibus prohibitis iure diuino, nam tales solum sunt illi, qui et prohibiti sunt iure naturali, vt supra diximus, et in illis qui iure naturae prohibiti sunt, non potest summus pontifex dispensare: sicut iure diuino, est prohibitus gradus ascendentium et descendendum, in quo non posset de plenitudine suae potestatis summus pontifex dispensare: quod si dispensaret, factum non teneret. Sed ista solutio licet sit bona non est ad propositum: quia ibi in textu quaestio petita erat de gradibus non ascendentium, aut descendendum, sed de 3. vel 4. gradibus consanguinitatis, quos constat esse prohibitos solum iure positiuo. Hac de causa dici potest 3.⁴³ ad textum: summum pontificem adduxisse opiniones diuersas circa dispensationem graduum, inter quas vna, quod in gradibus Diuina lege prohibitis non possit papa dispensare. Verum non sunt gradus illi, de quibus quaerebatur, Diuina lege prohibiti, sed solum iure humano. Quicquid autem sit de ratione illius textus quia (sicut supra diximus)⁴⁴ ratio diffinitionis pontificis, quam assignat, non est necessario tenenda: quia loquitur tamquam homo, et non determinat tamquam pontifex, ideo nihil facit contra illa quae diximus. Tenemus enim eius diffinitionem sententiam ibi datam, tamen rationem, propter quam data est, non est necessarium tenere.

⁴¹ *In margine:* Matthaeus, 19.

⁴² *In margine:* Solutio 2.

⁴³ *In margine:* Solutio 3.

⁴⁴ *In margine:* Supra in hac parte art. 15. et 21. et 1. parte art. 22. dubio 3.

En efecto, dado por la honestidad no puede hacerse la dispensa en aquellos grados, aquella honestidad que el Sumo Pontífice debe observar, allí se dice simplemente *No puede dispensar*, ya que no acostumbró hacer esto. Así como cuando dos están unidos en matrimonio y entre ellos hay un impedimento por causa del cual no pueden estar juntos, están presionados para que estén juntos. Y se dice que, aunque estén presionados por la sentencia de excomunión, mejor deben sufrirla que unirse carnalmente. Ahora bien, si el Papa dispensase mandando aquello, no sería necesario soportar la sentencia de excomunión. En efecto, por el hecho de que el Sumo Pontífice presione para que estén juntos y a éstos que no pueden estar juntos por un impedimento oculto en el cual el Papa puede dispensar, les ordene que rindan el débito, como ocurre en el grado prohibido de afinidad o de consanguinidad, o cuando hay el impedimento de crimen, parece que el Papa haya dispensado. Sin embargo, no se considera que dispensó. En efecto, se dice que deben soportar la sentencia de excomunión, más que consentir en pagar el débito. Luego la razón es porque no acostumbró dispensar, aunque podía. Y en aquellas cosas en las cuales no acostumbró, por no ser conveniente ni honesto dispensar, se dice que no puede dispensar, ya que con dificultad lo hace. Así como en el Evangelio se dice que el rico no puede entrar en el reino de los cielos, es decir, puede con dificultad,²⁹ así del mismo modo el Papa no puede dispensar, ya que puede con dificultad, por el hecho de que no es conveniente. Sin embargo, yo doy otra solución, pues digo que la palabra *puede* se entiende rigurosamente, como que el Papa no puede dispensar en los grados prohibidos por derecho divino. En efecto, éstos son solamente aquellos que también están prohibidos por derecho natural, como dijimos antes. Y, en aquellos grados que están prohibidos por derecho natural, el Sumo Pontífice no puede dispensar. Así como por derecho divino está prohibido el grado de los ascendientes y de los descendientes, en el cual el Sumo Pontífice no podría dispensar con la plenitud de su potestad. Que si dispensase, el hecho no tendría valor. Sin embargo, tal solución, aunque sea buena, no viene al caso. En efecto, aquí en el texto, la cuestión propuesta no era acerca de los grados de los ascendientes y de los descendientes, sino acerca del tercero y cuarto grado de consanguinidad, que, como consta, están prohibidos solamente por derecho positivo. En tercer lugar, al texto se puede decir que el Sumo Pontífice presentó diversas opiniones acerca de la dispensa de los grados, entre las cuales propuso una, es decir, que en los grados prohibidos por la ley divina el Papa no puede dispensar. En verdad, aquellos grados acerca de los cuales se cuestionaba no están prohibidos por la ley divina, sino solamente por el derecho humano. Ahora bien, cualquier cosa que se diga acerca de la razón de aquel texto, dado que (como dijimos antes) la razón de la definición que él propone no debe ser necesariamente sostenida, dado que habla como hombre y no determina como Pontífice,³⁰ por eso, no se opone a aquellas cosas que dijimos. En efecto, sostenemos su sentencia definitiva dada allí, sin embargo, la razón a causa de la cual ha sido dada la sentencia, no es necesario sostenerla.

²⁹ Matthaëus 19.

³⁰ Véase en esta parte, art. 15 y 21; en la primera parte, art. 22, duda 3.

Et nihil contra superius dicta ex illo haberi potest amplius, quam si vnus alius id dixisset. Manet ergo⁴⁵ conclusio firmiter tenenda, nullum gradum Leuitici modo obligare infideles Gentiles, nec tunc obligasse. Item nullum modo obligare Christianos, nisi quia ab Ecclesia sunt prohibiti. Et tandem in omnibus, siue primus, siue secundus, potest Papa de plenitudine suae potestatis dispensare, licet non expediat sine necessitate. In quo valde deceptus est Viguerius⁴⁶ qui in suis Theologicis institutionibus, capit. 16. 7. verbum 9. dicit, non posse dispensare in casibus expressis Leuitici 18. Et dicit non posse, vt quis posset cum vxore fratris mortui sine liberis cuius contrarium per Clementem 7. diffinitum est in matrimonio Regis Angliae, vt dictum est.⁴⁷

⁴⁵ *In margine:* Epilogatio.

⁴⁶ *In margine:* Contra Viguerium.

⁴⁷ *In margine:* Paludanus, d. 41. q. 2. conclusio 2.

Y ninguna cosa dicha en contra de parte de aquel, puede ser considerada más que si cualquier otro hubiese dicho aquello. Por tanto, permanece la conclusión que debe ser sostenida firmemente, es decir, que ningún grado del Levítico obliga ahora a los infieles gentiles y que tampoco los obligó en aquel tiempo. Asimismo, que ahora ningún grado obliga a los cristianos, sino en cuanto están prohibidos por la Iglesia. Y, en fin, en todos (sea en el primer grado sea en el segundo) el Papa puede dispensar por la plenitud de su potestad, aunque no sea conveniente si no hay una necesidad. Y en esto se equivocó gravemente Viguerio, quien, en sus *Instituciones Teológicas* (c. 16, 7, *verbum* 9), dice que no puede dispensar en los casos expresados en el Levítico 18. Y dice que no puede dispensar para que uno se pueda casar con la esposa del hermano muerto sin hijos. Y lo contrario de esto está definido por Clemente VII a propósito del matrimonio del rey de Inglaterra, como se dijo.³¹

³¹ Paludano o Palude, d. 41. q. 2. conclusio 2.

ARTICVLVS XXVIII

An matrimonium ratum inter infideles sit indissolubile

Sequitur vltima 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, vtrum inter infideles sit matrimonium, cum non sit omnino indissolubile, vt apud fideles, ob quod oportet latius disputare. Et primo quaeritur, vtrum matrimonium infidelium contractum, et consummatum inter legitimas personas sit dissolubile post legem datam a Christo de indissolubilitate matrimonij.¹ Si enim indissolubilitatem habet in se verum matrimonium, sequitur quod si inter infideles verum est matrimonium (vt diximus)² nullo modo amplius dissolui posse, quam apud fideles. Et si dissolubile est apud infideles alio modo quam apud fideles, probatur non esse matrimonium verum inter infideles, cuius contrarium ostendimus. Quare operae praetium erit breuiter repetere, vnde matrimonium habeat indissolubilitatem, vt ea cognita, et a quo intelligere possimus quis dissoluere possit, et quo modo. Pro solutione sit prima conclusio.

1. conclusio.³ 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. Probatur.⁴ Nam (vt saepe diximus) ante aduentum Christi in lege naturae, et in lege scripta, et tandem a creatione mundi, semper fuit matrimonium, tamen non fuit indissolubilitas,⁵ vt constat, ergo non est de iure naturae, non enim est credibile, talem indissolubilitatem esse de iure naturae, et quod in statu illo non seruaretur. Probatur assumptum: quia repudium (vt diximus), fuit statim a principio, et per repudium dissoluebatur matrimonium, et repudiando non peccabant, vt supra probauimus:⁶ sequitur ergo indissolubilitatem non esse ex iure naturae; alioqui vel non dissolueretur vere per repudium, vel si dissolueretur, nullum fuisset matrimonium inter gentes: quorum vtrumque falsum est. Patet quod intulimus. Nam si indissolubilitas de essentia eius est, vbi non fuerit essentia, neque illud, cuius essentia est, sicut vbi non erit anima rationalis, neque homo.

¹ *In margine:* Matthaeus 19.

² *In margine:* Supra, in hac parte art. 1. et 2.

³ *In margine:* 1. Conclusio.

⁴ *In margine:* Ratio.

⁵ *In margine:* Vide Viguerium, in institutionibus theologicis, c. 16. 7.

⁶ *In margine:* Supra, art. 10. et 11.

ARTÍCULO 28

Si entre los infieles es indisoluble el matrimonio rato ¹

Sigue la última cuestión de esta segunda parte, es decir, en cuáles casos el matrimonio de los infieles se disuelve (aunque sea legítimo). En efecto, por el hecho de que a veces puede ser disuelto entre los infieles, alguien podría dudar si entre los infieles hay matrimonio, dato que no es totalmente indisoluble, como lo es entre los fieles. Y por esto es necesario discutir más ampliamente. Y, en primer lugar, se cuestiona si el matrimonio de los infieles contraído y consumado entre personas legítimas es disoluble después de la ley dada por Cristo acerca de la indisolubilidad del matrimonio.² En efecto, si el verdadero matrimonio tiene en sí mismo la indisolubilidad, se sigue que, si entre los infieles hay un verdadero matrimonio (como hemos dicho),³ de ninguna manera puede ser más fácilmente disuelto que entre los fieles. Y, si es disoluble entre los infieles de un modo diverso que entre los fieles, se prueba que no hay un verdadero matrimonio entre los infieles; lo contrario de ello ya lo hemos demostrado. Por tanto, valdrá la pena repetir brevemente de dónde el matrimonio obtiene la indisolubilidad, para que, una vez conocida esta cosa, podamos también saber de dónde, cómo y quién pueda disolverlo. Para la solución sea la primera conclusión.

Primera conclusión. La indisolubilidad en el matrimonio, sea entre los fieles sea entre los infieles, no es de derecho natural, de tal manera que todos aquellos que no la observan pecan, por el hecho de que se ha dejado de lado alguna ley, pero es una ley de derecho divino evangélico, ya que Cristo ordenó y declaró la indisolubilidad. Se prueba. En efecto (como frecuentemente hemos dicho) antes de la venida de Cristo, en la ley natural, en la ley escrita y, en fin, desde la creación del mundo, siempre existió el matrimonio, sin embargo, no existió la indisolubilidad, como consta.⁴ Por tanto, no es de derecho natural. En efecto, no es creíble que tal indisolubilidad sea de derecho natural y que no se observe en aquel estado de la ley natural. Se prueba lo afirmado. En efecto, el repudio (como hemos dicho) existió desde el principio y, mediante el repudio, era disuelto el matrimonio y aquellos que repudiaban no pecaban, como hemos probado antes.⁵ Luego se sigue que tal indisolubilidad no es de derecho natural. De lo contrario, o bien el matrimonio no se disolvería verdaderamente mediante el repudio, o bien, si se disolviese, no habría existido matrimonio alguno entre los gentiles. Y son falsas ambas cosas. Consta aquello que hemos sostenido. En efecto, si la indisolubilidad es de la esencia del matrimonio, donde no hay la esencia, tampoco hay aquello que es esencial, así como, donde no hay un alma racional, tampoco hay un ser humano.

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaëus 19.

³ Véase en esta segunda parte, art. 1 y 2.

⁴ Viguerio, In institutionibus theologicis, c. 16, 7.

⁵ Véase en esta segunda parte, art. 10 y 11.

Secunda pars conclusionis probatur. Nam Christus legislator⁷ vniuersalis manifestauit matrimonium indissolubile, ostendens nulla causa licere vxorem dimittere: et modo non dissoluitur per repudium, vt patet ex Ecclesiae determinatione, in c. Gaudemus. Extra, de diortijs ex sententia Christi id diffinientis: sequitur ergo indissolubilitatem matrimonij solum esse ex praecepto Christi dicentis, Quos Deus coniungit, homo non separet.

Secunda conclusio.⁸ Si in aliquo casu matrimonium legitimum dissoluitur, siue sit apud fideles, siue apud infideles, solum est ex interpretatione verborum Christi, in quibus ipse, qui indissolubilitatem matrimonij praecepit, dissolui posse declarauit. Probatur.⁹ Matrimonium legitimum, per verba de praesenti ante consummationem inter fideles contractum vere dissoluitur per ingressum religionis, vt determinatur in c. Verum. Extra de conuersione coniugatorum. Et inter infideles per conuersionem vnus ad fidem: alio nolente cohabitare, vel non, sine contumelia creatoris, vel sine quod fidelem pertrahat ad mortale,¹⁰ vt patet. Extra, de diortijs ca. Quanto. Tamen nullus potest in lege Christi dispensare, vel aliquid mutare, neque tota Ecclesia simul, vt diximus, nisi solus Christus. Ergo quandoquidem matrimonium verum dissoluitur, erit per Dei concessionem, qui fecit matrimonium indissolubile.

Tertia conclusio.¹¹ Quod matrimonium ratum non consummatum inter fideles contractum per ingressum religionis dissoluatur solum, et quod consummatum nullo modo dissoluatur, habetur ex dictis Christi. Probatur. Christus (Matthaeus 19) indissolubilitatem matrimonij ostendens, dixit. Erunt duo in carne vna. Itaque iam non sunt duo, sed vna caro. Quos ergo Deus coniungit, homo non separet.¹² Significauit ergo illam indissolubilitatem esse propter vnitatem carnis: et haec vnitatem carnis non est nisi per carnalem copulam, ergo voluit determinare Christus, matrimonium consummatum esse indissolubile: sequitur ergo ex verbis Christi talem indissolubilitatem non esse in matrimonio non consummato, ergo dissolui potest, et non ob aliud nisi quia ex verbis Christi colligit, et intelligit Ecclesia, ad quam pertinet declarare mentem Christi in scriptura. Sic Alexander 3.¹³ in capi. Verum, dicit cum non fuissent vna caro simul effecti potest vnus ad Deum transire et alter in saeculo remanere. Et idem in c. Ex publico, eodem titulo, dicens, Sane quod Dominus in euangelio dicit,¹⁴ non licere viro, nisi ob causam fornicationis vxorem suam dimittere, intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquij, de his, quorum matrimonium est carnali copula consummatum.

⁷ *In margine:* Matthaeus 5. et 19.

⁸ *In margine:* Conclusio 2.

⁹ *In margine:* Ratio.

¹⁰ *In margine:* S. Thomas, 2. 2. q. 88. et in 4. d. 38.

¹¹ *In margine:* Conclusio 3.

¹² *In margine:* Matthaeus 19.

¹³ *In margine:* Alexander 3.

¹⁴ *In margine:* Matthaeus 5. et 16. De hoc doctor Medina in suo de restitutione, q. 3., ca. 8., ad 3. argumentum.

Se prueba la segunda parte de la conclusión. En efecto, Cristo legislador universal,⁶ manifestó el matrimonio como indisoluble, mostrando que por ninguna razón es lícito despedir a la esposa. Y ahora no se disuelve mediante el repudio, como consta por la determinación de la Iglesia, que define aquello a partir de la sentencia de Cristo (*c. Gaudemus, Extra, De divortijs*).⁷ Luego se sigue que la indisolubilidad del matrimonio deriva solamente a partir del precepto de Cristo que dice: *Aquellos que Dios ha unido, el hombre no los separe*.

Segunda conclusión. Si en algún caso el matrimonio legítimo se disuelve, sea entre los fieles sea entre los infieles, esto ocurre solamente por la interpretación de las palabras de Cristo, mediante las cuales él mismo, que prescribió la indisolubilidad del matrimonio, declaró que puede ser disuelto. Se prueba. El matrimonio legítimo contraído entre fieles mediante palabra *de praesenti*, verdaderamente se disuelve antes de la consumación por el ingreso a la vida religiosa, como se determina en el capítulo *Verum, Extra, De conversione coniugatorum*.⁸ Y, entre los infieles, se disuelve por la conversión de uno a la fe, no queriendo el otro cohabitar, o quiere cohabitar pero no sin desprecio del Creador, o sin el hecho de que induzca al fiel al pecado mortal,⁹ como consta en *Extra, De divortijs, c. Quanto*.¹⁰ Sin embargo, nadie puede dispensar o cambiar algo en la ley de Cristo, ni siquiera toda la Iglesia junta, como hemos dicho, sino solamente Cristo. Por tanto, puesto que se disuelve el matrimonio verdadero, esto será por concesión de Dios, quien hizo el matrimonio indisoluble.

Tercera conclusión. Que el matrimonio rato no consumado, contraído entre fieles, se disuelve solamente por el ingreso en la vida religiosa, y que el matrimonio consumado de ninguna manera se disuelve, lo sostenemos a partir de las palabras de Cristo. Se prueba. Cristo (Mateo, 19), presentando la indisolubilidad del matrimonio, dijo: *Serán dos en una sola carne. Y así ya no son dos sino una sola carne. Por tanto, aquellos que Dios une, el hombre no los separe*. Luego significó que aquella indisolubilidad es a causa de la unidad de la carne. Y esta unidad de la carne no existe sino por la cópula carnal. Por tanto, Cristo quiso determinar que el matrimonio consumado es indisoluble. Por tanto, a partir de las palabras de Cristo se sigue que no hay tal indisolubilidad en el matrimonio no consumado. Luego puede ser disuelto y no por otra cosa, sino porque a partir de las palabras de Cristo así lo interpreta y lo entiende la Iglesia, a la cual le corresponde aclarar la intención de Cristo en la Escritura. Así Alejandro III (*c. Verum*) dice: Dado que no se hicieron una sola carne, puede uno consagrarse a Dios y el otro puede permanecer en el siglo. Y lo mismo dice en el capítulo *Ex publico, eodem titulo*: En verdad, aquello que el Señor dice en el Evangelio, que no es lícito al varón despedir a su esposa sino a causa de la fornicación, se debe entender según la interpretación del sagrado texto, acerca de aquellos cuyo matrimonio fue consumado mediante la cópula carnal.

⁶ Matthaeus 5 y 19.

⁷ X. 4.19.8.

⁸ X. 3.32.2.

⁹ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 88. et in 4. d. 38.

¹⁰ X. 4.19.7.

Et sic si non esset ex interpretatione sacri eloquij, indissolubile manifestans consummatum matrimonium: et solubile in aliquo casu non consummatum, nunquam Ecclesia decreuisset dissolui per ingressum religionis: quia nullo modo posset aliquid contra Christi praeceptum diffinire: sed ex verbis ipsius Christi intellexit dissolui posse matrimonium non consummatum. Et quia intellexit per verba Christi consummatum, non posse dissolui per ingressum religionis, declarauit vt patet, quia licet intrauerit alter coniugum monasterium, et professus fuerit, non soluitur matrimonium.¹⁵ Extra, de conuersione coniugatorum cap. Verum. Et cap. Vxoratus, vbi dicitur, quod non licet vni sine licentia alterius intrare monasterium: quod si ingrediatur etiam cum licentia: non soluitur matrimonium. Conclusio est expressa in cap. Ex parte tua, de conuersione coniugatorum. Dicitur ibi. Consultationi tuae taliter respondemus, quod ex quo matrimonium de praesenti inter legitimas personas contrahitur, illis viuentibus, in nullo possit casu dissolui, vt viuentem reliquo, alter ad secunda vota transmigret, etiamsi vnus fidelium, inter quos est ratum coniugium, fieret haereticus, et nollet permanere cum altero sine contumelia creatoris: nisi forte secus fieret ex reuelatione diuina, quae superat omnem legem: sicut a quibusdam sanctis legitur esse factum. Hoc in textu. Ex hoc habetur, nullo modo matrimonium dissolui, nisi in casu quo Christus insinuauit dissoluendum, ex verbis, vel reuelatione facta. 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. 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, vbi summi pontifices in loco Dei positi, cognoscentes voluntatem Dei, declarauerunt ex intentione Christi fuisse matrimonium ratum non consummatum solui, solum per ingressum religionis inter fideles. Consummatum autem non. In quo Socinus consilio 28. volumen 1. et Decius in c. Quae in Ecclesiarum de constitutione et Hieronymus gratus consilium 1. volumen 2. et Lofredus, consilium 50. errauerunt,¹⁶ dicentes etiam consummatum per Papam posse dissolui, vt alias tetigimus in hac 2. parte, art. 8. in fine.

¹⁵ *In margine:* 27. q. 2. c. sunt qui, et c. agathosa, et c. si quis, et c. si vir, et c. quia, et c. scripsit.

¹⁶ *In margine:* Error aliquorum ex iuris peritis.

Y si no fuese por la interpretación del sagrado texto, cuando dice que el matrimonio consumado es indisoluble y el no consumado es soluble en algunos casos, la Iglesia jamás habría decretado que se disuelve por el ingreso a la vida religiosa. En efecto, de ninguna manera podría definir algo en contra de un precepto de Cristo. Ahora bien, a partir de las palabras del mismo Cristo, ella entendió que puede ser disuelto el matrimonio no consumado. Y, dado que a partir de las palabras de Cristo entendió que el matrimonio consumado no podía ser disuelto por el ingreso a la vida religiosa, declaró lo que así como consta. En efecto, aunque uno de los dos cónyuges haya entrado en un monasterio y haya profesado, no se disuelve el matrimonio; véase en *Extra, De conversione coniugatorum, c. Verum et c. Uxoratus*,¹¹ donde se dice que no es lícito a uno entrar en un monasterio sin la licencia del otro; y que, si entra, incluso con la licencia, no se disuelve el matrimonio. La conclusión está expresada en el capítulo *Ex parte tua, De conversione coniugatorum*,¹² donde se dice: A tu consulta contestamos de esta manera: Por el hecho de que un matrimonio *de praesenti* se contrae entre personas legítimas, mientras vivan, en ningún caso puede ser disuelto para que, mientras que uno esté vivo, el otro pase a segundas nupcias, aun cuando uno de los dos fieles, entre los cuales hay un matrimonio rato, se volviese hereje y no quisiese permanecer con el otro sin ofensa del Creador, a menos que tal vez ocurriese lo contrario por una revelación divina que rebasa toda ley, como se lee que se hizo de parte de algunos santos patriarcas. Y esto está en el texto *Ex parte tua*. A partir de esto tenemos que de ninguna manera el matrimonio se disuelve, excepto en el caso en el cual Cristo, por medio de sus palabras o de una revelación hecha, ha insinuado que debía ser disuelto. (*¹³ Aunque en su *De Coelibatu, lib. 5, c. 87*, Miguel de Medina intenta probar que solamente por derecho humano el matrimonio rato no consumado es disuelto a causa del ingreso a la vida religiosa. Véase allí). De hecho, esto se hizo de parte de algunos que pasaron a la vida religiosa y que solamente tuvieron a esposas *de praesenti* y que todavía no las conocieron carnalmente, mismos que son citados en el capítulo *Verum* y en el capítulo *Ex parte tua*, donde los Sumos Pontífices, colocados en lugar de Dios y conocedores de la voluntad de Dios, según la intención de Cristo declararon que, entre los fieles, el matrimonio rato y no consumado se disuelve solamente por el ingreso a la vida religiosa, pero el matrimonio consumado no se disuelve. Y acerca de esto se equivocaron: Socino (*Cons. 28, vol. 1*); Decio (*c. Quae in ecclesiarum, De constitutione*);¹⁴ Jerónimo Grato (*Cons. 1, vol. 2*) y Lofredo (*Cons. 50*), quienes decían que también el matrimonio consumado podía ser disuelto por el Papa. Y de esto tratamos en esta segunda parte, al final del artículo 8.

¹¹ X. 3.32.2; X. 3.32.7.

¹² X. 3.32.14.

¹³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁴ X. 1.2.7.

* Est hic reiciendus Erasmi error in c. 7. epistolae ad Romanos, qui putat matrimonium ratum non consummatum non dissolui per ingressum religionis. Et Franciscus Torrensis in lib. de 6. synodo idem videtur sentire cum ait matrimonium ratum non consummatum, non dirimi per ingressum religionis: sed tales sic copulatos, qui cum possent non se miscuerunt vxoribus, et deinde ad austeritatem vitae Apostolicae se transtulerunt iudicat Ecclesia, et Romanus Pontifex tales in matrimonio non consensisse, et etiam ad eundem errorem videtur accedere solennis doctor Henricus quolib. 5. q. 39. quando ait quod matrimonium ratum per ingressum religionis non solui: sed vinculum semper manere, quod si quis obijciat, quod manens in saeculo, potest alium ducere et est verum matrimonium: et si primum non est solutum illa haberet duos viuentes viros legitimos: concedit quia non inconuenit duos habere, vnum carnalem, et alium spiritualem, haec Henricus de Gaudano: sed tamen male ob id tenendum est, et sentiendum et loquendum, vt loquitur communis opinio, et modo in Concilio Tridentino diffinitum est sessione 24. canone 6.

Ex ista conclusione videtur omnium Theologorum¹⁷ (excepto Caietano et Syluestro, in verbo Diuortium 4. et Catharino, li. 6. contra Caietanum c. 3) veram conclusionem esse, 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. 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 vniuerso, potest Episcopus in sua dioecesi, nisi sit ei interdictum. Et hoc stando in iure naturali, et Diuino. Sic magister Victoria, et Soto de iustitia et iure li. 10. q. 1. art. 13. Et ante illos Nicolaus de Cusa cardinalis li. 2. de Concordantia catholica c. 3. Et Abulensis¹⁸ Matthaeus 16. q. 87. Ad quod est textus Anacleti Papae d. 21. cap. In nouo. De quo nos super Paulum ad Romanos.

4. conclusio.¹⁹ Infidelium matrimonium legitimum, verum et consummatum dissolui posse in tribus casibus positus 1. Corint. 7 habet Ecclesia ex intentione Christi loquentis per Apostolum. Probo. Ecclesia determinauit solui posse matrimonium consummatum infidelium, in illis tribus casibus, vt patet in c. Quanto. Extra, de diuortijs, et pro causa, et ratione adducit Paulum: sequitur ergo, quod si dissoluitur matrimonium, non est per Ecclesiae praeceptum, sed per Dei dispensationem.

¹⁷ *In margine:* Soto. De iustitia et iure, li. 7. q. 2. art. 5. et in 4. d. 32. q. unica ar. 3. in fine; Episcopus in sua dioecesi stando in iure naturae et Diuino positivo potest quae Papa in universo orbe.

¹⁸ *In margine:* Abulensis.

¹⁹ *In margine:* 4. Conclusio. Hugo de S. Victore, li. 2. De sacramentis p. 2. c. 13.

* ¹⁵ Aquí debe ser rechazado el error de Erasmo (*c. 7. epist. ad Romanos*). Él considera que el matrimonio rato no consumado no es disuelto por el ingreso en la vida religiosa. Y Francisco Torrense (*lib. De 6. synodo*) parece que sostenga lo mismo cuando dice que el matrimonio rato no consumado no se dirime por el ingreso en la vida religiosa; sin embargo, estos que estaban juntos de tal manera que no se unieron carnalmente con las esposas (pudiéndolo hacer) y que, después, pasaron a la austeridad de la vida apostólica, la Iglesia (y el romano Pontífice) juzga que no consintieron en el matrimonio. Y parece que también cayó en el mismo error el celebre doctor Enrique de Gaudano (*quodl. 5. q. 39*), cuando dice que el matrimonio rato no se disuelve por el ingreso a la vida religiosa, pues el vínculo siempre permanece; porque si alguien objetara que, permaneciendo en la vida del siglo puede tomar a otro y hay un verdadero matrimonio, y si el primero no fue disuelto, aquella tendría a dos legítimos esposos vivientes, entonces él concede que no es inconveniente que tenga a dos, un esposo carnal y otro espiritual. Esto dice Enrique de Gaudano. Sin embargo, sostener aquello, sentirlo y decirlo, es algo malo, como dice la opinión común; ahora está definido en el Concilio de Trento (*sess. 24, can. 6*).

A partir de esta conclusión parece que es verdadera la conclusión de todos los Teólogos (excepto: Cayetano; Suma Silvestrina, la palabra Divorcio, 4; y Catarino, lib. 6. c. 3 contra Cayetano), es decir, que el Sumo Pontífice no puede dispensar en el matrimonio rato, aunque no haya sido consumado. En efecto, solamente puede ser disuelto por el ingreso a la vida religiosa, y no por la dispensa del Pontífice. Por cierto, si el Papa pudiese dispensar, ¿por qué no podría también el Obispo en su diócesis, cuando no le haya sido prohibido? En efecto, todas aquellas cosas que el Papa puede en la Iglesia universal, las puede el Obispo en su diócesis, a menos que le hayan sido prohibidas. Y esto, estando en el derecho natural y divino. Y así dicen el maestro Vitoria, Soto (*De iustitia et iure, lib. 10. q. 1. art. 13*) y, antes que ellos, el cardenal Nicolás de Cusa (*lib. 2. De concordantia catholica, c. 3*) y el Abulense (*Matthaeus 16. q. 87*). Y a propósito de esto hay un texto del Papa Anacleto (*d. 21, c. In novo*).¹⁶ Y acerca de esto, véase nuestro *Super Paulum ad Romanos*.

Cuarta conclusión.¹⁷ Entre los infieles, el matrimonio legítimo, verdadero y consumado puede ser disuelto en los tres casos expuestos en la primera epístola a los corintios (*c. 7*); y esto lo sostiene la Iglesia según la intención de Cristo que habla mediante el Apóstol Pablo. Y lo pruebo. En efecto, la Iglesia determinó que el matrimonio consumado de los infieles puede ser disuelto en aquellos tres casos, como consta en el capítulo *Quanto, Extra, De divortijs*,¹⁸ y como causa y razón, cita a San Pablo. Luego se sigue que, si es disuelto el matrimonio, no es por un precepto de la Iglesia, sino por una dispensa de Dios.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ D.21 c.2.

¹⁷ San Víctor, Hugo, de, li. 2. De sacramentis, p. 2. c. 13.

¹⁸ X. 4.19.7.

Secundo.²⁰ Ille solus potest matrimonium verum, legitimum et consummatum dissolvere, qui legem dedit de eius indissolubilitate: sed solus Deus dedit eam, vt diximus in prima conclusione:²¹ ergo solus ipse potest dissolvere, et ecclesia declarat dissolui in illis casibus, et vere dissoluitur: sequitur illud esse ex Christi verbis, per se, vel per Apostolum declarantem, seu dispensantem in tali indissolubilitate. Alioqui nisi ex Christi, vel apostolorum, verbis haberet Ecclesia, non posset dissolvere matrimonium, quod semel fuit contractum inter legitimas personas. In quo deceptus est Ioannes Andreas,²² alias pater canonistarum dictus, ob doctrinam in c. Quod votum, de voto, et voti redemptione in 6. qui asserit, posse Papam instituere, quod per secundum matrimonium consummatum irritetur primum raturum non consummatum, quem sequitur Panormitanus in ca. Ex publico. De conuersione coniugatorum. Aberrauit enim, quia si per ingressum religionis dissoluitur, est: quia habuit a Christo, et non habet quod per aliud consummatum.

Et pro debita intelligentia Pauli, in medio proponamus eius verba, quae talia sunt.²³ Si quis frater vxorem habet infidelem, haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum. Sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem. Quod si infidelis discedit, discedat. Non enim seruituti subiectus est frater, aut soror in huiusmodi. Haec beatus Paulus. Ex quibus verbis colligit Ecclesia, vt patet in cap. Quanto. Et pater Augustinus,²⁴ et omnes alij doctores intelligunt, quod matrimonium legitimum, et consummatum, inter infideles dissoluitur in tribus casibus. Quorum primus est.

Quando²⁵ alter infidelium conuertitur, et infidelis, non vult simpliciter cohabitare fidei, fidelis potest aliam ducere, et dissoluitur matrimonium: quia beatus Paulus dicit. Si non vult cohabitare, et discedit, discedat. Non enim seruituti subiectus est frater, vel soror. Si ergo non est seruituti subiectus fidelis, si infidelis discedit, et nolit cohabitare, matrimonium dissoluitur: et fidelis potest aliam ducere. Alioqui si non posset aliam ducere fidelis, esset seruituti subiectus. Magna profecto seruitus esset, si necessario deberet sequi alienam voluntatem, siue iustam, siue iniustam:

²⁰ *In margine:* Ratio 2.

²¹ *In margine:* Matthaeus 19.

²² *In margine:* Deceptio Ioannis Andreae et Panormitani.

²³ *In margine:* 1. Cor. 7.

²⁴ *In margine:* D. Augustinus.

²⁵ *In margine:* 1. Casus.

Segundo. Puede disolver un matrimonio verdadero, legítimo y consumado, solamente aquel que dio la ley acerca de su indisolubilidad. Ahora bien, solamente Dios la dio, como dijimos en la primera conclusión.¹⁹ Por tanto, solamente él mismo puede disolver. Sin embargo, la Iglesia declara que es disuelto en aquellos casos, y es verdaderamente disuelto. Se sigue que esto ocurre por las palabras de Cristo, por sí mismo o por el Apóstol que declaró, es decir, dispensó en tal indisolubilidad. De lo contrario, si la Iglesia no lo tuviese a partir de las palabras de Cristo o de los Apóstoles, no podría ella misma disolver el matrimonio que alguna vez fue contraído entre legítimas personas. Y en esto se equivocó Juan Andrés (por cierto denominado padre de los canonistas), a causa de la doctrina expuesta en el capítulo *Quod votum, De voto et voti redemptione, in 6.*²⁰ Pues éste afirma que el Papa puede establecer que, mediante un segundo matrimonio consumado, se anule el primer matrimonio rato y no consumado. Y a Juan Andrés lo sigue el Panormitano (*c. Ex publico, De conversione coniugatorum*).²¹ Pues se equivocó, en efecto, si se disuelve por el ingreso a la vida religiosa, es porque esto lo ha tenido de parte de Cristo, y no por algún matrimonio consumado.

Y para la debida comprensión de San Pablo,²² citamos sus palabras que son estas: *Si un bautizado está casado con una no bautizada, pero ella está dispuesta a vivir con él, que no la abandone. Y si una mujer está casada con un no bautizado, y él está dispuesto a vivir con ella, que no lo abandone. En efecto, el marido que no es bautizado, es santificado por su mujer que es bautizada, y la mujer que no es bautizada, es santificada por su marido que es bautizado. Pero si el cónyuge que no es bautizado se separa, que se separe. En efecto, en tal caso, el esposo bautizado, o la esposa bautizada, no permanece sujeto a la obligación conyugal.* Estas cosas dice San Pablo. Y a partir de estas palabras la Iglesia concluye (como consta en el capítulo *Quanto*).²³ Y el Padre San Agustín y todos los demás doctores entienden que el matrimonio legítimo y consumado entre los infieles es disuelto en tres casos, de los cuales éste es el primero.

Cuando uno de los dos infieles se convierte y el infiel no quiere simplemente vivir con el cónyuge fiel, puede el fiel casarse con otra y es disuelto el matrimonio. En efecto, San Pablo dice: *Si no quiere cohabitar y se separa, que se separe. En efecto, en tal caso, el esposo fiel, o la esposa fiel, no permanece sujeto a la obligación conyugal.* Por tanto, si el esposo fiel no permanece sujeto a la obligación conyugal y, si el infiel se separa y no quiere cohabitar, el matrimonio es disuelto y el fiel puede casarse con otra. De lo contrario, si el fiel no pudiese casarse con otra, permanecería sujeto a la obligación conyugal. Por cierto, sería una gran esclavitud, si necesariamente debiese seguir la voluntad ajena (justa o injusta),

¹⁹ Matthaeus 19.

²⁰ X. 3.34. cap. Quod votum.

²¹ X. 3.32.7.

²² 1 Cor. 7, 12-15.

²³ X. 4.19.7.

quia fidelis teneretur (infideli recedente) continentiam seruare. Cum ergo Beatus Paulus dicat, Fratrem fidelem, vel sororem seruituti non subiectam, sequitur per discessum infidelis nolentis cohabitare fideli matrimonium dissolui, et licite fidelem, aliam ducere relicta infideli.

Secundus²⁶ casus est, quando infidelis, vult cohabitare fideli, licet non velit conuerti, sed tamen non vult sine contumelia creatoris: tunc etiam dissoluitur, nam sicut per hoc quod infidelis simpliciter non volebat cohabitare fideli matrimonium dissoluebatur, in isto secundo casu, per contumeliam creatoris dissoluitur, etiam si infidelis velit cohabitare. Hoc probatur ex dictis Apostoli, qui ait, Non est fidelis seruituti subiectus: quia non tenetur continentiam seruare, si discedat infidelis, et non velit cohabitare, sed quando infidelis vult cohabitare, et non sine contumelia creatoris, perinde est, sicut si infidelis recederet et nollet cohabitare: 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 contumeliam creatoris: sed si discedendo, non posset aliam ducere, seruituti subditus esset, sicut si nolente simpliciter cohabitare, non posset aliam ducere. Perinde est enim non velle simpliciter cohabitare, et velle, sed non sine contumelia creatoris. Et cum in casu primo dissoluatur ex verbis B. Pauli qui dicit, fratrem, vel sororem fidelem, non esse subiectam seruituti: etiam dissoluetur in secundo, quia si non solueretur, esset subditus seruituti fidelis: quia teneretur continentiam seruare, cum nullo modo debeat cohabitare cum contumeliam inferente creatori.

Casus tertius²⁷ est quando infidelis cohabitare vult fideli: sed pertrahit eum ad peccatum mortale, cum fidelis, non debeat manere, si timet sibi de periculo.²⁸ quia tenetur sub mortali vitare periculum peccati mortalis, debet cogere infidelem, vt desistat a scandalo, et tali pertractione, quod si non vult desistere, debet fidelis discedere, per quem discessum, dissoluitur matrimonium: quia ex B. 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. Sequitur ergo, quia non est seruituti subiectus, quod poterit aliam ducere, quia ita est, sicut si infidelis, post conuersionem fidelis, nollet simpliciter cohabitare. Et isti duo vltimi casus licet non sint expressi in B. Apostolo, per quos matrimonium dissoluatur: sed tamen quia primus expressus est, et clare positus, et alij duo euidenter sequuntur ex primo,

²⁶ *In margine:* Casus 2.

²⁷ *In margine:* Casus 3.

²⁸ *In margine:* Ecclesiasticus 3.

ya que el fiel (separándose el infiel) tendría que observar la continencia. Por tanto, dado que San Pablo dice que el bautizado (o la bautizada) no permanece sujeto a la obligación conyugal, se sigue que, por la separación del infiel que no quiere cohabitar con el fiel, el matrimonio es disuelto y se sigue que el fiel se casa lícitamente con otra, una vez abandonado a la infiel.

El segundo caso es cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, aunque no quiere convertirse, sin embargo, no sin desprecio del Creador, entonces también es disuelto. En efecto, así como el matrimonio era disuelto por el hecho de que el infiel simplemente no quería cohabitar con el fiel, así, en este segundo caso, es disuelto a causa del desprecio del Creador, aunque el infiel quiera cohabitar. Esto se prueba a partir de las palabras del Apóstol, quien dice: *El bautizado no permanece sujeto a la obligación conyugal*. En efecto, no está obligado a conservar la continencia, si el infiel se separa y no quiere cohabitar. Ahora bien, cuando el infiel quiere cohabitar y no sin desprecio del Creador, es como si el infiel se separase y no quisiese cohabitar. Por tanto, dado que el matrimonio es disuelto en el primer caso, también es disuelto en el segundo. En efecto, el fiel está obligado a evitar el desprecio del Creador, inclusive hasta la muerte. Se sigue que está obligado a prohibir al infiel el desprecio del Creador. Que si no quisiese desistir, está obligado a apartarse del infiel para que no parezca que aprueba el desprecio del Creador. Ahora bien, si separándose no pudiese casarse con otra, sería sujeto a la obligación conyugal, como si, no queriendo aquella simplemente cohabitar, él no pudiese casarse con otra. En efecto, no querer simplemente cohabitar es como querer cohabitar pero no sin desprecio del Creador. Y así, dado que en el primer caso se disuelve el matrimonio a partir de las palabras de San Pablo que dice que el fiel (y la fiel) no está sujeto a la obligación conyugal, también se disuelve en el segundo caso. En efecto, si no se disolviese, el fiel sería sujeto a la obligación conyugal, ya que estaría obligado a observar la continencia, dado que de ninguna manera debe cohabitar con quien provoca el desprecio del Creador.

El tercer caso es cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, pero lo induce al pecado mortal, entonces, dado que el fiel no debe permanecer, si teme tal peligro para sí mismo, ya que está obligado bajo pena mortal a evitar el peligro del pecado mortal, el fiel debe obligar al infiel a desistir del escándalo y de tal inducción. Y, si no quiere desistir, el fiel debe separarse y, mediante esta separación, se disuelve el matrimonio. En efecto, según San Pablo, el fiel no está sujeto a la obligación conyugal. Ahora bien, dado que el infiel no quiere desistir de la inducción al pecado mortal, si el fiel que está obligado a separarse, no pudiese casarse con otra, estaría sujeto a la obligación conyugal, ya que estaría obligado a observar la continencia. Por tanto, dado que no está sujeto a la obligación conyugal, se sigue que podrá casarse con otra. En efecto, es como si el infiel, después de la conversión del fiel, no quisiese simplemente cohabitar. Aunque estos dos últimos casos en los cuales se disuelve el matrimonio, no están expresados en San Pablo, sin embargo, dado que el primero está expresado y claramente expuesto, y los otros dos derivan claramente del primero,

sicut declarat²⁹ B. P. Augustinus, Ambrosius et Gregorius, consequens est omnes tales casus esse ex sententia Apostoli. Et sic determinatum est in c. Quanto. De diuortijs. Non tamen silentio pertranseundum est quod³⁰ Ioannes Arboreus 6. lib. Theosophiae c. 10 docet tanquam probabile nullo modo posse matrimonium dissolui legitimum excepta fornicationis causa: quia relinquit arbitrio legentis, an dissoluatur in supra dictis casibus. Sed quicquid ipse dicat, dubitandum non est, quin dissoluatur in casibus citatis, quia haec est doctrina sanctorum, et omnium scholasticorum.

Antequam procedamus ad declarationem in speciali, est opponendum³¹ argumentum, quia videtur non dissolui posse etiam in illis tribus casibus: nam si dissolueretur, maxime quia beatus Apostolus loqueretur ex intentione Christi dispensantis in lege data de indissolubilitate, in talibus casibus, alioqui apostolus Paulus, nec Petrus, imo nec omnes apostoli simul possent dispensare, vel mutare legem latam a Christo de indissolubilitate matrimonij: sed videtur quod B. Paulus illa verba non dixerit ex intentione Christi: ergo ex illis non potest Ecclesia argumentum sumere ad determinandum matrimonium consummatum dissolui in illis casibus.

Item,³² quia non est nisi vnus casus solum expressus in beato Paulo, quorsum extendit ecclesia ad tres casus? Et probo quod beatus Paulus illa non dixerit ex intentione Christi. Nam ante illa verba in eodem capitulo,³³ dixit. Praecipio non ego, sed dominus, vxorem a viro non recedere. Quod si recesserit, maneat innupta. Ecce declarauit indissolubilitatem matrimonij ex intentione Christi. Et subdit. Alijs dico ego non dominus. Si quis fratrem vxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier, etc. 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. Nam quando nos concedimus dissolui posse³⁴, est per hoc, quod credimus per aliqua verba dicta de intentione Christi, dispensatum esse in indissolubilitate matrimonij, sicut dicebamus fieri, quando matrimonium non est consummatum inter fideles, dissolui per professionem religionis. At ista verba B. Pauli (vt patet ex littera) dicta videntur non ex intentione Christi, sed ipsius:

²⁹ *In margine:* Augustinus; Ambrosius; Gregorius.

³⁰ *In margine:* Contra Ioannem Arboreum.

³¹ *In margine:* 1. Obiectio.

³² *In margine:* Obiectio 2.; Vide Michaellem de Medina, in suo de Coelibatu li. 5. c. 106.

³³ *In margine:* 1. Cor. 7.

³⁴ *In margine:* Doctores d. 38; Medina, de restitutione q. 3. ca. 8. ad 3.

como declaran el padre San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio, se sigue que todos estos casos son según la mente del Apóstol. Y está determinado así en el capítulo *Quanto, De divortijs*.²⁴ Sin embargo, no se debe pasar en silencio aquello que Juan Arbóreo enseña como probable, que de ninguna manera el matrimonio legítimo puede ser disuelto, excepto por causa de la fornicación (6. *lib. Theosophiae, c. 10*). En efecto, éste autor deja al arbitrio del lector, si se disuelve el matrimonio en los casos antes citados. Ahora bien, cualquier cosa que aquél mismo diga, no se debe dudar de que se disuelva en los casos citados. En efecto, esta es la doctrina de los santos padres y de todos los escolásticos.

Antes de proceder a la declaración en lo específico, se debe oponer un argumento, ya que parece que tampoco pueda ser disuelto en aquellos tres casos. En efecto, si se disolviese, sería sobre todo porque San Pablo habla según la intención de Cristo quien dispensa en la ley dada acerca de la indisolubilidad en estos casos. De lo contrario, ni el Apóstol Pablo ni Pedro, inclusive tampoco todos los Apóstoles en conjunto podrían dispensar o cambiar la ley dada por Cristo acerca de indisolubilidad del matrimonio. Ahora bien, parece que San Pablo no dijo aquellas palabras según la intención de Cristo. Por tanto, mediante aquellas palabras la Iglesia no puede argumentar para determinar que el matrimonio consumado se disuelve en aquellos casos.

Asimismo,²⁵ dado que no hay más que un solo caso expresado en San Pablo, ¿con qué finalidad la Iglesia lo extiende a tres casos? **Y pruebo** que San Pablo no dijo aquellas cosas según la intención de Cristo. En efecto, antes de aquellas palabras, en el mismo capítulo dijo: *No lo mando yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido. Que si llegara a separarse, permanezca sin casarse*.²⁶ He aquí que declaró la indisolubilidad del matrimonio a partir de la intención de Cristo. Y añade: *A los demás les hablo yo, no el Señor: Si un bautizado está casado con una no bautizada, pero ella está dispuesta a vivir con él, que no la abandone. Y si una mujer, etc.* Del contexto de la epístola consta que, cuando San Pablo decía estas cosas, no hablaba en el nombre de Cristo ni a partir de la intención de Cristo. En efecto, dice: *Les hablo yo, no el Señor*. Sin embargo, antes había dicho: *Dice el Señor, y no yo*. Luego se sigue que de ninguna manera puede ser disuelto el matrimonio en aquel caso del Apóstol. En efecto, cuando nosotros concedemos que puede ser disuelto,²⁷ es por el hecho de que creemos que por algunas palabras dichas según la intención de Cristo se dispensó en la indisolubilidad del matrimonio, así como decíamos que ocurría que el matrimonio se disuelve entre los fieles por la profesión religiosa, cuando no está consumado. Sin embargo, parece que estas palabras de San Pablo (como aparece en el contexto) fueron dichas no a partir de la intención de Cristo, sino según la intención de él mismo.

²⁴ X. 4.19.7.

²⁵ Medina, Miguel, De coelibatu, li. 5. c. 106.

²⁶ 1 Cor 7.

²⁷ Medina, Miguel, De restitutione, q. 3. ca. 8. ad 3.

ergo nullo modo per talia verba dissolui potest, vel oportet dicere B. Paulum posse dispensare in lege Christi, quod est falsum.

Ad hoc dicendum,³⁵ verum esse B. Paulum ita in cap. 1. Corinthiorum 7. allegato. Si frater fidelis vxorem habet infidelem, etc. dixisse illa verba ex intentione Christi, per quae Ecclesia intellexit matrimonium legitimum consummatum inter infideles, dissolui posse, et determinauit ex eisdem verbis Pauli in cap. Quanto, Extra, de diuortijs. Et quando argumentabamur,³⁶ talia verba non fuisse prolata a B. Paulo ex intentione Christi, eo quod cum primo dixisset. Mulieri nuptiae praecipio non ego, sed dominus a viro non recedere. Deinde de infidelibus dicit e contrario. Dico ego, non dominus. Si frater fidelis, etc. dicimus verum esse, talia verba ibidem proposita. Sed dato ipse B. Paulus dicat, Non dominus, sed ego. Non sequitur verba, ex quibus dissoluitur matrimonium, non esse prolata ex intentione Christi.

Pro quo oportet diligenter notare³⁷ quod B. Paulus nuptis voluit declarare, quo modo non licebat separari a viris suis. Et ob hoc dixit, Praecipio non ego, sed dominus. Et postea volens dicere, quomodo quando vnus conuertitur ad fidem, et alius non, debet fidelis cohabitare infideli volenti cohabitare, et quod non debet discedere, etiam si non conuertatur, dicit, Dico ego, non dominus: quia³⁸ si non haec dixisset, crederemus esse Dei praeceptum fideli, de cohabitando infideli, qui non vult conuerti: sicut est praeceptum fideli, de cohabitando fideli, vt ipse dixit: sed tamen non tenetur fidelis cohabitare infideli, qui non vult conuerti, licet possit cohabitare quia per fornicationem illam spiritualem, quia non vult conuerti, matrimonium dissoluitur, quantum ad mutuam cohabitationem.³⁹ Et fidelis, non tenetur cohabitare infideli, etiam si ipsa velit cohabitare sine contumelia creatoris, et sine hoc, quod pertrahat fidelem, ad peccatum mortale. Sed est consilium beati Pauli, vt cohabitaret fidelis, infideli, vt infidelis sanctificetur, id est, vt ex cohabitatione conuertatur infidelis. Et volens consilium explicare de simul cohabitando fidelem, et infidelem, dixit, Dico ego, non dominus. Et prius volens explicare praeceptum fidelibus coniugatis, de simul cohabitando dixit, Praecipio non ego, sed dominus, solum suam intentionem voluit explicare, quantum ad cohabitandum consilium praebens. Sic P. Augustinus⁴⁰ exponit in epistola contra Pollentium: et habetur 28. q. 1. c. iam nunc. In alijs tamen ex consilio, vel intentione Christi determinans. Si noluerit infidelis cohabitare fideli, quomodo fidelis, cum non sit seruituti subiectus, poterit aliam ducere?

³⁵ *In margine:* Solutio.

³⁶ *In margine:* Abulensis, 1. Regum 8. q. 29.

³⁷ *In margine:* Declaratio mentis Apostoli.

³⁸ *In margine:* Nota.

³⁹ *In margine:* Glossa inter linea; Ioannes Arboreus in suo lib. 6. Theosophiae c. 10.; Abulensis, 1. Regum 8. q. 32.

⁴⁰ *In margine:* D. Augustinus.

Por tanto, de ninguna manera puede ser disuelto mediante tales palabras. O se debe decir que Pablo puede dispensar en la ley de Cristo. Lo cual es falso,

A esto se debe decir que es verdad que en la primera carta a los corintios, en el citado capítulo 7 (*Si un bautizado está casado con una no bautizada, etc.*) San Pablo pronunció aquellas palabras según intención de Cristo, mediante las cuales la Iglesia entendió que el matrimonio legítimo consumado entre infieles puede ser disuelto, y la Iglesia misma lo determinó en el capítulo *Quanto, Extra, De divortijs*,²⁸ a partir de aquellas mismas palabras de San Pablo. Y cuando argumentábamos que tales palabras no habían sido pronunciadas por San Pablo según la intención de Cristo,²⁹ dado que, mientras que primeramente había dicho: *A la mujer casada no lo ordeno yo, sino el Señor, que no se separe del marido*, después, acerca de los infieles dice lo contrario: *Digo yo, no el Señor: Si un hermano bautizado, etc.*, decimos que es verdad que tales palabras fueron allí mismo pronunciadas. Sin embargo, aunque San Pablo diga: *No el Señor, sino yo*, no se sigue que las palabras mediante las cuales es disuelto el matrimonio, no fueron pronunciadas según la intención de Cristo.

Y por ello es necesario notar diligentemente que San Pablo quiso declarar a las casadas cómo no era lícito separarse de sus maridos. Y por ello dijo: *No lo ordeno yo, sino el Señor*. Y después, queriendo decir de qué modo el fiel debe cohabitar con el infiel que quiere cohabitar, y que no debe separarse aunque no se convierta, cuando uno sólo de los cónyuges se convierte a la fe y el otro no, San Pablo dice: *Digo yo, no el Señor*. En efecto, si no hubiera dicho estas cosas, creeríamos que es un precepto de Dios para el fiel acerca del cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, así como hay un precepto para el fiel de cohabitar con el fiel, como él mismo dijo. Sin embargo, el fiel no está obligado a cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, aunque pueda cohabitar. En efecto, a causa de aquella fornicación espiritual, ya que no quiere convertirse, se disuelve el matrimonio en cuanto a la mutua cohabitación.³⁰ Y el fiel no está obligado a cohabitar con la infiel, aunque ella quiera cohabitar sin desprecio del Creador y sin que induzca al fiel al pecado mortal. Por cierto, es un consejo de San Pablo que el fiel cohabite con el infiel, para que el infiel se santifique, es decir, para que el infiel se convierta mediante la cohabitación. Y cuando quiso explicar el consejo de la cohabitación del fiel con el infiel, dijo: *Digo yo, no el Señor*. Y antes, cuando quiso explicar a los fieles casados el precepto de la cohabitación, dijo: *No lo mando yo, sino el Señor*. Y así quiso solamente explicar su intención, dando un consejo acerca de la cohabitación. Así dice San Agustín en la epístola *Contra Polentium*; y se encuentra en el capítulo *Iam nunc* (28. q. 1).³¹ Sin embargo, en otros capítulos, determinando según el consejo, es decir, según la intención de Cristo, dice: Si el infiel no quisiera cohabitar con el fiel, ¿cómo el mismo fiel podrá tomar a otra, dado que no está sujeto a la obligación conyugal?

²⁸ X. 4.19.7.

²⁹ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum q. 8. q. 29.

³⁰ Glossator; Juan Arbóreo, lib. 6. Theosophiae, c. 10; 1 Cor. 7; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum q. 8. q. 32.

³¹ C.28 q. 1. c. 8.

Haec reputo sic intelligenda necessario: alioqui quomodo posset nobis constare illa esse de intentione Christi, quandoquidem expresse ibidem B. Paulus dicit, Dico ego non dominus. Cum ergo Ecclesia intelligat B. Paulum illa dixisse de intentione Christi, sic est tenendum: quia alias si beatus Paulus a se dixisset, erraret Ecclesia per illa verba dissolviendo matrimonium legitimum, contra Christi mandatum:⁴¹ sed hoc non est affirmandum: ergo tenendum est illa verba beati Pauli dicta esse affirmandum: ergo tenendum est illa verba beati Pauli dicta esse ex Christi intentione, volentis in fauorem fidei, matrimonium posse dissolui: quia Christus est Deus coniugiorum christianorum, c. 28. quaestio 2. cap. Si infidelis. Sed coniugia, quae sunt in fide, non sunt maiora fide. Sequitur, quod sapientissime Deus vult potius coniugia legitima solui, quam quod pereat fides: sed si in casibus supra positus ex Paulo, non dissolueretur matrimonium, periret fides non soluto matrimonio: ergo ex intentione Christi est, vt soluatur matrimonium, eo quod non pereat fides: nam si nolente infidele cohabitare fideli, non posset fidelis aliam ducere, teneretur continere: sed hoc est difficile, vt dominus manifestauit:⁴² sequitur quod terrerentur homines infideles a conuersione, timentes eos obligari ad continentiam, nolentibus vxoribus conuerti, vel ipsae vxores terrerentur, et nollent conuerti, timentes continentiam nolentibus viris conuerti, vel sequeretur maius malum contra fidem, quod ipsi conuersi retrocederent, si nolentibus vxoribus conuerti, ipsi non possent alias ducere, sed perpetuo continere deberent. Facile enim retrocederent a fide, nolentes continentiam seruare. Haec autem inconuenientia, et scandala fidei vitare decuit summam sapientiam, ergo ex intentione eius Paulus illud explicauit, et Ecclesia catholica tenet. Et amplius potuit constare esse de intentione Christi: quia ipse per conuersionem ad fidem venerat separare filium a patre, et viros ab vxoribus, et vxores a viris, vt patet (Matthaeus 10).⁴³ Nolite arbitrari quod veni mittere pacem in terram, non veni pacem mittere, sed gladium. Veni separare hominem aduersus patrem. Et Lucae 14. dixit.⁴⁴ Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, filios, vxorem, adhuc autem et animam suam, non potest esse meus discipulus. Volebat ergo istis verbis dominus Iesus redemptor noster insinuare, esse de voluntate eius, quod propter fidem esset bonum, filium disiungi a patre, et matre, et fratre, et sorore.

⁴¹ *In margine:* Matthaeus 19.

⁴² *In margine:* Matthaeus 19.

⁴³ *In margine:* Matthaeus 10.

⁴⁴ *In margine:* Lucae 14.

Considero que estas cosas deben ser entendidas necesariamente así, pues de lo contrario ¿cómo podría constarnos que aquellas son según la intención de Cristo, puesto que allí mismo expresamente San Pablo dice: *Digo yo, no el Señor?* Por tanto, dado que la Iglesia entiende que San Pablo dijo aquellas palabras según la intención de Cristo, así se debe sostener. En efecto, de lo contrario, si San Pablo hubiese hablado por sí mismo, la Iglesia se equivocaría disolviendo un matrimonio legítimo mediante aquellas palabras, en contra del mandato de Cristo. Ahora bien, esto no se debe afirmar. Luego se debe sostener que aquellas palabras de San Pablo fueron dichas según la intención de Cristo quien quería que el matrimonio pudiese ser disuelto en favor de la fe. En efecto, Cristo es el Dios de los matrimonios cristianos (28. q. 2. c. *Si infidelis*).³² Ahora bien, los matrimonios que ocurren en la fe, no son mayores que la fe. Luego se sigue que muy sabiamente Dios prefiere que sean disueltos los matrimonios legítimos, antes de que perezca la fe. Ahora bien, si en los casos antes expuestos por San Pablo, no fuese disuelto el matrimonio, perecería la fe, ya que no se disolvió el matrimonio. Luego es según la intención de Cristo que sea disuelto el matrimonio para que no perezca la fe. En efecto, no queriendo el infiel cohabitar con el fiel, si no pudiese el fiel casarse con otra, tendría que observar la continencia. Ahora bien, esto es difícil, como dijo el Señor.³³ Se sigue que los varones no bautizados se alejarían de la conversión, temiendo de ser obligados a la continencia, si las esposas no quisiesen convertirse; inclusive las mismas esposas se aterrorizarían y no desearían convertirse, temiendo la continencia, si los varones no quisiesen convertirse. O bien, se seguiría un mal mayor en contra de la fe, ya que los mismos conversos se alejarían, si las esposas no quieren convertirse, pues ellos mismo no podrían casarse con otra, sino que estarían obligados a observar la continencia para siempre. En efecto, fácilmente se alejarían de la fe, no queriendo observar la continencia. Sin embargo, evitar estos inconvenientes y estos escándalos de la fe, es propio de la Suma Sabiduría. Por tanto, según la intención de Ésta, San Pablo explicó aquello y la Iglesia católica lo sostiene. Y más ampliamente pudo constar que era según la intención de Cristo. En efecto, a causa de la conversión a la fe, Él mismo vino a separar el padre del hijo, y los esposos de las esposas, y las esposas de los esposos, como consta en Mateo 10: *No penséis que he venido para meter paz en la tierra: no he venido para meter paz, sino espada. He venido para dividir al hijo en contra de su padre.* Y en Lucas 14. dijo: *Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío.* Por tanto, con estas palabras el Señor Jesús nuestro redentor, quería insinuar que era según su propia voluntad que, a causa de la fe, sería bueno que el hijo se separara del padre, y de la madre, y del hermano, y de la hermana. Asimismo, también el esposo de la esposa, y la esposa del esposo.

³² C.28 q. 2. c. 2.

³³ Matthaeus 19.

Item et virum ab vxore: et vxorem a viro, sed hoc non videtur in quo alio casu melius, in fidei fauorem, quam quando vir conuertitur, et vxor non vult conuerti, neque fideli, cohabitare: sequitur ergo, quod de intentione Christi fit separatio, quod si fit separatio non volebat astringere ad continentiam, quia difficillimum erat: ergo volebat in tali casu licere fideli, aliam ducere. Hanc intentionem B. Paulus nobis explicuit in verbis supra dictis. Et sic soluitur matrimonium in illis tribus casibus. 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 B. Pauli. Et quia solum illi tales casus expressi sunt, in illis solum, et circa personas, quas ibi B. Paulus declarat, dissoluitur, et in nullo alio casu dissolui potest. Quantum ad indissolubilitatem enim, nulla est differentia de se in matrimonio fidelium, vel infidelium, quia cum vtrumque verum et legitimum matrimonium sit de se, ex Christi mandato vtrumque indissolubile constat. Neque dissolui potest nisi per dispensationem Dei. Et quia contingit ob fidei fauorem in tribus casibus positus solui matrimonium infidelium, ex intentione Christi ex verbis prolatis a B. Paulo, verum est in talibus casibus solui posse, etiam si sit consummatum, et non in alijs. At quia circa matrimonium fidelium non consummatum, etiam habetur ex intentione Christi dissolui posse per professionem religionis solum, et non ob aliam causam, vere dissoluitur in tali casu.⁴⁵ Et si Christus reuelasset, vel Apostoli, ex intentione eius proposuissent in alijs casibus inter infideles posse matrimonium dissolui, etiam dissolueretur, siue esset ratum et non consummatum, siue esset consummatum. Haec est infallibilis veritas. 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 vtrumque verum, vtrumque firmum vtrumque indissolubile: quia etiam infidelis, si modo repudiet, non dissoluitur, quamuis id faciat secundum consuetudinem suam, vel leges suas, ergo etiam indissolubile est hoc, et illud. Ratio autem quare matrimonium infidelium iam consummatum, dissoluatur in tribus illis casibus supra positus ex intentione Apostoli, et matrimonium fidelium consummatum, in nullo casu dissoluatur, et ratum, et non consummatum solum per professionem religionis approbatae: haec est, quia hoc, et illud indissolubile declaratum a Christo,

⁴⁵ *In margine:* Theología in 4. d. 38.

Ahora bien, esto no parece más claramente en algún otro caso que cuando, a causa de la fe, el esposo se convierte y la esposa no quiere convertirse ni quiere cohabitar con el convertido. Luego se sigue que según la intención de Cristo se hace la separación y, si se hace la separación, es porque no quería obligar a la continencia, en efecto, era una cosa muy difícil. Por tanto, en tal caso, quería que al fiel fuese lícito tomar a otra. San Pablo nos explicó esta intención en las palabras dichas antes. Y así el matrimonio se disuelve en aquellos tres casos. Y nadie piense que esto es algo especial entre los infieles, pensando que entre éstos no existe un sacramento de la fe que confirme el matrimonio, sino que proviene solamente de la dispensa divina hecha y proclamada por boca de San Pablo. Y, dado que están expuestos solamente estos casos, se disuelve el matrimonio solamente en aquellos y en cuanto a las personas que San Pablo allí declara; y no puede ser disuelto en ningún otro caso. En efecto, en cuanto a la indisolubilidad, no hay diferencia alguna de por sí en el matrimonio de los fieles o de los infieles. En efecto, siendo ambos de por sí un matrimonio verdadero y legítimo, consta que ambos son indisolubles por mandato de Cristo. Y no pueden ser disueltos, sino por la dispensa de Dios. Y, dado que en los tres casos expuestos ocurre que por el favor de la fe es disuelto el matrimonio de los infieles, a partir de la intención de Cristo mediante las palabras pronunciadas por San Pablo, es verdad que puede ser disuelto en tales casos, aunque sea consumado, y no en otros casos. Sin embargo, dado que acerca del matrimonio no consumado de los fieles, tenemos también que, según la intención de Cristo, puede ser disuelto solamente por la profesión religiosa y no por otra causa, verdaderamente se disuelve en este caso. Y, si Cristo lo hubiese revelado, o los Apóstoles, según la intención de Él, hubiesen propuesto que en otros casos puede ser disuelto el matrimonio entre los infieles, sería también disuelto, sea que fuese rato y no consumado, sea que fuese consumado. Esta es una verdad infalible. Por ello, no se debe pensar que el matrimonio de los infieles se disuelve de más modos que el matrimonio de los fieles. En efecto, aquél es de infieles y éste de fieles; aquél es ilegítimo y éste legítimo; aquél es soluble y éste indisoluble. Más bien, se debe pensar que ambos son verdaderos; ambos firmes; ambos indisolubles. Ahora bien, aunque el infiel ahora repudie, el matrimonio no se disuelve, aunque haga esto según su costumbre o según sus leyes. Por tanto, es indisoluble tanto éste como aquél. Sin embargo, la razón por la cual el matrimonio ya consumado de los infieles es disuelto en los tres casos antes expuestos según la intención del Apóstol, y el matrimonio consumado de los fieles no es disuelto en ningún caso, y el matrimonio rato y no consumado es disuelto solamente por la profesión en una familia religiosa aprobada, la razón es ésta, porque éste y aquél fueron declarados indisolubles por Cristo.

voluit Christus, sicut Paulus declarat infidelium matrimonium, dissolui tribus illis casibus, et fidelium ratum non consummatum, solum vno casu: et si amplius vellet, sic esset.⁴⁶ Et si in pluribus casibus concederet apud fideles, siue esset matrimonium consummatum, siue non, dissolueretur in omnibus illis, sicut determinauit Ecclesia in istis dissolui. Haec tenenda sine haesitatione, ne putemus Ecclesiam esse, quae determinat sua autoritate matrimonium dissolui in casibus positis. Ex quo verum credo Papam non posse dispensare in matrimonio rato non consummato, quicquid dicat Caietanus et Catharinus lib. 6. ca. 3. contra eum. In quo errauit Socinus et alij, vt diximus supra, qui dixerunt Papam posse dispensare etiam in consummato. * In eodem errore fuit Alciatus in suo paragon lib. 6. ca. 20. et Socinus 1. voluminum consiliorum, consilio 28. et Decius de constitutionibus c. Quae Ecclesiarum. Sigismundus consilio 50. et alij quos citat Michael de Medina li. 5. de coelibatu c. 91. Haec sunt dicta, et semel, atque iterum repetita, vt intelligant omnes etiam parum docti, sicut non semel ex proposito inculcamus eadem, et identidem proponimus. Quapropter doctis non sit molestum, sed cum sint sapientes, libenter pro insipientibus sustineant.

Sed iam oportet deueniamus ad considerationem istorum casuum in particulari. Vt vim intelligamus, operae praetium profecto est ista exacte scire.⁴⁷ Dato enim inter neophytos non contingant isti casus, propter eorum facilem conuersionem, et innatam mansuetudinem, sicut nullus coniugatorum ab alio inuentus sit recessisse propter conuersionem ad fidem: tamen poterunt aliae gentes inueniri, et forte iam inuentae sunt, quae altioris ingenij, et proteruiores sint, pro quibus necesse erit ista non ignorare. Quod obsecro consideret lector, ne nos existiment frustra voluisse membrana implere; et vltra quam res expostulet, quaestiones multiplicare, sed ex proposito factum id intelligat.

⁴⁶ *In margine:* Paludanus d. 27. q. 2; Mayor ibi. q. 2.; Almain de potestate Ecclesiae c. 15.; Natalis Beda contra Fabrum super Ioannem; Silvestre, in verbo divortium q. 4.

⁴⁷ *In margine:* In favorem Indorum.

Cristo quiso, como San Pablo declara, que el matrimonio de los infieles sea disuelto en aquellos tres casos; y el matrimonio rato y no consumado de los fieles, solamente en un caso. Y si quisiese en más casos, así sería.³⁴ Y, si lo concediese en más casos entre los infieles, sea que fuese un matrimonio consumado, sea que no lo fuese, sería disuelto en todos ellos, así como determinó la Iglesia que se disolviera en estos casos. Estas cosas deben ser sostenidas sin hesitar, para que no pensemos que la Iglesia es la que determina por su autoridad que el matrimonio sea disuelto en los casos expuestos. Y, a partir de esto, creo en verdad que el Papa no puede dispensar en el matrimonio rato no consumado, cualquier cosa digan Cayetano y Catarino (*lib. 6, c. 3*) en contra de éste. Y en esto erraron Socino y otros, como hemos dicho antes, quienes dijeron que el Papa puede dispensar inclusive en el consumado. *³⁵ En el mismo error cayeron Alciatus en su *Parargon iuris (lib. 6. c. 20)*, Socino (*Consilia, vol. 1. cons. 28*), Decio (*De constitutionibus, c. Quae in ecclesiarum*),³⁶ Sigismundo (*cons. 50*) y otros, citados por Miguel de Medina (*De coelibatu, c. 91*). Se han dicho y repetido estas cosas muchas veces, para que también los menos eruditos entiendan, así como no una sola vez repetimos a propósito las mismas cosas y las proponemos varias veces. Por ello, no se molesten los eruditos, más bien, siendo sabios, soporten con gusto en favor de los menos eruditos.

Sin embargo, ya es necesario que pasemos a la consideración de estos casos en particular. Para que entendamos la importancia de ellos, ciertamente vale la pena saber exactamente estas cosas. En efecto, aunque entre los neófitos no ocurren estos casos, a causa de su fácil conversión y de su innata mansedumbre, de tal manera que no se ha encontrado ningún casado que se haya separado del otro a causa de la conversión a la fe, sin embargo, se podrán encontrar otras gentes (y, tal vez, se han ya encontrado), que son de ingenio más alto y más impetuosas, para las cuales será necesario no ignorar estas cosas. Y suplico que el lector tenga cuidado de no pensar que nosotros hemos querido llenar hojas en vano y multiplicar las cuestiones más allá de lo que el tema lo pida, más bien que entienda que esto se hizo a propósito.

³⁴ Paludano o Palude, d. 27. q. 2.; Maior, Juan, ibi, q. 2. Almain, De potestate Ecclesiae, c. 15; Natalis, Beda, Contra Fabrum, super Ioannem; Summa Silvestrina, In verbo divortium, q. 4.

³⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum Coniugiorum*.

³⁶ X. 1.2.7.

ARTICVLVS XXIX

In quibus casibus dissoluitur matrimonium infidelium

Primus casus¹ in quo dissoluitur matrimonium legitime contractum inter infideles ex dictis Pauli est, quando non vult infidelis cohabitare fideli conuerso. Quod contingere potest tripliciter. Primo.² Si vterque infidelium simul cohabitent, et vnus conuertatur, et statim infidelis relicto fideli, coniungatur alteri: dissoluitur matrimonium, quia B. Paulus dicit. Si infidelis discedit, discedat, non est frater seruituti subiectus: sed non melius explicari potest infidelem nolle cohabitare fideli quam per hoc, quod infidelis alteri coniungitur, relicto fideli: ergo in tali casu dissoluitur matrimonium, alioqui si infideli transeunte ad alia vota, teneretur fidelis continere: seruituti subiectus esset, cum necesse esset eum sequi voluntatem infidelis, vt si infidelis voluerit cohabitare, cohabitet fidelis: et si infidelis aliam duxerit, debeat fidelis continere, et subijci voluntati infidelis, quod et repugnat dictis beati Pauli, et eius intentioni. 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 vult infidelis, ei cohabitare: quia aliam poterit ducere.

Secundo modo³ potest contingere, quando infidelis, non transit ad alia vota, sed manere vult in viduitate, tamen non vult cohabitare cum conuerso ad fidem:⁴ et tunc dissoluitur matrimonium: nam tunc vere dicitur talis infidelis discedere: quia non velle cohabitare fideli, discedere est, non est subiectus, seruituti, frater fidelis, ob quod potest aliam ducere, alioqui si teneretur manere in continentia: sicut infidelis vult, fidelis, subiectus esset, quia teneretur sequi voluntatem infidelis volentis continere.

Tertio modo⁵ contingere potest ista discessio, vel nolle cohabitare, quando alter convertitur, sed quia fuit repudiata vxor et alio viro iuncta est: et vir aliam duxit, si vir conuertatur, et velit (iuxta cap. Gaudemus de divortijs) suam reconciliare vxorem legitimam: et ipsa non vult conuerti, neque dimittere virum quem habet post repudium,⁶ tunc dicitur discedere illa foemina a viro fideli: et dissoluitur matrimonium legitimum per talem discessum, ex dictis Apostoli: et potest fidelis, licite aliam ducere foeminam, quia alias esset fidelis, subditus seruituti: nam si non liceret, postquam sua vera vxor (quae cum alio est) non vult ei cohabitare, aliam ducere: seruituti subditus esset, sequens necessario voluntatem infidelis.

¹ *In margine:* 1. Casus.

² *In margine:* Si infidelis transeat ad 2. vota.

³ *In margine:* Casus 2.

⁴ *In margine:* Quando infidelis non vult cohabitare fideli.

⁵ *In margine:* Casus 3.

⁶ *In margine:* Quando uxor repudiata cum alio est.

ARTÍCULO 29

En cuáles casos se disuelve el matrimonio de los infieles ¹

El primer caso en el cual se disuelve el matrimonio legítimamente contraído entre los infieles, a partir de las palabras de San Pablo, es cuando el infiel no quiere cohabitar con el fiel convertido. Y esto puede ocurrir de tres maneras. Primero. Si ambos infieles cohabitan y uno se convierte, y de inmediato el infiel, abandonado al fiel, se une con otro, se disuelve el matrimonio. En efecto, dice San Pablo: *Si el no bautizado se separa, que se separe; el bautizado no está sujeto a la obligación conyugal*. Ahora bien, que el infiel no quiere cohabitar con el fiel, no se puede explicar de mejor manera que por el hecho de que el infiel se une con otro, abandonado el fiel. Por tanto, en tal caso el matrimonio se disuelve. De lo contrario, pasando el infiel a nuevas nupcias, si el fiel tuviese que observar la continencia, estaría sujeto a la obligación conyugal, ya que sería necesario seguir la voluntad del infiel, de manera que, si el infiel quisiese cohabitar, el fiel cohabite. Y si el infiel se casase con otra, el fiel debería observar la continencia y debería estar sometido a la voluntad del infiel. Y esto también se opone a las palabras y a la intención de San Pablo. Y en este sentido se entiende: *No permanece sujeto a la obligación conyugal*, ya que el fiel puede casarse con otra. O bien, se puede entender: *No permanece sujeto a la obligación conyugal*, ya que no es necesario que el fiel se aleje de la fe, cuando el infiel no quiere cohabitar con él. En efecto, podrá casarse con otra.

El segundo modo puede ocurrir cuando el infiel no pasa a segundas nupcias, sino quiere permanecer en estado de viudez, sin embargo, no quiere cohabitar con el convertido a la fe. Y, entonces, se disuelve el matrimonio. En efecto, entonces verdaderamente se dice que este infiel se separa, ya que no querer cohabitar con el fiel, es como separarse. Entonces el hermano bautizado no está sujeto a la obligación conyugal y, por ello, puede casarse con otra. De lo contrario, si fuese obligado a permanecer en continencia como el infiel quiere, el fiel estaría sujeto a la obligación conyugal, ya que estaría obligado a seguir la voluntad del infiel que quiere observar la continencia.

En el tercer modo puede ocurrir esta separación (no querer cohabitar) cuando uno de los dos se convierte, pero, dado que la esposa había sido repudiada y está unida con otro varón y el varón mismo se casó con otra, si, pues, el varón se convierte y quiere reconciliarse con su legítima esposa (según el capítulo *Gaudemus, De divortijs*),² y ésta misma no quiere convertirse ni abandonar al varón que tiene después del repudio, entonces se dice que aquella mujer se separa del varón fiel y, por tal separación, se disuelve el matrimonio según las palabras del Apóstol. Y el fiel puede lícitamente casarse con otra mujer, ya que, de lo contrario, el fiel estaría sujeto a la obligación conyugal. En efecto, si no le fuese lícito casarse con otra después de que su verdadera esposa (que está con otro) no quiere cohabitar con él, estaría sujeto a la obligación conyugal, ya que seguiría necesariamente la voluntad del infiel.

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.19.8.

Quod beatus Paulus negat. Et sic in omnibus istis casibus matrimonium dissoluitur: quia in omnibus dicitur, infidelis discedere a fidele in quo casu Apostolus explicuit dissolui posse.

Sed oportet notare⁷ circa primum modum Apostoli, non sufficere quod infidelis, non cohabitare fidele ad hoc, quod licite fidelis aliam ducat: sed requiritur, quod requisierit infidelem, ut cohabitare: et si post requisitionem, noluerit infidelis cohabitare: quia ex beato Paulo, non est seruituti subiectus, potest fidelis, aliam ducere. Quae requisitio est necessaria propter duo.⁸ Primo, ut constet fidele, quod ei licet ad alium matrimonium transire: nam non est licitum, nisi quando non vult cohabitare, sed non potest constare fidele, quod infidelis, non vult cohabitare, nisi requisierit eum: ergo debet requirere ut cohabitare, siue infidelis statim discedat, et alteri nubat: siue maneat in viduitate, siue sit cum alio: quia fuit repudiata, debet fidelis requirere, ut cohabitare ei, alias peccat aliam ducendo: imo debet adhibere testes in tali requisitione, ut si post infidelis, poenitentia ducta conuertatur, et velit habere primum coniugem possit fidelis prius conuersus, probare quomodo per eam stetit: quia noluit cohabitare ei. Sic tenet Glossa⁹ super c. Quanto, de diuortijs. super parte. Qui relinquitur. De primo casu sufficiat haec dixisse. Itaque non statim matrimonium soluitur per hoc, quod alter conuertitur ad fidem, sicut affirmauerunt quidam ex Canonistis:¹⁰ sed si soluitur, solum est propter beati Pauli dictum, quippe qui solum dicit. Si haec non consentit cohabitare, et discedit, discedat: quia non est fidelis seruituti subiectus. Sequitur ergo quod quotiescumque non stat per infidelem, quin fidelis habeat suum coniugem, quod nullo modo matrimonium dissoluitur. Neque potest licite fidelis, transire ad alia vota. Volo dicere, quod si infidelis velit cohabitare, etiam si nolit conuerti, numquam poterit fidelis aliam ducere: ob quod necessaria est requisitio, utrum velit cohabitare, ad hoc quod fidelis secure possit ad alia vota transire. De 2. Glossa, vbi supra.

Ex hoc soluitur dubium, quod solet discruciare doctos de matrimonio nigrorum seruorum,¹¹ qui sunt ex Guinea adducti, et relinquerunt proprias uxores in patria sua: et ipsi conuertuntur ad fidem. Non sufficit ad hoc quod licite contrahant cum alia quod conuertantur, et coniuges maneant in infidelitate in paterno solo, sed est requisitum, quod ipsi servi qui conuertuntur requisierint ad cohabitationem. Neque excusantur quia sunt in tanta distantia, vbi est impossibilis requisitio, ratio est, quia B. Paulus dicit. Si infidelis noluerit cohabitare, ergo vsque dum constet, non licet transire ad secunda vota. Haec dicta sint iuxta communem opinionem, scilicet quod quando infidelis velit cohabitare sine contumelia, etc. non sit licitum fidele transire ad secundas nuptias.

⁷ *In margine:* Est necessarium quod fidelis requirat infidelem.

⁸ *In margine:* Requisite necessaria ob duo.

⁹ *In margine:* Glossa.

¹⁰ *In margine:* Contra opinionem aliquorum Canonistarum.

¹¹ *In margine:* De nigrorum matrimonio.

Y San Pablo niega esto. Y así, en todos estos casos se disuelve el matrimonio, ya que en todos se dice que el infiel se separa del fiel, y el Apóstol explicó que en este caso puede ser disuelto el matrimonio.

Sin embargo, acerca del primer modo del Apóstol, se debe notar que no es suficiente que el infiel no cohabite con el fiel para que el fiel se case lícitamente con otra, sino que se requiere que haya solicitado al infiel que cohabite. Y, si después de la solicitud, el infiel no quisiera cohabitar, el fiel puede casarse con otra, ya que, según San Pablo, no está sujeto a la obligación conyugal. Y esta solicitud es necesaria por dos razones: en primer lugar, para que conste al fiel que le es lícito pasar a otro matrimonio. En efecto, no es lícito sino cuando consta que no quiere cohabitar. Ahora bien, no puede constar al fiel que el infiel no quiere cohabitar, sino cuando se lo pida. Por tanto, debe pedirle que cohabite, sea que el infiel se separe de inmediato y se case con otra, sea que permanezca en el estado de viudez, sea que conviva con otro, dado que fue repudiada, el fiel debe solicitar que cohabite con él. De lo contrario, peca casándose con otra. Además, debe presentar unos testigos en esta petición, para que, si después la infiel arrepentida se convirtiera y quisiera tener al primer cónyuge, el fiel que primeramente se convirtió, pueda probar cómo dependió de ella. En efecto, no quiso cohabitar con él. Así dice la glosa sobre el capítulo *Quanto, De divortijs*,³ *super parte, Qui relinquitur*. Acerca del primer caso sea suficiente haber dicho estas cosas. Por tanto, el matrimonio no se disuelve de inmediato por el hecho de que uno de los dos se convierte a la fe, como afirmaron algunos Canonistas. Ahora bien, si se disuelve, es solamente a causa de las palabras de San Pablo que solamente dice: *Si ésta no quiere cohabitar y se separa, que se separe, ya que el bautizado no está sujeto a la obligación conyugal*. Por tanto, siempre que no dependa del infiel que el fiel no tenga a su cónyuge, se sigue que de ninguna manera se disuelve el matrimonio, y el fiel no puede lícitamente pasar a otras nupcias. Quiero decir: si el infiel quiere cohabitar, aunque no quiera convertirse, el bautizado nunca podrá casarse con otra. Y por ello es necesaria la solicitud sobre si acaso quiere cohabitar, para que el fiel pueda pasar con seguridad a otras nupcias. (Acerca de la segunda glosa, véase antes).

A partir de esto está solucionada la duda que suele atormentar a los doctos acerca del matrimonio de los esclavos negros, quienes fueron conducidos desde Guinea y abandonaron a sus propias esposas en su patria, y ellos mismos se convierten a la fe. Para que lícitamente contraigan con otra no es suficiente que se conviertan y que las esposas permanezcan en la infidelidad en el suelo patrio, sino se requiere que los mismos esclavos que se convierten hayan hecho la solicitud para la cohabitación. Y no tienen excusa por encontrarse a una distancia tan grande, que es imposible la solicitud. La razón es porque San Pablo dice: *Si el infiel no quisiera cohabitar*. Por tanto, hasta que conste, no es lícito pasar a segundas nupcias. Se han dicho estas cosas según la común opinión, es decir, que, cuando el infiel quisiera cohabitar sin contumelia, etc. al fiel no le es lícito pasar a segundas nupcias.

³ X. 4.19.7.

Sed habendo considerationem,¹² 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 vult conuerti, et non quoad hoc, si vult cohabitare.

Et iste sensus haberi potest ex Apostolo, qui dicit. Si consentit cohabitare: et non dicit quod tenetur. Item ex eo quod dicit. Quod si recedit, non est subiectus fidelis seruituti. Sed si nolit conuerti, et communicatio videtur interdicta, iam esse subiectus seruituti, si non posset ducere aliam. Haec est opinio doctissimi magistri Victoria,¹³ et satis rationabilis: saltem Papa esset consulendus, quando non vult alia conuerti: etiam si velit cohabitare, quia in concilio Toletano 3. canone 14. et Toletano 4. cap. 60. et 61. interdicta est communicatio cum infideli ei qui conuertitur. Verum est tamen, quod ibi solum de Iudaeis est sermo.¹⁴ * Probabiliter dici potest, imo in fidei fauorem sic videtur asserendum, quod Aethyopes qui sunt serui christianorum: qui tam a remotis venerunt, possunt, iam ad fidem conuersi, ducere vxores alias, etiam si in patria sua reliquerit, sine hoc quod teneantur prius requirere: quia hoc est moraliter impossibile. Et¹⁵ si daretur eis facultas, ad vomitum reuerterentur, et a fide retrocederent. Item: quia dubium est an legitimas habuerunt vxores: Item: quia requisitus infidelis, non posset sequi fidelem, nec cohabitare, quapropter possunt ad secunda transire vota. Haec sint probabiliter dicta. *

Secundus casus¹⁶ in quo soluitur est, quando infidelis qui non vult conuerti, vult 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 continentiam, alioqui seruituti subiectus esset, ob quod potest aliam ducere: quia dissoluitur matrimonium in tali casu, etiam si infidelis, velit cohabitare.

¹² *In margine:* Consideranda haec, in fauorem nigrorum.

¹³ *In margine:* Victoria.

¹⁴ *In margine:* 28. q. 1. c. Iudaei qui et c. Saepe malorum.

¹⁵ *In margine:* Ratio 2. 3. 4.

¹⁶ *In margine:* Casus 2.

Ahora bien, tomando en cuenta que está impedida la comunicación del fiel con el infiel, cosa que no ocurrió en el tiempo en el cual hablaba el Apóstol, se puede sostener de manera probable que, si el fiel se convierte y el infiel no quisiera convertirse, el fiel puede pasar de inmediato a segundas nupcias. Y así la solicitud sería necesaria en cuanto a esto: si quiere convertirse; y no en cuanto a esto: si quiere cohabitar. Y este sentido se puede obtener a partir del Apóstol que dice: *Si consiente en cohabitar*, y no dice que tiene la obligación. Asimismo, a partir del hecho de que dice: *Que, si se separa, el fiel no está sujeto a la obligación conyugal*. Ahora bien, si el infiel no quisiera convertirse y la comunicación parece impedida, estaría ya sujeto a la obligación conyugal, si no pudiese casarse con otra. Ésta es la opinión del doctísimo maestro Francisco de Vitoria, y es muy razonable: Que por lo menos debería ser consultado el Papa, cuando la otra no quiere convertirse, aunque quisiera cohabitar. Por cierto, en el concilio Toledano III (*can. 14*) y en el Toledano IV (*c. 60 y 61*) a aquel que se convierte está prohibida la comunicación con el infiel. Sin embargo, es verdad que allí se habla solamente de los judíos.⁴ * ⁵ De manera probable se puede decir, inclusive parece que en favor de la fe se debe sostener que los etíopes, que son esclavos de los cristianos, y que vinieron de tierras tan lejanas, una vez convertidos a la fe, pueden casarse con otras mujeres, aunque hayan dejado las propias en su patria, sin que tengan la obligación de una solicitud previa. En efecto, esto es humanamente imposible. Y, si se les diese la posibilidad, se rebelarían y dejarían la fe. Asimismo, porque se duda si tuvieron esposas legítimas. Asimismo, porque el infiel solicitado no podría seguir al fiel ni podría cohabitar, consecuentemente pueden pasar a segundas nupcias. Sean dichas estas cosas de manera probable.

El segundo caso en el cual se disuelve ocurre cuando el infiel, que no quiere convertirse, quiere cohabitar con el fiel con ánimo grato, sin embargo, no sin desprecio del Creador. En efecto, el fiel está obligado a no tolerar el desprecio del Creador. Que si el otro no podrá evitarlo, se separe del infiel. En efecto, no está obligado a observar la continencia. De lo contrario, estaría sujeto a la obligación conyugal. Y por esto, puede casarse con otra, ya que en tal caso se disuelve el matrimonio, aunque el infiel quisiera cohabitar.

⁴ C.28 q. 1 c. 10; C.28 q. 1 c. 12.

⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XXX
Quid intelligatur per contumeliam creatoris

Sed est dubium, quae sit ista contumelia creatoris,¹ an sit quia infidelis blasphemat Christum, et detestatur, et aliquid tribuit ignominiose, quod ei non conuenit, vel negat quae ad eum pertinent. Respondetur² quod per contumeliam creatoris nos intelligimus, aliquid malum dicere de Christo, qui summum bonum est, vel aliquid bonum subtrahere ab eo, qui continet omne bonum, quod est blasphemia.³ Alio etiam modo contumelia creatoris intelligitur, quando quis non sustinet, quod alius det Deo laudes debitas. Ille enim qui non sustinet, blasphemus est: quia sicut de Deo aliquid malum dicere blasphemia est, non sustinere laudes Deo dari, et referri, qui summe laudandus, et glorificandus est, blasphemia est.⁴ Primum, et secundum contumelia creatoris dicitur, propter quam matrimonium soluitur. Et de prima expresse fit mentio in c. Quanto, de diuortijs, et in cap. Gaudemus eodem titulo. De secundo modo blasphemiae loquitur B. Ambrosius et Gregorius 28. q. 2. Si infidelis discedit etc. Contumelia quippe creatoris, soluit ius matrimonij circa eum, qui relinquit, etc. Neque est ei fides seruanda coniugij qui propter ea discessit, ne audiret Christum Deum esse christianorum coniugiorum. Haec ibi. Et sicut nolle audire istam laudem Christi, est contumelia in Christum: ita et nolle audire quamcumque aliam. Quare tenendum est, quod Ecclesia Spiritu sancto illuminata, et doctores, quos Deus illi dedit, intelligunt ex B. Paulo⁵ matrimonium dissolui, quando alter infidelium conuertitur, et alius non vult conuerti, et vult cohabitare fideli, tamen non sine contumelia creatoris, vt blasphemando Christum, et tribuendo ei aliqua quae non conueniunt, vel denegando quae ei conueniunt. Vel dato infidelis ista non faciat, si tamen non sustinet fidelem coniugem laudes debitas Deo referre, qui summe laudandus est, dicitur blasphemare creatorem, tunc matrimonium soluitur. Et potest fidelis, ad aliud transire: etiam si infidelis ei velit cohabitare. Tunc enim licet infidelis non discedat, dicitur discedere, quia cogit fidelem discedere.

¹ *In margine:* Quid per contumeliam creatoris intelligatur.

² *In margine:* Solutio.

³ *In margine:* S. Thomas, 2. 2. q. 13.

⁴ *In margine:* Abulensis, 1. regum 8. q. 111.; Ambrosius; Gregorius.

⁵ *In margine:* Ad Ephesios 4.

ARTÍCULO 30
¿Qué se entiende por *contumelia* del Creador"? ¹

Ahora bien, hay una duda acerca de qué es este desprecio del Creador (*contumelia Creatoris*): Si es por el hecho de que el infiel blasfema a Cristo, lo detesta y le atribuye con ignominia algo que no le corresponde, o niega aquellas cosas que le corresponden. Se responde que por desprecio del Creador nosotros entendemos que se diga algo malo de Cristo quien es la suma bondad, o que se quite algo bueno de él quien contiene todo bien. Y esto es una blasfemia.² El desprecio del Creador se entiende también de otro modo, es decir, cuando alguien no soporta que otro dirija a Dios las alabanzas debidas. Pues, quien no soporta esto, es un blasfemo. En efecto, así como es blasfemia decir algo malo de Dios, también es blasfemia no soportar que sean atribuidas y proclamadas las alabanzas a Dios, quien debe ser sumamente alabado y glorificado.³ Lo primero y lo segundo se dicen *contumelia Creatoris* (desprecio del Creador) y, a causa de ella, se disuelve el matrimonio. De lo primero se hace expresa mención en el capítulo *Quanto, De divortijs* y en el capítulo *Gaudemus*, mismo título.⁴ Del segundo modo de blasfemia hablan San Ambrosio y San Gregorio (*28, q. 2, c. Si infidelis discedit, etc.*):⁵ Si el infiel se separa, etc. Por cierto, el desprecio del Creador disuelve el derecho del matrimonio acerca de aquel que se separa, etc. Tampoco se debe mantener la fe del matrimonio a aquel que se separó para no oír que Cristo es el Dios de los matrimonios cristianos. Estas cosas se dicen allí. Y así como es un desprecio en contra de Cristo no querer oír tal alabanza de Cristo, así también es un desprecio no querer oír cualquier otra alabanza. Por ello se debe sostener que la Iglesia, iluminada por el Espíritu Santo, y los doctores que Dios le dio, entienden que el matrimonio se disuelve según San Pablo,⁶ cuando uno de los dos infieles se convierte y el otro no quiere convertirse y quiere cohabitar con el fiel, pero no quiere cohabitar sin el desprecio del Creador, como blasfemando a Cristo y atribuyéndole algunas cosas que no le corresponden o negándole aquellas cosas que le corresponden. Inclusive, aunque el infiel no haga tales cosas, si no soporta que el cónyuge fiel eleve las alabanzas debidas a Dios, quien debe ser sumamente alabado, se dice que blasfema al Creador. Por tanto, el matrimonio se disuelve y el fiel puede pasar a otro matrimonio, aunque el infiel quiera cohabitar con él. En efecto, aunque el infiel no se separe, se dice que se separa, ya que obliga al fiel a separarse.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 13.

³ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum, 8. q. 111; Ambrosio, San; Gregorio, San.

⁴ X. 4.19.7; X. 4.19.7.

⁵ C.28 q. 2 c. 2.

⁶ Ad Ephesios 4.

Circa secundum modum contumeliae dictum, dubito,⁶ vtrum per blasphemiam creatoris intelligere possimus, quando infidelis cohabitans fideli, seruat cultum, et ritum suorum Deorum, et illo modo se habeat, quo se habent caeteri infideles, et nihil dicit de fide Christi iniuriosum, nihil de Christo. Et augetur dubium, et pono quod infideles tales sint, qui suis ritibus, et caeremonijs adorantes daemona, blasphemant Deum, et legem christianorum, et conuertitur vnus, alter non vult conuerti: sed tamen vult cohabitare fideli, et relinquit fidelem seruare cultum, et modum christianorum, adorando Deum, et ipse seruat modum, et ritum quem habent caeteri infideles adorando daemonem, vtrum talis blasphemia sit causa sufficiens ad hoc, quod fidelis possit transire ad alia vota, nolente infidele desistere. Et videtur quod⁷ in casu dissoluatur: quia si infidelis, iuxta ritum suum, et morem aliorum infidelium agat, adorat daemonem, et consequenter blasphemiam committit: quia tribuit alteri quod est proprium Dei, et negat Deo quod sibi debetur, in quo ratio blasphemiae stat.⁸

Item.⁹ Talis necessario negat omnes articulos fidei, quia infidelis est. Non vult conuerti. Et haec est blasphemia. Item. Sola pertinacia nolle conuerti, blasphemia est: sequitur ergo, quod poterit fidelis, aliam ducere. His non obstantibus, respondetur per aliquas conclusiones, quarum prima est.

Prima conclusio.¹⁰ Contumelia creatoris, in qua durante infidele potest fidelis aliud contrahere matrimonium, non intelligitur esse per hoc solum, quod infidelis seruat ritum, et morem colendi suos Deos. Patet.¹¹ Si per talem contumeliam creatoris solum quia infidelis colit Deos suos, et non vult desistere ab illo, solueretur matrimonium legitime contractum: sequeretur, quod solum per hoc quod vnus conuerteretur, et alius nollet conuerti, solueretur: quod est falsum, quia aliquem infidelem nolle conuerti, nihil aliud est, nisi velle seruare legem, et ritum suum, et colere suos Deos: si ergo ista observatio contumelia dicitur creatoris, et blasphemia, per quam quia infidelis ab ea non vult desistere, matrimonium dissoluitur, sequitur, quod eo solum, quod non vult conuerti, dissoluitur. Necesse quidem est illum, qui non vult conuerti in hanc contumeliam, et blasphemiam perseuerare, quamdiu non conuertitur: sed non dissoluitur matrimonium per hoc solum, quod vno conuerso, alius non conuertitur, si velit cohabitare: ergo sequitur, quod contumelia, vel blasphemia creatoris, non intelligitur ritus fidelis colendi Deos suos: si ergo ista observatio contumelia dicitur creatoris, et blasphemia, per quam quia infidelis ab ea non vult desistere, matrimonium dissoluitur, sequitur, quod eo solum, quod non vult conuerti, dissoluitur. Necesse quidem est illum, qui non vult conuerti in hanc contumeliam, et blasphemiam perseuerare, quamdiu non conuertitur: sed non dissoluitur matrimonium per hoc solum, quod vno conuerso, alius non conuertitur, si velit cohabitare: ergo sequitur, quod contumelia, vel blasphemia creatoris, non intelligitur ritus fidelis colendi Deos suos.

⁶ *In margine:* Dubium.

⁷ *In margine:* Argumentum 2.

⁸ *In margine:* S. Thomas, 2. 2. q. 13.

⁹ *In margine:* Argumentum 2.

¹⁰ *In margine:* 1. Conclusio.

¹¹ *In margine:* 1. Ratio.

Acerca del segundo modo de *contumelia*, que acabamos de describir, dudo si por blasfemia del Creador podemos entender cuando el infiel que cohabita con el fiel, observa el culto y el rito de sus dioses y se comporta como se comportan los demás infieles, y nada dice de injurioso acerca de la fe de Cristo y nada de injurioso acerca de Cristo. Y se aumenta la duda. Supongo que existan tales infieles que, adorando los demonios con sus ritos y ceremonias, blasfeman al Dios y a la ley de los cristianos. Uno de los dos se convierte y el otro no quiere convertirse, sin embargo, quiere cohabitar con el fiel y permite que el fiel observe el culto y la costumbre de los cristianos, adorando a Dios. Y aquel mismo observa la costumbre y el rito que tienen los demás infieles, adorando el demonio. Me pregunto si tal blasfemia es causa suficiente para que el fiel pueda pasar a otras nupcias, puesto que el infiel no quiere desistir. Y parece que en tal caso se disuelve el matrimonio. En efecto, si el infiel actúa según su rito y según la costumbre de otros infieles, entonces adora el demonio y, consecuentemente, comete una blasfemia, ya que atribuye a otro aquello que es propio de Dios y niega a Dios aquello que le es debido. Y en esto se encuentra la razón de blasfemia.⁷

Asimismo. Éste niega necesariamente todos los artículos de la fe, ya que es un infiel. No quiere convertirse. Y ésta es una blasfemia. Asimismo. Es una blasfemia no querer convertirse por pura obstinación. Luego se sigue que el fiel podrá casarse con otra. No obstante estas cosas, se contesta mediante algunas conclusiones, de las cuales he aquí la primera.

Primera conclusión. *Contumelia* del Creador (si el fiel puede contraer otro matrimonio, si el infiel persiste en ella) no se entiende como algo que ocurra solamente por el hecho de que el infiel observa el rito y la costumbre de adorar a sus dioses. En efecto, si por tal desprecio del Creador (solamente porque el infiel adora a sus dioses y no quiere desistir de ello), se disolviese el matrimonio legítimamente contraído, se seguiría que se disolvería solamente por el hecho de que uno se convierte y el otro no quiere convertirse. Y esto es falso. En efecto, que algún infiel no quiera convertirse, no es otra cosa que querer observar su ley y sus ritos, y adorar a sus dioses. Por tanto, si tal observancia se dice desprecio del Creador y blasfemia, a causa de la cual se disuelve el matrimonio, porque el infiel no quiere desistir de ella, se sigue que solamente por el hecho de que no quiere convertirse, se disuelve el matrimonio. Por cierto, es necesario que aquel que no quiere convertirse, persevere en tal desprecio y blasfemia hasta cuando no se convierta. Ahora bien, no se disuelve el matrimonio solamente por el hecho de que, convertido uno, el otro no se convierte, si quiere cohabitar. Luego se sigue que por desprecio o por blasfemia del Creador no se entiende el rito del infiel de adorar a sus dioses.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 13.

Praeterea.¹² Matrimonium legitimum solui inter infideles non habemus aliunde, quam ex dictis Pauli ex intentione Christi: sed dicit, quod frater fidelis, habens vxorem infidelem si ipsa velit cohabitare ei, potest retinere: sequitur ergo non dissolui matrimonium per hoc solum, quod alius non conuertitur: alioqui non posset retinere eam, sed teneretur abijcere. At solueretur, si contumeliam creatoris intelligeremus esse sectam, vel ritum colendi suos Deos: ergo talis ritus colendi, non est blasphemia creatoris, aut contumelia, per quam soluitur matrimonium. Frustra quippe esset distinctio posita in ca. Quanto. Extra, de diuortijs, et quae communiter a doctoribus assignatur, dicentibus in tribus casibus solui posse matrimonium. Primus. Si infidelis non vult cohabitare. Secundus. Quando vult, sed non sine contumelia creatoris. Iste casus non bene esset positus: quia si vult cohabitare sine contumelia creatoris, non soluitur: sed si contumelia creatoris esset obseruare ritum suum, et caeremonias suas, nullo modo posset cohabitare sine contumelia creatoris: quia quando non conuertitur, debet legem suam, et ritum obseruare, etiam si coniux sit fidelis. Cum ergo ponat summus Pontifex, et doctores, distinctionem inter velle cohabitare simpliciter, et velle cohabitare, sed non sine contumelia creatoris, aliud intelligit per contumeliam creatoris: quam sit ritus ipsius infidelis, quia alias etiam si vellet infidelis cohabitare, si non conuerteretur, solueretur matrimonium, quod est contra textum, et omnes doctores: quia semper esset, in contumelia creatoris, nolens conuerti, sed contumelia creatoris non dicitur respectu eius qui est in peccato, sed eius qui cohabitatur, scilicet, si illa cohabitatio redundat in irreuerentiam Dei, quod fit, quando qui in peccato est, dicit blasphemiam aliquam contra Deum, per quam intendit vel alterum inclinare, vel taedio afficere. Hanc conclusionem tenet dominus Abulensis.¹³

2. conclusio.¹⁴ Per contumeliam creatoris, a qua si infidelis non desistat, matrimonium dissoluitur, intelligitur quodcumque peccatum infidelis, factum coram fidei, per quod vere periclitatur fidelis.¹⁵ Volo dicere, quod si infidelis peccat, siue illud sit in ritu suo, et caeremonijs, colendo suos Deos, siue sit aliud quodcumque de nouo adinuentum in contumeliam Dei, et fidei christianae, si ex hoc ipso fidelis periclitatur, dicitur contumelia creatoris, a qua, si noluerit infidelis cessare, potest fidelis, ad alia vota transire. Probatur.¹⁶ Matrimonium inter infideles verum et legitimum diximus ex intentione Christi, dissolui posse in fauorem fidei: quia fidelis non est seruituti subiectus, vt ait Paulus, et sic nolente infideli, cohabitare fidei, vel non sine contumelia, dissoluitur:

¹² *In margine:* Ratio 2.

¹³ *In margine:* Abulensis, Matthaeus 19. q. 70.

¹⁴ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁵ *In margine:* Contumelia creatoris est quodlibet peccatum infidelis, per quod periclitatur fidelis.

¹⁶ *In margine:* Ratio.

Además, que el matrimonio legítimo entre los infieles se disuelva, no lo sostenemos por otra razón que por las palabras de San Pablo, según la intención de Cristo. Ahora bien, él dice que un hermano fiel que tiene una esposa infiel, si ella misma quiere cohabitar con él, puede conservarla. Luego se sigue que no es disuelto el matrimonio solamente por el hecho de que el otro no se convierte. De lo contrario, no podría retenerla, y tendría la obligación de despedirla. Ahora bien, se disolvería el matrimonio, si entendiésemos que el desprecio del Creador es una secta o un rito de adorar a sus dioses. Por tanto, aquél rito de adoración no es una blasfemia del Creador (*contumelia*) por causa de la cual se disuelve el matrimonio. Por cierto, inútilmente estaría puesta la distinción en el capítulo *Quanto, Extra, De divortijs*,⁸ misma que es comúnmente asignada por los doctores, que dicen que en tres casos puede ser disuelto el matrimonio. Primer caso. Si el infiel no quiere cohabitar. Segundo caso. Cuando quiere, pero no sin desprecio del Creador. Este segundo caso no estaría correctamente puesto. En efecto, si quiere cohabitar sin desprecio del Creador, no se disuelve. Ahora bien, si el desprecio del Creador consistiese en observar su rito y sus ceremonias, de ninguna manera podría cohabitar sin desprecio del Creador. En efecto, hasta cuando no se convierta, debe observar su ley y su rito, aunque el cónyuge sea bautizado. Por tanto, dado que el Sumo Pontífice (y los doctores) ponen una distinción entre querer cohabitar *simpliciter* y querer cohabitar pero sin desprecio del Creador, por desprecio del Creador el Pontífice entiende otra cosa que el rito del infiel mismo. En efecto, de lo contrario, aunque quisiese cohabitar, si no se convirtiese sería disuelto el matrimonio. Y esto se opone al texto y a todos los doctores. En efecto, aquel que no quiere convertirse persistiría en el desprecio del Creador. Ahora bien, el desprecio del Creador no se dice en cuanto a aquel que está en pecado, sino en cuanto a aquel que cohabita, es decir, cuando aquella cohabitación redunde en una irreverencia de Dios. Y esto ocurre cuando aquel que está en pecado dice alguna blasfemia en contra de Dios, mediante la cual pretende inducir o afectar al otro, inclusive con un disgusto. El señor Abulense sostiene esta conclusión.⁹

Segunda conclusión. Por desprecio del Creador, mediante el cual se disuelve el matrimonio, si el infiel no desiste de ello, se entiende todo pecado del infiel, cometido frente al fiel, a causa del cual verdaderamente pelagra el fiel. Quiero decir que, si el infiel peca, sea que esto consista en adorar a sus dioses según su rito y sus ceremonias, sea que consista en cualquier novedad inventada para el desprecio de Dios y de la fe cristiana, si a causa de esto mismo el fiel pelagra, todo esto se llama desprecio del Creador y, si el infiel no desiste de ello, el fiel puede pasar a otras nupcias. Se prueba. Dijimos que el matrimonio verdadero y legítimo entre los infieles puede ser disuelto en favor de la fe, según la intención de Cristo. En efecto, el fiel no está sujeto a la obligación conyugal, como dice San Pablo, y así, cuando el infiel no quiere cohabitar con el fiel, o quiere no sin desprecio, se disuelve el matrimonio.

⁸ X. 4.19.7.

⁹ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), Matthaeus 19. q. 70.

quia non tenetur fidelis continere, in casu quo infidelis per opera sua mala quae operatur in praesentia fidelis, fidelis periclitatur. Vel dissoluitur matrimonium, vel non: si non dissoluitur, vel tenetur manere cum tali periculo, vel potest separari: sed non aliam ducere. Aliquod istorum evenire necesse est, at quodcumque dederimus, sequitur si non dissoluitur per talem contumeliam, fidelem seruituti esse subiectum. Primo: quia si non dissoluitur, tenetur habitare ei cum tali periculo. Si potest separari, et debet, quia in tali periculo tenetur et non solvitur matrimonium per talem contumeliam. Ergo tenetur continentiam seruare: sed haec est maxima seruitus, vt quia infidelis, non vult desistere a peccato, fidelis maneat ligatus, et ad continentiam obligetur: ergo sequitur illam esse contumeliam, a qua nisi desistat infidelis, dissoluitur matrimonium. Et sic quando infidelis, vult cohabitare fidei, debet sine contumelia creatoris, id est manendo in infidelitate, nihil agere, quod offendat fidelem vt periclitetur fides eius: et tunc non solvitur matrimonium. Si tamen infidelis operetur, etiam sine persuasione aliqua, sed solum coram fidei aliquid malum, per quod periclitatur fidelis, siue sit secundum ritum suum, siue non: est contumelia creatoris grauissima, et blasphemia eius.¹⁷ Quod si monitus noluerit desistere, fidelis, non est seruituti subiectus, poteritque aliam ducere. Verum quia communiter ita est, vt fidei conuerso non ponatur offendiculum retrocessionis, per illa quae fiunt secundum ritum antiquum infidelitatis, quem ipse conuersus deseruit (sed si periclitatur, debet esse propter alias contumelias, vel alia peccata) credibile est contumeliam creatoris aliud esse, quam suae legis iniquae obseruantiam, nec sola ipsa blasphemia dicitur, propter quam matrimonium dissoluitur.¹⁸ Si tamen contingeret, quod fidelis cohabitans, infidei, periclitatur de fide, solum quia videt infidelem obseruantem ritus antiquos, monitus infidelis, licet non teneatur conuerti ad Christum, tenetur coram viro fidei desistere a tali contumelia, et blasphemia creatoris: at si nolit desistere, potest vir fidelis (quia non est seruituti subiectus) ad alia vota transire. Et licet verum sit quod diximus, contumeliam creatoris non solum esse, quando infidelis aliquod peccatum operatur, sed etiam quando non sustinet laudes Dei, quas reddit fidelis, quia vtrumque blasphemia, et contumelia est, tamen in c. Quanto proprie contumelia capitur in primo sensu, quando infidelis aliquod peccatum operatur blasphemando Deum.

¹⁷ *In margine:* Quid contumelia creatoris.

¹⁸ *In margine:* Nota haec.

En efecto, el fiel no está obligado a observar la continencia en el caso en que el esté en peligro a causa de las obras malas que el infiel realiza en presencia del fiel. Ahora bien, o se disuelve el matrimonio, o no se disuelve. Si no se disuelve, el fiel está obligado a quedarse con tal peligro, o bien puede separarse sin poder casarse con otra. Es necesario que ocurra alguna de estas cosas. Ahora bien, cualquier cosa que concedamos, si el matrimonio no se disuelve por tal desprecio, se sigue que el fiel está sujeto a la obligación conyugal. Primero. En efecto, si no se disuelve está obligado a cohabitar con aquél, con tal peligro. Si puede separarse, también debe. En efecto, está obligado a permanecer en tal peligro, y el matrimonio no se disuelve a causa de tal *contumelia*. Luego está obligado a observar la continencia. Ahora bien, ésta es una obligación tan grande que el fiel permanece vinculado y está obligado a la continencia, dado que el infiel no quiere desistir del pecado. Luego se sigue que aquella es la *contumelia* mediante la cual se disuelve el matrimonio, cuando el infiel no desiste de ella. Y así, cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, debe hacerlo sin desprecio del Creador, es decir, aún permaneciendo en la infidelidad, no debe hacer nada que ofenda al fiel para que peligre su fe. Y entonces no se disuelve el matrimonio. Ahora bien, si el infiel, inclusive sin persuasión alguna, hace algo malo frente al fiel, a causa de lo cual el fiel peligra, sea que aquello sea según su rito o no lo sea, esto es un gravísimo desprecio del Creador y una blasfemia en contra de Él. Que si el infiel, una vez amonestado no quisiese desistir, el fiel no está sujeto a la obligación conyugal y podrá casarse con otra. En verdad, dado que comúnmente es así que no se pone al fiel convertido un tropiezo para que retroceda a causa de aquellas cosas que se hacen según el rito antiguo de la infidelidad que el mismo convertido abandonó (por cierto, si peligra, debe ser a causa de otros desprecios o de otros pecados), es creíble que el desprecio del Creador es otra cosa que la observancia de su inicua ley. Ni se dice que solamente aquella blasfemia es la causa por la cual se disuelve el matrimonio. Sin embargo, si ocurriese que el fiel que cohabita con el infiel, peligra acerca de la fe solamente por el hecho de ver al infiel que observa los ritos antiguos, aunque el infiel no esté obligado a convertirse a Cristo, una vez amonestado, está obligado, frente al esposo fiel, a desistir de tal *contumelia* y de tal blasfemia del Creador. Ahora bien, si no quisiese desistir, el esposo fiel (ya que no está sujeto a la obligación conyugal) puede pasar a nuevas nupcias. Y, aunque es verdad aquello que dijimos, que el desprecio del Creador ocurre no solamente cuando el infiel comete algún pecado, sino también cuando no soporta las alabanzas de Dios que el fiel hace (en efecto, ambas cosas son blasfemia y desprecio), sin embargo, en el capítulo *Quanto* se toma *contumelia* propiamente en el primer sentido, es decir, cuando el infiel comete algún pecado blasfemando a Dios.

Tamen in casu, quo infidelis non sineret, sed prohiberet fidelem laudare Deum: posset licite fidelis, ad secunda vota transire, secus tamen esset, vbi infidelis, non prohiberet Dei laudes, sed vel reprehenderet, vel tristaretur quando audit, vel displicet, verum non prohibet, tunc crediderim, matrimonium dissolui non posse, sicut nec dissolueretur per hoc, quod infidelis, volens cohabitare fideli, seruat ritus suae infidelitatis, dummodo ex illo non scandalizaretur fidelis, aut perturbetur, sed tristatur, et displicet ei, quod infidelis tales ritus obseruet: tunc enim licet fidelis, non teneatur cohabitare infideli nolenti conuerti, non potest ad alia vota transire: quia in casu non soluitur matrimonium.

Sin embargo, en el caso en que el infiel no permitiese, sino que prohibiese al fiel de alabar a Dios, el fiel podría lícitamente pasar a nuevas nupcias. Sin embargo, otra cosa sería si el infiel no prohibiese las alabanzas de Dios, sino que las censurase o se entristeciese cuando las oye, incluso le desagradase, pero sin prohibirlas. Entonces creería yo que el matrimonio no puede ser disuelto. De lo contrario, tampoco se disolvería por el hecho de que el infiel que quiere cohabitar con el fiel, observa los ritos de su infidelidad, con tal de que el fiel no se escandalice o se turbe mediante ello, sino que se entristece y le desagrada que el infiel observe tales ritos. Ahora bien, aunque el fiel no esté obligado a cohabitar con el infiel que no quiere convertirse, no puede pasar a otras nupcias. En efecto, en este caso no se disuelve el matrimonio.

ARTICVLVS XXXI

Quid casu, quando pertrahit ad mortale infidelis, fidelem

Sequitur de tertio casu quando infidelis, non vult cohabitare fideli, nisi pertrahendo eum ad peccatum mortale. Et quaeritur, quomodo intelligatur ista pertractio ad mortale, vtrum intelligi debeat de quolibet peccato mortali: vtrum pertrahere, intelligatur fidelem, quia infidelis nolens conuerti viuit in suo ritu, et secta: et sic viuendo, necesse est continuo esse in mortali peccato, et operari saepissime mortale.

Videtur quod sit de tali pertractione intelligendum:¹ nam non potest fidelis, cohabitare infideli, quin si infidelis, mortaliter peccet observando infidelitatem, fidelis turbetur, scandalizetur, et pertrahatur ad malum: quia quae videmus fieri, naturaliter mouent nos ad similia facienda, praecipue, si delectabilia sunt, licet sint inhonesta. Ergo videtur quomodocumque etiam sine aliqua persuasionem, vel impulsione, peccatum faciat infidelis, quod fidelis, dicitur pertrahi ad mortale, et tunc matrimonium debet solui. Tribus conclusionibus respondetur. Et sit prima.

Prima conclusio.² Ista pertractio ad mortale, propter quam matrimonium legitimum soluitur, non est per hoc, quod infidelis mortaliter peccat, et continue est in mortali peccato. Probatur.³ Si ita esset, cum per hoc, quod non conuertitur infidelis, semper sit in peccato mortali, sequitur matrimonium, dissolui posse solum per hoc quod infidelis non vult conuerti, etiam si vellet cohabitare, sed hoc superius diximus esse falsum: ergo sequitur quod non intelligitur pertractio ad mortale, per quam soluitur matrimonium, per hoc solum, quod infidelis, manet in peccato mortali.

Secundo.⁴ Si pertractio ad mortale intelligeretur solum, quia infidelis peccat mortaliter coram fideli: sequeretur, quod si infidelis furaretur, vel adulteratur manendo cum fideli, solueretur matrimonium, quod est falsum: nam matrimonium non potest solui, nisi in quantum constat esse de intentione Christi, propter verba Apostoli: sed ex verbis eius non colligitur, quod propter mortale peccatum quod operatur infidelis, soluatur, si infidelis vult cohabitare, neque doctores sic intelligunt, ergo nullo modo propter hoc soluitur.

2. conclusio.⁵ Pertractio ad mortale, propter quam soluitur matrimonium contractum inter infideles, non intelligitur per hoc, quod infidelis suggerat fideli aliquod peccatum, vel suadeat, aut moneat ad infidelitatem, vel ad aliquod aliud peccatum. Probatur.⁶ Non potest in aliquo alio casu solui matrimonium legitimum, nisi in quo ex verbis Apostoli de intentione Christi intelligimus debere solui:

¹ *In margine:* Argumentum.

² *In margine:* 1. Conclusio.

³ *In margine:* 1. Ratio.

⁴ *In margine:* 2. Ratio.

⁵ *In margine:* 2. Conclusio.

⁶ *In margine:* 1. Ratio.

ARTÍCULO 31

¿Qué ocurre cuando el infiel induce al fiel al pecado mortal? ¹

Seguimos acerca del tercer caso, cuando el infiel no quiere cohabitar con el fiel, sino para inducirlo al pecado mortal. Y se cuestiona cómo se entiende esta inducción al pecado mortal. Si acaso se debe entender de cualquier pecado mortal. Si acaso se entiende como arrastrar al fiel, ya que el infiel que no quiere convertirse, vive según su rito y su secta. Y viviendo así, es inevitable que se encuentre continuamente en pecado mortal y que muy frecuentemente cometa un pecado mortal.

Parece que esto se debe entender de tal inducción, ya que el fiel no puede cohabitar con el infiel sin que el fiel no sea turbado, escandalizado e inducido al mal, si el infiel peca mortalmente observando la infidelidad. En efecto, aquellas cosas que vemos que se hacen, nos mueven naturalmente a hacer cosas similares, especialmente si son agradables, aunque sean deshonestas. Por tanto, de cualquier manera el infiel cometa un pecado, inclusive sin persuasión o presión alguna, parece que se diga que el fiel es inducido al pecado mortal. Y entonces el matrimonio debe ser disuelto. Respondemos con tres conclusiones. He aquí la primera.

Primera conclusión. Esta inducción al pecado mortal, a causa de la cual el matrimonio legítimo es disuelto, no es por el hecho de que el infiel peca mortalmente y está continuamente en pecado mortal. Se prueba. Si así fuese, dado que por el hecho de que no se convierte, el infiel siempre está en pecado mortal, se sigue que el matrimonio puede ser disuelto solamente porque el infiel no quiere convertirse, aunque quiere cohabitar. Ahora bien, antes hemos dicho que esto es falso. Luego se sigue que la inducción al pecado mortal, por la cual es disuelto el matrimonio, no se entiende solamente por el hecho de que el infiel permanece en pecado mortal.

Segundo. Si la inducción al pecado mortal se entendiese solamente porque el infiel peca mortalmente frente al fiel, se seguiría que sería disuelto el matrimonio, cuando el infiel que permanece con el fiel, robase o adulterase. Y esto es falso. En efecto, el matrimonio no puede ser disuelto, sino en cuanto conste que se trata de la intención de Cristo, a causa de las palabras del Apóstol. Ahora bien, a partir de las palabras de éste, no se deduce que a causa de un pecado mortal que comete el infiel, se disuelve el matrimonio, si el infiel quiere cohabitar. Tampoco los doctores lo entienden así. Por tanto, de ninguna manera se disuelve a causa de esto.

Secunda conclusión. La inducción al pecado mortal, a causa de la cual se disuelve el matrimonio contraído entre infieles, no se entiende por el hecho de que el infiel sugiere al fiel algún pecado, o bien lo aconseja o lo exhorta a la infidelidad o a algún otro pecado. Se prueba. El matrimonio legítimo no puede ser disuelto en algún otro caso, sino en el caso en que entendemos que debe ser disuelto a partir de las palabras del Apóstol según la intención de Cristo.

¹ Véase índice onomástico.

quia non potest quisque soluere, neque Ecclesia, nisi id a Christo fuerit dispensatum, sed ex verbis beati Pauli Ecclesia in ca. Quanto de diuortijs et doctores sancti vt P. Augustinus,⁷ et alij intelligunt solui, quando infidelis, pertrahit fidelem ad peccatum: quia tunc non est seruituti subiectus: at vbi est solum suggestio ad peccatum, et suasio, vel monitio, non est pertractio: ergo per solam suggestionem infidelis non soluitur. Et plane apparet non esse pertractionem: quia pertractio, ex vi nominis quamdam motionem inuoluntariam, et violentiam importare sonat, quae non est, vbi solum est suggestio, vel persuasio.

Secundo.⁸ Ratio quare stante pertractione ad peccatum matrimonium soluitur, est: quia non est fidelis seruituti subiectus, vt necessario debeat sustinere violentiam ad peccandum: ob quod potest discedere, et alteri coniungi, sed vbi est solum suggestio, vel suasio, non patitur seruitutem fidelis: ergo sequitur quod non soluitur matrimonium per talem suggestionem. Et quod non patiatur tunc seruitutem, patet: quia illa suggestio non cogit fidelem, cum nulla sit violentia, nec seruitus videtur esse, vbi libertas plena, et nulla coactio: siquidem Paulus seruitutem ibi intelligit, quamdam coactionem, et violentiam ad faciendam voluntatem infidelis, quae si adsit, matrimonium dissoluitur: sed tamen quando sola est suggestio, nulla est seruitus: ob quod non soluitur, si infidelis, velit cohabitare, etiam si suggerat, vel moneat fidelem ad peccatum. Hinc sequitur tertia conclusio.

3. conclusio.⁹ Quandocumque ex parte infidelis, est motio violenta, compellens fidelem ad mortale peccatum, quodcumque sit illud, est pertractio ad mortale, propter quam soluitur matrimonium, siue sit pertractio ad infidelitatem, siue ad quodcumque malum mortale. Probatur.¹⁰ Matrimonium soluitur quando est pertractio ad mortale: quia Apostolus illis verbis insinuauit dissoluendum, cum non sit fidelis, seruituti subiectus: sed quandocumque infidelis compellit, vel cogit (eo modo quo ad peccatum homo dicitur cogi, quia non est propria coactio) fidelem, quodcumque sit peccatum mortale, seruituti subiectus esset, si non posset relinquere infidelem: et aliam ducere, ergo tunc soluitur matrimonium: nam si non solueretur, cogeretur ad manendum cum animae suae periculo simul cohabitans infideli, vel si separaretur ab infideli quantum ad cohabitationem, teneretur continentiam seruare, et vtroque modo seruituti subiectus esset: sed dicit beatus Paulus non subiectum seruituti: ergo quandocumque vehementer compellit infidelis, fidelem ad peccatum mortale, soluetur matrimonium, vt si diceret, Cohabitabo tecum, sed debes ex rapina vitam quaerere, vel debes adulterari, etc.

⁷ *In margine:* D. Augustinus.

⁸ *In margine:* Ratio 2.

⁹ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁰ *In margine:* Ratio.

En efecto, no cualquiera puede disolver el matrimonio, ni siquiera la Iglesia, a menos que haya sido dispensado por Cristo. Ahora bien, a partir de las palabras de San Pablo, la Iglesia en el capítulo *Quanto, De divortijs*,² y los santos doctores, como San Agustín y otros, sostienen que es disuelto cuando el infiel induce al fiel al pecado. En efecto, entonces no está sujeto a la obligación conyugal. Sin embargo, cuando hay solamente una sugerencia, una persuasión o una exhortación, no hay una inducción al pecado. Por tanto, por la sola sugerencia del infiel, no se disuelve el matrimonio. Y de plano consta que no hay inducción. En efecto, la inducción (*pertractio*) nominalmente indica alguna moción espontánea y significa que se implica una presión, cosa que no ocurre allá donde hay solamente una sugerencia o una persuasión.

Segundo. La razón por la cual el matrimonio se disuelve ocurriendo tal inducción al pecado, es porque el fiel no está sujeto a la obligación conyugal para que deba necesariamente soportar la presión para pecar. Por ello puede separarse y casarse con otra. Ahora bien, cuando hay solamente una sugerencia o una persuasión, el fiel no sufre la obligación conyugal. Luego se sigue que no se disuelve el matrimonio por tal sugerencia. Y que no sufre la obligación conyugal, consta. En efecto, aquella sugerencia no obliga al fiel, dado que no hay presión alguna. Y así no parece que haya obligación, cuando hay plena libertad y cuando no hay presión alguna, puesto que San Pablo aquí entiende la obligación como una presión y una violencia para cumplir la voluntad del infiel. Y, si ocurre esta obligación, el matrimonio se disuelve. Ahora bien, cuando hay solamente una sugerencia, no hay presión alguna y, por ello, no se disuelve si el infiel quiere cohabitar, aunque sugiera o aconseje al fiel para el pecado. A partir de aquí sigue la tercera conclusión.

Tercera conclusión. Siempre que por parte del infiel haya una presión violenta que impulse al fiel al pecado mortal, cualquiera que sea éste, hay una inducción al pecado mortal, por la cual se disuelve el matrimonio, sea que se trate de una inducción a la infidelidad, sea a cualquier pecado mortal. Se prueba. El matrimonio se disuelve cuando hay una inducción al pecado mortal. En efecto, con aquellas palabras el Apóstol insinuó que debía ser disuelto, dado que el fiel no está sujeto a la obligación conyugal. Ahora bien, siempre que el infiel impulse o presione al fiel (en el modo en que se dice que el hombre está presionado, ya que no es una coacción propiamente dicha), cualquiera que sea el pecado mortal, si el fiel no pudiese abandonar al infiel y casarse con otra, estaría sujeto a la obligación conyugal. Luego se disuelve el matrimonio. En efecto, si no se disolviese, el fiel que cohabita con el infiel sería forzado a permanecer con peligro de su alma, o bien, si fuese separado del infiel en cuanto a la cohabitación, estaría obligado a observar la continencia y, en ambos modos, estaría sujeto a la obligación conyugal. Ahora bien, San Pablo dice que no está sujeto a la obligación conyugal. Por tanto, siempre que el infiel impulse con fuerza al fiel al pecado mortal, el matrimonio se disuelve, como si dijese: *Cohabitaré contigo, pero debes ganarte la vida mediante la rapiña, o bien, debes adular, etc.*

² X. 4.19.7.

Et tandem quomodocumque fidelis periclitetur in anima per cohabitationem infidelis ex pertractione, si infidelis monitus, non velit desistere: dissoluitur matrimonium, si non possit fidelis peccata illa vitare. Sic determinatur a B. P. Augustino¹¹ lib. de fide et operibus, et habetur 28. q. 1. ca. Vxor legitima societate coniuncta, sine culpa relinquatur, si cum viro christiano permanere noluerit. Non attenditur eo modo eam rectissime dimitti, si viro suo dicat. Non ero vxor tua, nisi mihi de latrocinio diuitias congreges, aut nisi solita latrocinia quibus domum nostram sustentabas, etiam christianus exerceas, aut si quid aliud flagitiosum, aut facinorosum in viro nouerat, etc. Iste casus positus a B. P. Augustino contingit, quando non vult cohabitare, nisi vir peccet.

Secundo modo contingit infidelem, pertrahere fidelem ad peccatum, quando impellit, et tamquam cogit ad peccandum fidelem, neque vult desistere. Hoc habetur 28. q. 1. c. Idolatria etiam dissoluitur matrimonium. Et tandem circa istum ultimum casum tenendum tamquam certum, quomodocumque infidelis ad peccatum mortale moneat fidelem, si ita est vere, quod fidelis periclitatur, potest discedere fidelis, imo tenetur et dissolvitur matrimonium, siue suggestio fiat monitione, vel violentia: quia quomodocumque periclitetur fidelis, pertrahi dicitur ad mortale peccatum. Et sic non potest iudicari ista pertractio aequaliter respectu omnium: nam quod respectu vnus non erit pertractio, sed leuis valde suggestio: respectu alterius infirmioris potest dici pertractio.¹² Vnde si mulier sit infidelis, et vir fidelis, ad hoc quod vir dicatur pertrahi ad mortale ab vxore infideli, amplius requiritur, quam sit requisitum, si vir sit infidelis, et vxor fidelis: et pertrahatur ad mortale. Ratio est: quia foemina cum sit debilis in resistendo,¹³ ex minori motiuo se periclitari cognoscet, et pertrahi: ex quo motiuo vir non pertrahi diceretur, sed solum leuiter moueri ad peccandum. Item. Neque eadem potest esse ratio omnium virorum: quia quidam fortiores alijs, et paratiores ad resistendum. Ob quod non potest limitari quantitas suggestionis, vel pertractionis ex qualitate causae, vel ex modo. Tandem, quomodocumque fidelis in periculo versetur peccandi mortaliter: quia probabiliter cognoscit scandalum positum, non tenetur perseuerare, vsque dum corruat, sed quando sentit se pertrahi, potest infidelem relinquere, et aliam ducere. Tamen si vir sit fidelis, et vxor infidelis: quia vir (cum sit caput mulieris)¹⁴ poterit ei imperare, et cogere vt desistat ab scandalo: expedit talem virum cohibere vxorem modo quo potest. Quod si non potuerit consequi, dimitti potest, et soluitur matrimonium.

¹¹ *In margine:* D. Augustinus.

¹² *In margine:* Nota.

¹³ *In margine:* Foemina debilis in resistendo.

¹⁴ *In margine:* Ad Ephesios 5.

En fin, de cualquier manera que el fiel peligre en su alma por la inducción a causa de la cohabitación con el infiel, si el infiel ya amonestado no quiere desistir, se disuelve el matrimonio cuando el fiel no puede evitar aquellos pecados. Así está determinado por San Agustín (*lib. De fide et operibus*), y lo tenemos en la cuestión 28, capítulo 4:³ La esposa unida en sociedad legítima será abandonada sin culpa, si no quiere permanecer con su esposo cristiano. No se cuestiona si aquella fue justamente abandonada, si dice a su esposo: *No seré tu esposa, si no juntas riquezas para mí mediante el latrocinio, o bien, si no realizas, también como cristiano, los acostumbrados latrocinios mediante los cuales sustentabas nuestra casa*, o bien, si aquella mujer inventa alguna otra cosa vergonzosa o criminal en el esposo, etc. Este caso presentado por San Agustín ocurre cuando aquella no quiere cohabitar, a menos que el esposo peque.

En un segundo modo en que el infiel induce al fiel al pecado, ocurre cuando presiona y obliga al fiel a pecar, y no quiere desistir. Esto se encuentra en la cuestión 28, capítulo 5:⁴ El matrimonio se disuelve también por la idolatría. Y en fin, acerca de este último caso, de cualquier manera que el infiel exhorte al fiel al pecado mortal, si de veras peligra el fiel, se debe sostener como cierto que el fiel puede, inclusive debe separarse, y el matrimonio se disuelve, sea que la sugerencia se haga con una advertencia o con la violencia. En efecto, de cualquier manera que el fiel peligre, se dice que es inducido al pecado mortal. Y así esta inducción no puede ser juzgada de la misma manera en cuanto a todos. En efecto, aquello que en cuanto a uno no será inducción, sino una muy leve sugerencia, respecto a otro que es más débil, aquello puede ser considerado como una inducción. Por tanto, cuando la mujer es la infiel y el varón es el fiel, para que se diga que el varón es inducido a lo mortal de parte de la mujer infiel, se requiere algo más de cuanto se requiere, cuando el varón es el infiel y la mujer es la fiel y es inducida al pecado mortal. La razón es ésta: dado que mujer es débil en resistir, sabe que peligra y que es inducida por un motivo menor. Y no se dirá que el varón es inducido por aquel motivo, sino que sólo es movido levemente al pecado. Asimismo, la razón no puede ser idéntica para todos los varones. En efecto, algunos son más fuertes y más preparados que otros para resistir. Por ello, la cantidad de la sugerencia o de la inducción no puede ser especificada por la calidad o por el modo de la causa. En fin, de cualquier manera que el fiel se encuentre en peligro de pecar mortalmente, dado que de manera probable conoce el tropiezo puesto, no está obligado a perseverar hasta que caiga. Ahora bien, cuando se da cuenta de ser inducido al pecado, puede abandonar a la infiel y casarse con otra. Sin embargo, si el varón es el fiel y la mujer es la infiel, dado que el varón es la cabeza de la esposa, podrá mandarle y forzarla para que desista del tropiezo.⁵ Es conveniente que tal varón controle a la mujer en cuanto es posible. Que si no habrá podido conseguirlo, puede separarse y el matrimonio se disuelve.

³ C.28 q. 2 c. 4.

⁴ C.28 q. 2 c. 5.

⁵ Ad Eph. 5.

ARTICVLVS XXXII

An si infidelis vult cohabitare, teneatur fidelis cohabitare

Quaeritur circa praedicta, vtrum quando infidelis, vult cohabitare fideli, teneatur fidelis etiam cohabitare vel, vtrum si non velit, possit derelinquere infidelem nolentem conuerti. Nam (vt diximus supra) beatus Paulus videtur consilium praebuisse fideli, ad cohabitandum, inquiring. Dico ego, non dominus. Et sic nos intelleximus consilium fuisse de cohabitando, propter spem conuersionis infidelis.

Pro solutione oportet distinguere inter tempora. Aliud quippe licuit, et fuit necessarium tempore apostolorum: aliud tempore sequenti vsque ad nos. Et sic respondetur quatuor conclusionibus.

Prima conclusio.¹ In principio nascentis Ecclesiae, quando (apostolis praedicantibus) Gentiles conuertebantur, praeceptum fuit fideli, non discedere ab infideli volenti cohabitare ei sine contumelia creatoris, et sine hoc, quod eum pertraheret ad mortale. Probat.² Vnicuique dominus mandauit de proximo suo. Et quilibet tenetur non scandalizare pusillos.³ Expedit quidem tali, vt mola asinaria suspendatur in collo, et in profundum maris mergatur: sed sic est quod fidelis, in exordio nascentis Ecclesiae dimittens vxorem infidelem volentem cohabitare scandalizaret pusillos: ergo tenebatur non dimittere. Maior est manifesta ex beato Paulo.⁴ Sine offensione, id est scandalo estote Iudaeis, et Gentilibus, sicut ego per omnia omnibus placeo, non quaerens quod mihi vtile est, sed quod multi salui fiant. Probat minor. Ex hoc, quod fidelis, relinqueret infidelem, sequeretur odium fidei, scilicet, quod nollet conuerti ad fidem, vel fidem Gentiles aborrerent, quia viderent coniugia dissolui. Item, offendiculum pararetur fidelibus: quia cum tunc temporis fideles erant subiecti dominis infidelibus, si conuerteretur vxor, et non vir, et illa recederet ob hoc a viro, accusaret eam vir ad poenas legales, et puniretur. Et sic omnes foeminae coniugatae, quae conuerterentur, punirentur legibus Gentilium: sed hoc erat magnum offendiculum fidei christianae, et tollebatur, si fidelis non discederet ab infideli volenti cohabitare: ergo erat praeceptum in illo tempore, stante tali scandalo, non recedere, quamuis alijs appareat fuisse consilium.

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* 1. Ratio.

³ *In margine:* Matthaeus 18.

⁴ *In margine:* 1. Cor. 9.

ARTÍCULO 32

Si el fiel tiene la obligación de cohabitar, si el infiel quiere cohabitar ¹

Acerca de las cosas dichas anteriormente, preguntamos si acaso, cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel, también el fiel está obligado a cohabitar, o bien, si no quiere, puede abandonar al infiel que no quiere convertirse. En efecto (como dijimos antes), parece que San Pablo dio al fiel el consejo acerca de la cohabitación, diciendo: *Lo digo yo, no el Señor*. Y así nosotros hemos entendido que fue un consejo acerca de la cohabitación, a causa de la esperanza de la conversión del infiel.

Para la solución es necesario distinguir entre los tiempos. Por cierto, una cosa fue lícita y fue necesaria al tiempo de los Apóstoles. Otra cosa, en el tiempo sucesivo hasta nuestros días. Y así respondemos con cuatro conclusiones.

Primera conclusión. Al principio de la Iglesia naciente, cuando (predicando los Apóstoles) los gentiles se convertían, fue ordenado al fiel de no separarse del infiel que quería cohabitar con él sin el desprecio del Creador y sin el hecho de inducirlo al pecado mortal. Se prueba. A cada uno el Señor dio un mandamiento acerca de su prójimo. Y cada quien está obligado a no escandalizar a los pequeños.² Por cierto, es conveniente que a quien escandaliza se le cuelgue al cuello una rueda de molino y se le sumerja en el fondo del mar. Ahora bien, es así que, al inicio de la Iglesia naciente, el fiel que abandonaba a la esposa infiel que quería cohabitar, escandalizaba a los pequeños. Luego estaba obligado a no abandonarla. La premisa mayor es evidente a partir de San Pablo:³ *Pórtense ustedes sin desprecio (sin escándalo) con los judíos y con los gentiles, como yo que complazco a todos en todas las cosas, no buscando aquello que es útil para mí, sino que muchos se salven*. Se prueba la premisa menor. Por el hecho de que el fiel abandonaba al infiel, se seguía el odio en contra de la fe, es decir, que el infiel no quería convertirse a la fe, o que los gentiles aborrecían la fe, porque veían que los matrimonios se disolvían. Asimismo, se preparaba un obstáculo para los fieles. En efecto, dado que en aquel tiempo los fieles estaban sujetos a señores infieles, si se convertía la esposa y no el esposo, y si por esto ella se separaba del esposo, el esposo la acusaría frente a los tribunales civiles y sería punida. Y así todas las mujeres casadas que se convirtiesen, serían castigadas por las leyes de los gentiles. Ahora bien, para la fe cristiana esto era un gran obstáculo que se quitaba, si el fiel no se separaba del infiel que quería cohabitar. Por tanto, en aquel tiempo, existiendo tal escándalo, fue ordenado de no separarse (aunque a otros parezca que esto fue un consejo).

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaëus 18.

³ 1 Cor 10.

Secundo.⁵ Quilibet ex praecepto charitatis tenetur hominem a morte liberare si potest. Erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos liberare ne cesses:⁶ si ergo a morte corporali, a fortiori a spirituali: sed si fidelis maneret, et non discederet ab infideli, liberabat infidelem a morte spirituali: et discedendo perire sinebat: ergo tenebatur non discedere. Patet: quia in illis temporibus cum multitudo Gentium intrabat, facile conuertebatur infidelis per fidelem. Hanc causam tangit Apostolus, dicens in c. supra allegato, quod non discedat, si voluerit cohabitare, quando infert, Vnde scis mulier si virum saluum facies? Aut vnde scis vir si mulierem saluam facies? Hanc etiam causam cohabitandi assignat ex Paulo B. P. Augustinus 28. q. 1. c. Iam nunc.⁷ Sequitur ergo ex istis, illis temporibus fuisse praeceptum fideli cohabitare infideli volenti cohabitare sine contumelia creatoris: et sine hoc quod ipsum fidelem pertraheret ad mortale. Et sic⁸ non solum fideli non licebat discedere, et aliam ducere: sed neque etiam quoad mutuam cohabitationem licebat dimittere infidelem, propter malum quod sequebatur ex discessu: exemplo Pauli,⁹ qui poterat iuste, et sancte temporalia metere, quandoquidem spiritualia seminabat, tamen ne daret offendiculum Evangelio sacro nolebat vti potestate tradita.

2. conclusio.¹⁰ In istis temporibus, et ante per mille annos, non est praeceptum fideli conuerso, cohabitare infideli volenti cohabitare etiam sine contumelia creatoris: et sine hoc quod fidelem pertrahat ad mortale: sed potest discedere quantum ad cohabitationem vsquedum conuertatur.¹¹ Probatur ex dictis Pauli, vbi dicit. Dico ego, non dominus. Si quis frater habet vxorem infidelem, quod haec vult cohabitare, non dimittat eam. Sequitur ergo non esse praeceptum cohabitare: alioqui diceret sicut in verbis praecedentibus. Dicit dominus, non ego, vxorem a viro non recedere. Vel saltim sicut solet in alijs, ponens praeceptum absolute loqueretur. Vel diceret. Dico ego, et non adderet. Non dominus. Nam ex hoc quod addit, Non dominus, aperte voluit ostendere loquutum de suo, tamquam consilium praebens, et non praeceptum dans.

Praeterea.¹² Si fidelis, teneretur cohabitare infideli nolenti conuerti, sequeretur quod seruituti subiectus esset: at beatus Paulus dat causam discessus, ne sit seruituti subiectus: ergo poterit discedere stante tali seruitute, sed esset magna seruitus, si fidelis, volens continenter viuere, quia non vult infidelis conuerti, teneretur voluntati infidelis deseruire: ergo ex dictis beati Pauli videtur licitum discedere quantum ab cohabitationem.

⁵ *In margine:* Ratio 2.

⁶ *In margine:* Proverbia 24.

⁷ *In margine:* Dominus Augustinus.

⁸ *In margine:* Nota; Actus 20.

⁹ *In margine:* 1. Cor. 9.

¹⁰ *In margine:* 2. Conclusio.

¹¹ *In margine:* S. Thomas in 4. d. 34. q. 1. art. 3; Sylvester, in verbo matrimonium 8. impedimentum 10.; Ioannes Arboreus, li. 6 Theosophiae c. 10.

¹² *In margine:* 2. Ratio.

Segundo. Por el precepto de la caridad, cualquiera está obligado a liberar al hombre de la muerte, si puede. *Libra a los que son llevados a la muerte. Tú no dejes de liberarlos.*⁴ Pues, si de la muerte corporal, *a fortiori*, de la espiritual. Ahora bien, si el fiel permanecía y no se separaba del infiel, liberaba al infiel de la muerte espiritual y, separándose, permitía que pereciese. Por tanto, estaba obligado a no separarse. Consta. En efecto, en aquellos tiempos, cuando un gran número de gentiles entraba, un infiel fácilmente se convertía gracias a un fiel. El Apóstol toca esta razón cuando, en el capítulo antes citado, dice que no se separe, si quiere cohabitar, cuando deduce: *¿De dónde sabes, oh mujer, si salvarás al varón? O bien, ¿De dónde sabes, oh varón, si salvarás a la esposa?* También San Agustín presenta esta razón a partir de San Pablo (28, q. 1. c. *lam nunc*).⁵ Por tanto, a partir de estas cosas se sigue que en aquellos tiempos se mandó que el fiel cohabitase con el infiel que quisiese cohabitar sin desprecio del Creador y sin el hecho de inducir al mismo fiel al pecado mortal. Y así,⁶ al fiel no solamente no era lícito separarse y casarse con otra, sino que, en cuanto a la mutua cohabitación, tampoco era lícito despedir al infiel, a causa del mal que seguía con la separación, según el ejemplo de San Pablo,⁷ que podía justa y santamente cosechar las cosas temporales, puesto que sembraba cosas espirituales, sin embargo, no quería usar de la potestad recibida para no crear obstáculo al sagrado Evangelio.

Segunda conclusión. En estos tiempos y antes, durante un milenio, no está prescrito al fiel convertido de cohabitar con el infiel que quisiese cohabitar sin desprecio del Creador y sin el hecho de inducir al fiel al pecado mortal, sin embargo, puede separarse en cuanto a la cohabitación, hasta cuando se convierta.⁸ Se prueba a partir de las palabras de San Pablo que dice: *No lo digo yo, sino el Señor. Si un bautizado está casado con una no bautizada, pero ella está dispuesta a vivir con él, que no la abandone.* Luego se sigue que no fue ordenada la cohabitación. De lo contrario, como en los versículos precedentes, él diría: *Dice el Señor, no yo, que la mujer no se separe del marido.* O bien, por lo menos como suele en las demás versículos, expresando un precepto, hablaría absolutamente. O diría: *Lo digo yo*, y no añadiría: *No el Señor.* En efecto, dado que añadió: *No el Señor*, abiertamente quiso manifestar que habló por sí mismo, como expresando un consejo y no dando un precepto.

Además, si el fiel fuese obligado a cohabitar con el infiel que no quisiese convertirse, se seguiría que estaría sujeto a la obligación conyugal. Ahora bien, San Pablo dice la razón de la separación: para que no sea sujeto a la obligación conyugal. Luego podrá separarse, estando tal obligación. Ahora bien, sería una gran presión, si el fiel que quisiese vivir en continencia (ya que el infiel no quiere convertirse) fuese obligado a someterse a la voluntad del infiel.

⁴ Proverbia 24.

⁵ C.28 q. 1 c. 8

⁶ Hechos 20.

⁷ 1 Cor 9.

⁸ Tomas de Aquino, In 4. d. 34. q. 1. art. 3; Summa Silvestrina, In verbo matrimonium 8. impedimentum 10; Juan Arbóreo, li. 6. Theosophiae c. 10.

Confirmatur.¹³ Ratio quare in Ecclesia primitiua erat praeceptum non discedendi, quando infidelis, volebat sine creatoris contumelia cohabitare, erat propter scandalum fidei, et turbationem status christianorum, sed iam nullum sequitur: quia infideles degentes inter christianos intelligunt bonam esse fidem christianorum. Item: quia cum principes sint christiani, non sequitur inconueniens quod timebatur: videtur ergo quod fidelis, non tenetur cohabitare infideli: quia si per fornicationem carnalem matrimonium dissoluitur quantum ad cohabitationem: quanto magis per fornicationem spiritualem, per idololatriam, et infidelitatem dissoluetur, sic vt fidelis non teneatur cohabitare illi qui non vult conuerti? Et quia communiter¹⁴ hanc sententiam tenent doctores, non est opus alia probatione. Et est determinatio in cap. Quaesiuit. Extra, de diuortijs.

Sed contra duas conclusiones est vnum grauissimum argumentum.¹⁵ Si verum est, praeceptum fuisse in primitiua Ecclesia manendi cum infideli, sicut dicit prima conclusio: quomodo beatus Paulus (ex quibus verbis omnia quae in praesenti tractamus sumpta sunt) contrarium dixit in illis temporibus, vbi dixit, Dico ego, non dominus. Si ergo ipse, et non dominus tunc dixit, nunquam fuit praeceptum cohabitandi fideli, cum infideli: alioqui sicut dixerat, Praecipio non ego, sed dominus, vxorem, a viro non recedere, sic etiam consequenter erat dicturus ex parte domini: sed statim post illa verba dicit, Dico ego, non dominus, si frater fidelis, vxorem habet infidelem, etc. Ergo vere ex suis verbis contrarium apparet ad conclusionem primam. Quod si prima conclusio vera est, et non contra beatum Paulum: secunda quomodo poterit stare in veritate cum illa, cum eadem ratio videatur nunc, et tunc, saltem lucrandi infideles?

Dicendum, veram esse vtramque conclusionem.¹⁶ Ad Paulum vero dicimus, verum dixisse tunc, tamquam consilium sit, non praeceptum fideli, cohabitare infideli. Et sic modo (vt dicit secunda conclusio) seruatur, vt consilium, et non vt praeceptum: quia non obligatur cohabitare. Verum si beatus Paulus absolute diceret. Praecipio non ego, sed dominus, nullo modo liceret fideli discedere ab infideli nolenti conuerti. Sed non expediebat praeceptum esse de hoc, sed potius conueniebat pro temporibus sequentibus fidelem discedere, etiam volente infidele cohabitare. Et hoc propter bonum fidei, propter periculum euersionis fidelis: nam post obstinati sunt infideles, tam Iudaei, quam Gentiles.

¹³ *In margine:* 1. Confirmatio.

¹⁴ *In margine:* Communis opinio.

¹⁵ *In margine:* Obiectio.

¹⁶ *In margine:* Solutio.

Por tanto, a partir de las palabras de San Pablo, parece lícito separarse en cuanto a la cohabitación.

Se confirma. La razón por la cual en la Iglesia primitiva existía el precepto de no separarse cuando el infiel quería cohabitar sin desprecio del Creador, era a causa del escándalo de la fe y de la perturbación en el grupo de los cristianos. Ahora bien, no sigue ya escándalo alguno. En efecto, los infieles que viven entre los cristianos, entienden que la fe de los cristianos es sólida. Asimismo, dado que los príncipes son cristianos, no se sigue el inconveniente que se temía. Por tanto, parece que el fiel no está obligado a cohabitar con el infiel. En efecto, si a causa de la fornicación carnal es disuelto el matrimonio en cuanto a la cohabitación ¿cuánto más es disuelto a causa de la fornicación espiritual, de la idolatría y de la infidelidad, de tal manera que el fiel no esté obligado a cohabitar con aquel que no quiere convertirse? Y, dado que en general esta sentencia la sostienen los doctores, no es necesaria otra prueba. Además, hay una determinación en el capítulo *Quaesivit, Extra, De divortijs*.⁹

Sin embargo, en contra de estas dos conclusiones hay un argumento muy importante: Si es verdad que en la Iglesia primitiva se había ordenado de cohabitar con el infiel, como dice la primera conclusión, ¿cómo San Pablo afirmó lo contrario en aquel tiempo, cuando dijo: *Lo digo yo, no el Señor?* (por cierto, todas las cosas que tratamos aquí, son tomadas a partir de aquellas palabras). Por tanto, si *él mismo Pablo dijo y no el Señor*, en aquel tiempo nunca se ordenó al fiel de cohabitar con el infiel. De lo contrario, así como había dicho: *No lo digo yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del varón*, así también, consecuentemente, había de decir esto de parte del Señor. Sin embargo, inmediatamente después dice aquellas palabras: *No lo digo yo, sino el Señor. Si un bautizado está casado con una no bautizada, etc.* Por tanto, verdaderamente, a partir de sus palabras parece que contradiga a la primera conclusión. Que si la primera conclusión es verdadera y no se opone a San Pablo, esta segunda ¿cómo puede ser igualmente verdadera, dado que, ahora y entonces, parece idéntica la razón, por lo menos de ganar infieles?

Se debe decir que son verdaderas ambas conclusiones. Pues, en cuanto a San Pablo decimos que entonces él dijo en verdad que cohabitar con el infiel era como un consejo y no como un precepto para el fiel. Y así, (como dice la segunda conclusión) se observa como consejo y no como precepto. En efecto, no está obligado a cohabitar. En cambio, si San Pablo dijese absolutamente: *No lo mando yo, sino el Señor*, de ninguna manera sería lícito al fiel separarse del infiel que no quisiese convertirse. Ahora bien, no era conveniente que hubiese un precepto acerca de esto, sin embargo, para los tiempos siguientes, era más conveniente que el fiel se separase, aunque el infiel quisiese cohabitar. Y esto a causa del bien de la fe, a causa del peligro de un trastorno del fiel. En efecto, después, se obstinaron los judíos así como los gentiles.

⁹ X. 4.19.2.

Si autem non liceret fideli, saltem quantum ad cohabitationem discedere: cum non esset spes de conuersione infidelis, propter obstinationem, sed potius de euerione fidelis per retrocessionem, fuisset ab Apostolo declaratum, non esse praeceptum cohabitare, sed consilium, quo utendum esset pro loco, et tempore, pensatis omnibus optime. Quare quando probare quis contendit primam conclusionem contra beatum Paulum esse, dicimus non esse: quia non probauimus in primitiua Ecclesia esse praeceptum fideli, de cohabitando infideli: quia beatus Paulus dicebat, sed aliunde habebat vim praecepti, scilicet propter scandalum pusillorum, quod sub praecepto tenebantur fideles vitare.¹⁷ Et sic illud quod ex verbis beati Pauli consilium credimus: factum est praeceptum, occurrente tali circumstantia temporis. Neque hoc est nouum, nam ad aliqua, ad quae tenemur de consilio in aliquo loco, vel tempore, tenemur de praecepto agere propter vitandum scandalum. Verbi gratia. Nos religiosi ordinis eremitarum S. Augustini ex consilio patrum omnibus 4. ferijs abstinere tenemur ab esu carniū, sed possumus eas comedere sine peccato. Aliquando tamen potest se offerre circumstantia loci, et temporis, quod propter vitandum scandalum pusillorum teneamur sub praecepto non comedere. Sicut ait B. Paulus,¹⁸ Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum. Et sic possent exempla quam plurima dari in alijs. Eodem modo in proposito dici potest, beatum Paulum consilium proposuisse fidelibus, de non discedendo ab infidelibus volentibus cohabitare sine contumelia, etc. Ob quod dixit, Dico ego, non dominus, quia consilium est: cum hoc tamen est verum, in principio nascentis Ecclesiae fuisse praeceptum non discedere, non ex verbis beati Pauli, sed ex naturali necessitate et ratione euitandi scandalum pusillorum. Et etiam si illo tempore circumstantia occurrente, esset obligatorium seruare illud, scilicet, non discedere, absolute considerando, manebat ut consilium, sicut modo est, ut diximus.

Nec placet respondere¹⁹ (sicut quidam doctor alias grauissimus respondet) beatum Paulum tunc dixisse sub consilio, licet fuisset praeceptum, quia successu temporis debebat cessare praeceptum. Non opus certe est tali solutione: quia videtur non conuenire textui, sed praestat dicere B. Paulum consuluisse. Tamen quibusdam consideratis, et occurrentibus, habebat tunc vim praecepti, propter vitandum scandalum. Et maxime hoc apparet verum,

¹⁷ *In margine*: Matthaeus 18; S. Thomas, 2. 2. q. 43.

¹⁸ *In margine*: Paulus, 1. Cor. 8.

¹⁹ *In margine*: Non placet solutio cuiusdam doctoris.

Sin embargo, si al fiel no fuese lícito separarse en cuanto a la cohabitación, dado que no había esperanza de conversión del infiel a causa de la obstinación, pero más bien había esperanza de trastorno del fiel a causa de la deserción, el Apóstol habría declarado que cohabitar no era un precepto, sino un consejo que habría de ser seguido según el lugar y según el tiempo, después de haber ponderado muy bien todas las cosas. Consecuentemente, cuando alguien quiere probar que la primera conclusión se opone a San Pablo, nosotros decimos que no se opone. En efecto, no hemos probado que en la Iglesia primitiva existía para el fiel el precepto de cohabitar con el infiel, porque San Pablo lo decía, sino que tenía la fuerza de precepto por otro lado, es decir, a causa del escándalo de los pequeños, que los fieles estaban obligados a evitar por precepto.¹⁰ Y así, aquello que a partir de las palabras de San Pablo consideramos como consejo, llegó a ser precepto, cuando ocurrió tal circunstancia de tiempo. Y esto no es algo nuevo. En efecto, algunas cosas a las cuales estamos obligados por consejo en algún lugar o tiempo, estamos obligados a hacerlas por precepto, para evitar el escándalo. Por ejemplo. Nosotros los religiosos de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, estamos obligados por consejo de los Padres a abstenernos del comer carnes los viernes, pero podríamos comerlas sin pecado. Sin embargo, a veces puede presentarse la circunstancia de lugar y de tiempo en que, para evitar el escándalo de los pequeños, estemos obligados por precepto a no comerlas. Como dice San Pablo: *Si un alimento escandaliza a un hermano mío, nunca volveré a comer carne.*¹¹ Y así podrían darse muchísimos ejemplos de otros casos. De la misma manera, a este propósito se puede decir que San Pablo propuso a los fieles el consejo de no separarse de los infieles que quisiesen cohabitar, sin desprecio, etc. Por ello dijo: *Lo digo yo, no el Señor.* En efecto, es un consejo, dado que es verdad que en el principio de la Iglesia naciente había un precepto de no separarse, no a partir de las palabras de San Pablo, sino de la natural necesidad y de la razón de evitar el escándalo de los pequeños. Y, aunque en aquel tiempo, dada la circunstancia, fue obligatorio observar aquello, es decir, no separarse; considerándolo absolutamente, quedaba a manera de consejo, como lo es ahora, como dijimos.

Tampoco nos gusta responder (como responde un cierto doctor, por otra parte eminentísimo) que San Pablo entonces habló a manera de consejo, aunque era un precepto, ya que, con el pasar del tiempo debía cesar el precepto. Por cierto, no es necesaria tal solución, ya que parece que no concuerde con el texto, sin embargo, es mejor decir que San Pablo aconsejó. Sin embargo, consideradas algunas cosas que ocurrían, tenía entonces la fuerza de precepto para evitar el escándalo. Sobre todo, esto aparece como verdadero.

¹⁰ Matthaeus 18; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 43.

¹¹ 1 Cor 8.

quia si tunc in principio nascentis Ecclesiae, et praedicationis apostolorum aliquis conuersus ad fidem per hoc quod nollet cohabitare infideli, nullum sequeretur scandalum, nulla fidei detestatio, nullum malum, etc. talis absque peccato discederet, quia illi solum maneret consilium beati Pauli sub consilio, et non haberet vim praecepti, quia cessauerat scandalum. Videtur quidem haec via facilior ad soluendum difficultatem allatam ex Paulo contra conclusiones.

3. conclusio.²⁰ Licet verum sit, fidelem modo non obligari ad cohabitandum infideli nolenti conuerti: etsi velit cohabitare sine contumelia creatoris, tamen melius est cohabitare, quam discedere. Patet ex iam dictis.²¹ Nam si consilium est beati Pauli (vt diximus) de maiori, et meliori bono est: sequitur ergo simpliciter melius esse non discedere. Patet: quia non discedendo, est spes de conuersione infidelis, vt Paulus ibi adducit. Quid scis mulier si vir conuertetur? Sed discedendo omnino tollitur talis spes: cum tam magnum bonum sit conuersio infidelis ad veram fidem, sequitur melius esse cohabitare infideli, quam discedere.

4. conclusio.²² Si infideles, qui modo sunt inuenti, vel alij, qui postmodum inuenientur, tales essent, qui scandalizarentur per hoc, quod fidelis conuersus discederet ab infideli, esset sub praecepto habitare cum infideli, si infidelis vellet sine contumelia creatoris. Probatum sicut supra primam probauimus.²³ Tota quidem ratio quare in primitiua Ecclesia erat praeceptum non discedere (cum alias esset de consilio) erat propter scandalum, quod sequebatur ex discessu, putantes non esse bonam legem Christi: quia per eam dissoluebatur matrimonium. Tunc enim quod erat de consilio, obligabat de praecepto propter pusillos: sequitur ergo quod vbi eadem ratio (quae tunc fuit in principio legis novae) et eadem obligatio erit, cum non sit potior ratio de vno tempore, quam de alio: at possunt dari infideles, quibus quam primum denunciatur Euangelium, incipiant conuerti, et tunc si contingat virum conuerti, et non foeminam, si discedit fidelis, statim alij infideles turbabuntur: et fidem Christi non acceptabunt, putans per eam coniugium dissolui, quod magnum est offendiculum fidei. Sequitur quod vbi tale scandalum probabiliter oriretur, etiam si nullum aliud malum eueniret, pro illo tempore, et loco, teneretur sub praecepto fidelis, cohabitare infideli volenti cohabitare sine contumelia creatoris, et sine hoc quod fidelem trahat ad mortale. Et illud quod erat de consilio, scilicet, cohabitare infideli, fieret de praecepto, vt supra diximus. Et praecipue verum teneret ista conclusio, vbi tales infideles essent faciles ad conuersionem: et ideo maxima spes esset de conuersione infidelium per cohabitationem, sicut videmus noui orbis indigenas, qui nullam habere videntur contradictionem, aut renitentiam ad illa quae fidei sunt.²⁴

²⁰ *In margine:* 3. Conclusio.

²¹ *In margine:* Ratio.

²² *In margine:* 4. Conclusio.

²³ *In margine:* Ratio.

²⁴ *In margine:* Opinio notanda.

En efecto, si al inicio de la Iglesia naciente y de la predicación de los Apóstoles, por el hecho de que algún convertido a la fe no quería cohabitar con el infiel, no seguía escándalo alguno, ninguna maldición de la fe, ningún mal, etc., éste se separaría sin pecado. En efecto, para aquél, el consejo de San Pablo permanecería solamente como consejo y no tenía la fuerza de precepto, ya que había cesado el escándalo. Por cierto, esta vía parece la más fácil para solucionar la dificultad presentada en contra de las conclusiones a partir de San Pablo.

Tercera conclusión. Aunque sea verdad que ahora el fiel no está obligado a cohabitar con el infiel que no quisiese convertirse, aunque quiere cohabitar sin desprecio del Creador, sin embargo, es mejor cohabitar que separarse. Consta a partir de las cosas ya dichas. En efecto, si el consejo de San Pablo (como dijimos) es para un bien mayor y mejor, se sigue simplemente que es mejor no separarse. Consta. En efecto, no separándose hay esperanza de la conversión del infiel, como deduce allí San Pablo: *¿Qué sabes, oh mujer, si el varón se convierte?* Ahora bien, separándose, se quita totalmente tal esperanza. Por tanto, dado que la conversión del infiel a la fe verdadera es un bien muy grande, se sigue que es mejor cohabitar con el infiel que separarse.

Cuarta conclusión. Si los infieles que ahora han sido encontrados, u otros que después se encontrasen, fuesen tales que se escandalizasen por el hecho de que el fiel convertido se separaba del infiel, entonces, cohabitar con el infiel sería un precepto, si el infiel lo quisiese sin desprecio del Creador. Se prueba como hemos probado la primera conclusión. Por cierto, toda la razón por la cual en la Iglesia primitiva había el precepto de no separarse (que, por otra parte, era un consejo) era por el escándalo que seguía a causa de la separación, ya que consideraban que la ley de Cristo no era buena, ya que por ella se disolvía el matrimonio. En efecto, aquello que entonces era como un consejo, obligaba como un precepto, a causa de los pequeños. Luego se sigue que, cuando fue idéntica la razón (que existió en el principio de la nueva ley) será también idéntica la obligación, dado que la razón no es más importante en un tiempo que en otro. Sin embargo, pueden existir algunos infieles que, una vez que se les anunció el Evangelio, inician a convertirse y, entonces, si ocurre que se convierte el varón y la esposa no se convierte, si el fiel se separa, de inmediato otros infieles se turbarán y no aceptarán la fe de Cristo, considerando que, por causa de ella, el matrimonio se disuelve. Y esto es un gran obstáculo para la fe. Se sigue que, cuando probablemente naciese tal obstáculo, aunque no ocurriese algún otro mal, en aquel tiempo y lugar el fiel estaría obligado por precepto a cohabitar con el infiel que quiere cohabitar sin desprecio del Creador y sin inducir al fiel al pecado mortal. Y aquello que era un consejo, esto es, cohabitar con el infiel, llegaría a ser un precepto, como dijimos antes. Y esta conclusión tendría valor principalmente cuando tales infieles fuesen fácilmente dispuestos para la conversión. Y entonces habría una enorme esperanza de conversión de los infieles mediante la cohabitación, como vemos entre los indígenas del Nuevo Mundo, que parece que no tengan contradicción u oposición alguna en contra de aquellas cosas que se refieren a la fe.

Et quidam magister non poenitendus tenet, quod apud Indos conuersus, tenetur cohabitare infideli. Et quidem olim communicatio interdicta erat, et cohabitatio fideli, cum infideli, vt patet in concilio Toletano, vt supra diximus. Sed hoc erat de Iudaeis; quia erant valde obstinati, et non erat spes de conuersione. Modo autem apud indigenas noui orbis (vt constat) cum tam bona sit spes de conuersione, ex praecepto videtur esse cohabitare, vt dictum est, sub spe conuersionis.

ARTÍCULO 32

Un tal maestro muy egregio sostiene que entre los indios, los convertidos están obligados a cohabitar con el infiel. Por cierto, en algún tiempo se prohibía al fiel la comunicación y la cohabitación con el infiel, como consta en el Concilio Toledano, como dijimos antes. Ahora bien, esto era a propósito de los judíos, ya que eran muy obstinados y no había esperanza de conversión. Sin embargo, ahora entre los indígenas del Nuevo Mundo (como consta), dado que es tan buena la esperanza de conversión, parece que, como se dijo, cohabitar es un precepto con la esperanza de conversión.

ARTICVLVS XXXIII

An in tribus casibus Apostoli statim soluatur matrimonium

Consequenter quaerendum est, vtrum in tribus casibus supra positis statim matrimonium soluatur, vel solum quando fidelis, vel infidelis, transierit ad alia vota. De quo variae sunt opiniones.¹ Quidam affirmant in tribus casibus positis, statim matrimonium dissolui, vt tenet Ioannes Glossator Decretorum, sicut refert Glossa in c. Gaudemus super parte Compelletur. Quam probat, quia c. Quanto. De diuortijs et 28. q. 2. c. Si infidelis, dicitur. Contumelia creatoris, soluit ius matrimonij circa eum qui relinquitur. Ergo si contumelia creatoris statim soluit, etiam et in alijs casibus erit. Sic Panormitanus in c. Gaudemus in glossa in verbo Compelletur.²

Secunda opinio³ huic contraria, est glossa in cap. Gaudemus supra allegato dicentis, nullo modo solui in aliquo istorum trium casuum ipso facto, vsque dum fidelis, transierit ad matrimonium aliud, et probat: quia in c. Gaudemus allegato dicitur, quod si conuersum ad fidem, et illa conversa sequatur, antequam propter causas praedictas legitimam, ille ducat vxorem, eam recipere compellitur:⁴ sed non compelleretur recipere, si fuisset solutum matrimonium ipso iure antequam fidelis aliam duceret: ergo sequitur quod non soluitur ipso facto. Respondetur per conclusiones.

Prima conclusio.⁵ Propter istos tres casus positos, et quemlibet eorum per se, statim, non soluitur matrimonium, vsque dum fidelis, transeat ad secundum matrimonium. Probat ex ca. Gaudemus sicut adducebatur pro secunda opinione: nam ibi determinatum est, quod postquam infidelis, discessit a fideli, et post, antequam fidelis aliam ducat, si infidelis, poenitentia ductus conuertitur: quod fidelis, qui prius fuit conuersus, tenetur accipere infidelem, qui iam conuertitur, sed non compelleretur accipere, si non fuisset verum matrimonium, ergo sequitur nunquam fuisse solutum.⁶

Forte dicet aliquis, verum esse compelli fidelem, ad accipiendum infidelem, quae discesserat, in fauorem fidei, ad hoc quod de nouo contrahat. Ad quod dicimus, quod nihil valet, quia non est favor fidei tantus, vt aliquem cogat stare cum adultera, vel ducere quam non vult: cum matrimonium debeat esse voluntarium,

¹ *In margine:* Variae opiniones.

² *In margine:* 1. Opinio; Glossator; Panormitanus.

³ *In margine:* 2. Opinio; Glossa.

⁴ *In margine:* Armilla in verbo matrimonium 38.

⁵ *In margine:* 1. Conclusio.

⁶ *In margine:* S. Thomas, d. 39. q. 1. art. 2.; Paludanus ibidem art. 2.; S. Antoninus, 3. pars. tit. 1. c. 6.; Sylvester matrimonium 8. impedimentum 10.; Ioannes Arboreus, li. 6. Theosophiae c. 10.

ARTÍCULO 33

Si en los tres casos del Apóstol Pablo se disuelve de inmediato el matrimonio ¹

En seguida se debe investigar si en los tres casos antes presentados se disuelve de inmediato el matrimonio, o solamente cuando el fiel (o el infiel) pasa a otras nupcias. Acerca de esto, existen varias opiniones. Algunos afirman que en los tres casos propuestos el matrimonio se disuelve de inmediato, como sostiene Juan el Glosador de los Decretos, como dice la glosa al capítulo *Gaudemus, Super parte, Compelletur*.² Y él la prueba por el hecho de que en el capítulo *Quanto, De divortijs*,³ y en el capítulo *Si fidelis* (28. q. 2),⁴ se dice: El desprecio del Creador disuelve el derecho del matrimonio en cuanto a aquel que es abandonado. Por tanto, si el desprecio del Creador disuelve de inmediato, esto ocurrirá también en los demás casos. Así el abad Panormitano (capítulo *Gaudemus*, en la glosa a la palabra *Compelletur*).

La segunda opinión, contraria a ésta, es la glosa al capítulo *Gaudemus* antes citado, que dice que de ninguna manera se disuelve *ipso facto* en alguno de estos tres casos, hasta que el fiel haya pasado a otro matrimonio. Y lo prueba. En efecto, en el capítulo citado *Gaudemus* se dice: Si una convertida sigue a un convertido a la fe antes de que, por las causas citadas, tome a una legítima esposa, está obligado a recibirla.⁵ Ahora bien, no se le obligaría a recibirla si el matrimonio hubiese sido disuelto por el mismo derecho, antes de que el fiel se casase con otra. Luego se sigue que el matrimonio no es disuelto *ipso facto*. Se responde mediante unas conclusiones.

Primera conclusión. A causa de estos tres casos propuestos, y a causa de cualquiera de ellos separadamente, el matrimonio no se disuelve de inmediato hasta que el fiel pase a un segundo matrimonio. Se prueba a partir del capítulo *Gaudemus*, como se citaba en *pro* de la segunda opinión. En efecto, allí está determinado que después de que la infiel se separó del fiel y, antes de que el fiel tome a otra, si el infiel, movido por el arrepentimiento, se convierte, el fiel que se había convertido antes, está obligado a recibir a la infiel que ahora se convierte. Ahora bien, no se le presionaría a recibirla, si no hubiese sido un verdadero matrimonio. Luego se sigue que nunca fue disuelto.⁶

Tal vez alguien objetará que es verdad que el fiel está presionado a aceptar, en *pro* de la fe, a la infiel que se había separado, para que contraiga de nuevo. Y a ello decimos que el argumento no tiene valor alguno, ya que el favor de la fe no es algo tan grande que presione a alguien a que viva con una adúltera o a que se case con una que no quiere. En efecto, el matrimonio debe ser voluntario,

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.19.8.

³ X. 4.19.7.

⁴ C.28 q. 2 c. 2.

⁵ Summa Armilla.

⁶ Tomas de Aquino; Paludano o Palude.

* nisi in poenam illius qui decepit: vt in primera parte art. 34. conclusione 8. de impedimento criminis loquuti sumus, sequitur ergo cum compellat ad accipiendum infidelem, qui vult conuerti, non fuisse solum matrimonium. Si enim ob fauorem fidei non compellitur quis adulteram retinere, etiam si sit emendata, multo minus cogetur ad accipiendum illam quae non est vera vxor.

Sed dicent contrarium opinantes,⁷ restitui illi fideli, infidelem ratione iuris postliminij 34. q. 3. Cum per bellicam: sicut haeretico reuerso restituuntur bona c. de haeticis et manichaeis et samaritis, In authentica. Idem est de Nestorianis. Respondetur⁸ quod non valet, quia tunc restitutio illa habet locum, quando existimabatur quod aliquis perdidisset ius alicuius rei, quod vere non perdidit. Et sic et iure postliminij fit, etiam si res ad alium transierit: sicut in c. Per bellicam, per bella ducti fuerant viri in captiuitatem, qui putabantur mortui: vnde vxores suae, acceperant alios in viros. Post illis reuersis, coguntur vxores ad illos reuerti, quia nunquam fuit solum matrimonium: sed si in casibus istis solum esset matrimonium, antequam fidelis transiret ad aliud: nunquam restitutio ei fieri posset, quia perditum est ius, cum ergo compellitur ad accipiendum, est dicendum matrimonium non fuisse solum. Sic Ricardus⁹ (alias magnae autoritatis) non videtur consequenter dixisse in 4. qui dicit, statim solui matrimonium ante secundum contractum. Et statim in eadem quaestione affirmat debere restitui, si conuertatur qui discessit, et fidelis, non transiit ad aliud matrimonium. Certe contradicit sibi ipsi:¹⁰ nam si solum est, quomodo compellitur eam accipere? Si autem compellitur accipere, quomodo solum est? His dictis, ponamus secundam conclusionem.

2. conclusio.¹¹ Licet in nullo trium casuum statim matrimonium soluat, antequam fidelis, transeat ad aliud matrimonium, tamen in quocumque illorum fidelis, habet ius soluendi matrimonium statim. Probat per ca. Quanto. Extra, de diuortijs. Et 28. q. 2. c. Si infidelis. Vbi dicitur. Contumelia creatoris soluit ius matrimonij circa eum qui relinquitur: sed non est potior ratio de vno casu, quam de alijs duobus: ergo si in vno statim soluitur ius matrimonij, similiter in alio,

⁷ *In margine:* Instantia 2.

⁸ *In margine:* Solutio.

⁹ *In margine:* Ricardus, in 4. d. 39. q. 2.

¹⁰ *In margine:* Contradictio in Ricardo.

¹¹ *In margine:* 2. Conclusio.

(*⁷ a menos que sea como un castigo en contra de aquel que engañó, como hemos dicho en la parte primera, art. 34, conclusión 8, acerca del impedimento del crimen). Por tanto, dado que se le obliga a aceptar a la parte infiel que quiere convertirse, se sigue que no fue disuelto el matrimonio. En efecto, si en favor de la fe no se le obliga a alguien a retener a la adúltera, aunque se enmendó, mucho menos se le obliga a recibir aquella que no es su verdadera esposa.

Sin embargo, aquellos que opinan lo contrario dirán que a aquel fiel se restituye el infiel en razón del derecho del *Postliminium* (34. q. 3. *Cum per bellicam*),⁸ así como al hereje que ha regresado, le son restituidos los bienes (C. *De haereticis et manichaeis et samaritis, In authentica*).⁹ Lo mismo ocurre en el caso de los Nestorianos. Se responde que el argumento no tiene valor. En efecto, aquella restitución tiene lugar cuando se pensaba que alguien hubiese perdido el derecho de alguna cosa y en verdad no lo había perdido; y así, por el derecho del *Postliminium* se hace la restitución, aunque la cosa haya pasado a otro, como en el capítulo *Cum per bellicam*, algunos varones habían sido conducidos en cautiverio por causa de las guerras y eran considerados como muertos, así que sus esposas habían tomado a otros como esposos. Después, retornados aquellos, las esposas están obligadas a regresar con aquellos. En efecto, nunca fue disuelto el matrimonio. Sin embargo, si en estos casos hubiese sido disuelto el matrimonio antes de que el fiel pasase a otro matrimonio, nunca se le podría hacer la restitución, en efecto, se perdió el derecho. Por tanto, dado que se le obliga a recibirlo, se debe decir que el matrimonio no fue disuelto. Así parece que Ricardo (por otra parte, de gran autoridad) no haya hablado consecuentemente (*in 4*).¹⁰ Pues él dice que de inmediato se disuelve el matrimonio antes de haberse contraído el segundo. Y en la misma cuestión, en seguida afirma que debe ser aceptado, si aquel que se separó se convierte y el fiel no pasó a otro matrimonio. Ciertamente se contradice a sí mismo. En efecto, si fue disuelto, ¿cómo se le obliga a aceptar? Y, si se le obliga a aceptar, ¿cómo fue disuelto? Dichas estas cosas, pongamos la segunda conclusión.

Segunda conclusión.¹¹ Aunque en ninguno de los tres casos se disuelve el matrimonio de inmediato, antes de que el fiel pase a otro matrimonio, sin embargo, en cualquiera de estos casos el fiel tiene el derecho de disolver el matrimonio de inmediato. Se prueba a partir del capítulo *Quanto, Extra, De divortijs*,¹² y mediante el capítulo *Si infidelis* (28. q. 2).¹³ Allí se dice: El desprecio del Creador disuelve el derecho del matrimonio en cuanto a aquel que es abandonado. Ahora bien, no hay mayor razón en un caso que en los otros dos. Por tanto, si en un caso se disuelve de inmediato el derecho del matrimonio, del mismo modo se disuelve en el otro caso.

⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁸ C.34 q. 3 c. 2.

⁹ C.1.5. *De haereticis et manichaeis et samaritis*.

¹⁰ Ricardo de Mediavilla, *In 4*, d. 39, q.2.

¹¹ Tomás de Aquino, d. 39. q. 1. art. 2; Paludano o Palude, *ibidem*, art. 2; Antonino, *San*, 3. pars. tit. 1. c. 6; *Summa Silvestrina*, *matrimonium* 8. *impedimentum* 10; Juan Arbóreo, *li. 6 Theosophiae* c. 10.

¹² X. 4.19.7.

¹³ C.28 q. 2 c. 2.

at solui ius matrimonij non est, quod statim soluatur matrimonium, vt diximus in prima conclusione: ergo est quia immediate in quocumque casu datur fidei, ius ad soluendum matrimonium.¹²

Praeterea.¹³ Ex dictis Apostoli idem probatur. Si infidelis, discedit, discedat, non est frater subiectus seruituti, vbi intelligit Ecclesia in c. Quanto, supra allegato et omnes doctores, matrimonium dissolui in tribus casibus. Primo, quando infidelis non vult cohabitare fidei. Secundo, quando vult, sed non sine contumelia creatoris. Tertio, quando non sine hoc quod pertrahat fidelem ad peccatum mortale: quia si in istis casibus non liceret fidei, transire ad aliud matrimonium, esset seruituti subiectus: sequitur ergo ex beato Paulo, et Ecclesiae determinatione, quod etsi non statim soluatur matrimonium post aliquem istorum casuum, tamen statim habet ius fidelis ad dissoluendum.

Item.¹⁴ Statim post aliquem trium casuum licite potest fidelis transire ad aliud matrimonium, vt constat ex texto, et ex dictis, quod ante aliquem casuum nullo modo licite poterat: ergo ex hoc est, quod post tales casus accipit ius, ad transendum ad aliud matrimonium.

3. conclusio.¹⁵ Ad hoc, quod post aliquem istorum casuum fidelis licite possit ad aliud matrimonium transire, nullo modo requiritur sententia Ecclesiae. Hanc pono propter Hostiensem¹⁶ et alios, qui volunt dicere, esse necessariam sententiam iudicis Ecclesiastici, ponentis terminum infideli, intra quem velit cohabitare, vel desistere a contumelia creatoris, vel a pertractione fidelis, ad mortale. Et dicit Hostiensis. Tunc lapso illo termino praefixo ab Ecclesia, potest fidelis aliud matrimonium contrahere. Probatur conclusio contra eos. Solutio matrimonij legitimi in istis casibus, vel ius ad transeundum ad secundum matrimonium non fit nisi ex verbis B. Pauli dictis ex intentione Christi, vt diximus: ex quibus Ecclesia illud determinat, et intelligit: ergo eodem modo dissoluitur in illis casibus, quos B. Paulus testatur ex intentione Christi, et Ecclesia intelligit Paulum dixisse: sed ipse dicit. Si discedit infidelis, discedat: non est frater seruituti subiectus. Ex quibus Ecclesia dicit diffiniendo in c. Quanto de diuortijs, solui matrimonium, quando infidelis non vult cohabitare, vel dato velit, sed non sine contumelia creatoris, vel sine hoc, quod fidelem pertrahat ad mortale: sequitur ergo ipso facto fidelem, habere ius transeundi ad aliud matrimonium sine alia sententia Ecclesiae, quia Ecclesia nullum ius dissoluendi posset dare circa matrimonium legitimum, nisi illud esset datum a Christo:

¹² *In margine:* Ioannes Arboreus, 6. li. Theosophiae c. 10.

¹³ *In margine:* Ratio 2.

¹⁴ *In margine:* Ratio 3.

¹⁵ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁶ *In margine:* Ad hoc quod possit ad secunda vota transire non requiritur sententia Ecclesiae. Ratio contra Hostiensem.

Ahora bien, que se disuelva el derecho del matrimonio, no significa que de inmediato se disuelve el matrimonio, como dijimos en la primera conclusión. Por tanto, en cualquier caso se otorga al fiel el derecho de disolver el matrimonio de inmediato.¹⁴

Además. Se prueba lo mismo a partir de las palabras del Apóstol: *Si el no bautizado se separa, que se separe. El cristiano no está sujeto a la obligación conyugal.* Aquí la Iglesia (en el capítulo *Quanto* antes citado) y todos los doctores sostienen que el matrimonio se disuelve en tres casos. Primero, cuando el infiel no quiere cohabitar con el fiel. Segundo, cuando quiere cohabitar, pero no sin desprecio del Creador. Tercero, cuando quiere cohabitar, pero no sin que induzca al fiel al pecado mortal. En efecto, si en estos casos no fuese lícito al fiel pasar a otro matrimonio, estaría sujeto a la obligación conyugal. Por tanto, a partir de San Pablo y de la determinación de la Iglesia, se sigue que, aunque no de inmediato se disuelve el matrimonio después de alguno de estos casos, el fiel tiene de inmediato el derecho de disolver el matrimonio.

Asimismo, inmediatamente después de alguno de los tres casos, el fiel puede lícitamente pasar a otro matrimonio, así como (a partir del texto y de las cosas que se han dicho) consta que de ninguna manera, antes de alguno de estos casos, podía lícitamente. Por tanto, a partir de esto se sigue que, después de tales casos, el fiel adquiere el derecho de pasar a otro matrimonio.

Tercera conclusión. Para que, después de alguno de estos tres casos, el fiel pueda lícitamente pasar a otro matrimonio, de ninguna manera se requiere la sentencia de la Iglesia. Pongo esta conclusión a causa del Ostiense y de otros que quieren decir que es necesaria la sentencia del juez eclesiástico que fije al infiel un término para que decida si quiere cohabitar, es decir, desistir del desprecio del Creador e inducir al fiel al pecado mortal. Y el Ostiense dice: Entonces, transcurrido el término prefijado por la Iglesia, el fiel puede contraer otro matrimonio. Se prueba la conclusión en contra de aquellos. La disolución del matrimonio legítimo en estos casos (es decir, el derecho de pasar a un segundo matrimonio) no se hace sino a partir de las palabras de San Pablo expresadas según la intención de Cristo (como hemos dicho); a partir de éstas la Iglesia determina aquello y lo sostiene. Por tanto, del mismo modo se disuelve en aquellos casos que San Pablo declara que son según la intención de Cristo y la Iglesia sostiene lo que San Pablo dijo. Ahora bien, él mismo dice: *Si se separa el no bautizado, que se separe. El cristiano no está sujeto a la obligación conyugal.* Mediante estas palabras la Iglesia dice (definiéndolo en el capítulo *Quanto, De divortijs*),¹⁵ que el matrimonio se disuelve cuando el infiel no quiere cohabitar, o bien, aunque quiera, quiere cohabitar no sin desprecio del Creador, o sin inducir al fiel al pecado mortal. Por tanto, se sigue que *ipso facto* el fiel tiene el derecho de pasar a otro matrimonio sin ninguna sentencia de la Iglesia. En efecto, la Iglesia no podría otorgar derecho alguno de disolver acerca del matrimonio legítimo, a menos que ello haya sido otorgado por Cristo.

¹⁴ Juan Arbóreo.

¹⁵ X. 4.19.7.

at illud Ecclesia intelligit datum per os beati Pauli in illis tribus casibus positis: sententia ergo iudicis Ecclesiastici non est requisita.¹⁷ Videntur enim qui illud affirmant dicere, ius soluendi matrimonium verum, et legitimum, concedi ab Ecclesia, quod non apparet. Itaque tenendum est, non esse sententiam iudicis necessariam, quia si necessaria esset ad habendum ius ad soluendum matrimonium, sic quod sine ipsa non haberetur, nunquam etiam post sententiam liceret fideli, transire ad aliud matrimonium: quia si aliunde fidelis non haberet ius ad dissoluendum, non posset tota Ecclesia simul dare tale ius, cum esset aliquid facere contra mandatum Christi, quamuis aliquibus placet contrarium.

4. conclusio.¹⁸ Licet ita sit quod matrimonium dissoluatur, cum primum fidelis, post aliquem istorum trium casuum transit ad aliud matrimonium, non tamen dissoluitur, si infidelis discedens, ad aliud matrimonium transeat, manente fideli in viduitate.¹⁹ Volo dicere, non esse idem de fideli, et infideli. Nam si contingat, quod infidelis, nolens cohabitare, statim transeat ad aliud matrimonium, et fidelis maneat adhuc solus, non est solutum matrimonium: sed si conuertatur infidelis, relicto matrimonio secundo, redibit ad primum, si fidelis adhuc manet in priori matrimonio. Probatur.²⁰ Matrimonium legitimum et verum solum dissoluitur autoritate Christi, et Apostoli loquentis ex persona eius: ergo solum in casu quo beatus Paulus intendit velle dissolui, et Ecclesia intelligit, dissolui potest: sed (vt constat ex beato Paulo) causa quare dissoluitur istud matrimonium in istis casibus, est in fauorem fidelis: ergo talis fauor nullo modo debet se extendere ad infidelem: at extenderetur, si statim quod infidelis, transit ad aliud matrimonium, primum matrimonium dissolueretur: ergo non debet extendi ad aliud. Probatur: quia in fauorem fidei introductum est: nam ibi dicit beatus Paulus. Si infidelis discedit, discedat, non est frater subiectus seruituti. Ergo in fauorem fratris fidelis dissoluitur: vnde non debet iuuare infidelem. Et certum est fauor infidelis esset, si statim non volens cohabitare, alium ducendo, matrimonium solueretur. Esset itaque contra Paulum. Quod probo: quia tunc seruituti subiectus esset frater. Patet. Priuaretur, ipso nolente, vero coniuge, quod est magna seruitus: nam si solutum esset matrimonium per hoc, quod infidelis, alium duxit, nullo modo posset ei restitui verus suus coniux, etiam si ipsa vellet manere in viduitate, spectans eius conuersionem: quia si primum solutum est, secundum valuit. Neque potest post dissolui, dato ad fidem conuertatur, imo neque potest ad primum reuerti, etiam mortuo secundo, nisi cum nouo consensu.

¹⁷ *In margine:* Non est sententia iudicis necessaria ad divortium.

¹⁸ *In margine:* 4. Conclusio; Notanda.

¹⁹ *In margine:* Non est aequa ratio fidelis et infidelis.

²⁰ *In margine:* Ratio 1.

Ahora bien, la Iglesia sostiene que aquello fue dado por las palabras de San Pablo en aquellos tres casos presentados. Por tanto, no se requiere la sentencia del juez eclesiástico. En efecto, parece que aquellos que afirman esto, digan que el derecho de disolver un matrimonio verdadero y legítimo es concedido de parte de la Iglesia. Y esto no consta. Por tanto, se debe sostener que no es necesaria la sentencia del juez. En efecto, si fuese necesaria para tener el derecho de disolver el matrimonio, de manera que sin ésta no se tendría, entonces, jamás, inclusive después de la sentencia, sería lícito al fiel pasar a otro matrimonio. En efecto, si el fiel no tuviese por otro lado el derecho para disolver, toda la Iglesia junta no podría otorgar tal derecho. En efecto, sería como hacer algo en contra del mandato de Cristo (aunque a algunos plazca la opinión contraria).

Cuarta conclusión. Aunque así sea que el matrimonio se disuelve tan pronto como el fiel pasa a otro matrimonio, después de alguno de estos tres casos, sin embargo, no se disuelve cuando el infiel que se separa pasa a otro matrimonio, mientras que el fiel permanece en el estado de viudez. Quiero decir que no es lo mismo en cuanto al fiel y en cuanto al infiel. En efecto, si ocurre que el infiel que no quiere cohabitar, pasa de inmediato a otro matrimonio y el fiel permanece todavía solo, no se disuelve el matrimonio. En cambio, si el infiel se convierte, abandonado el segundo matrimonio, regresará al primero, si el fiel permanece todavía en el anterior matrimonio. Se prueba. El matrimonio legítimo y verdadero se disuelve solamente por la autoridad de Cristo y de San Pablo que habla según la persona de Cristo. Por tanto, solamente en el caso en que San Pablo sostiene que quiere que sea disuelto, y la Iglesia lo sostiene, puede ser disuelto. Ahora bien (como consta a partir de San Pablo) la causa por la cual se disuelve tal matrimonio, en estos casos, es el favor del fiel. Luego tal favor de ninguna manera debe extenderse al infiel. Ahora bien, se extendería si tan pronto como el infiel pasa a otro matrimonio, se disolviese el primer matrimonio. Luego no se debe extender al otro matrimonio. Se prueba. En efecto, fue introducido en favor de la fe. Pues, allí San Pablo dice: *Si el infiel se separa, que se separe. El hermano no está sujeto a la obligación conyugal*. Luego se disuelve en favor del hermano fiel. Y por ello no debe favorecer al infiel. Por cierto, sería un favor para el infiel, si el matrimonio fuese disuelto tan pronto como aquel que no quiere cohabitar se casa con otra. Luego sería en contra de San Pablo.

Y lo pruebo. En efecto, el cristiano sería sujeto a la obligación conyugal. Consta. En contra de su voluntad sería privado del verdadero cónyuge; y esto es una presión grande. En efecto, si hubiese sido disuelto el matrimonio por el hecho de que el infiel pasó a otro matrimonio, de ninguna manera le podría ser restituido su verdadero cónyuge, aunque ella misma quisiese permanecer sin casarse, esperando la conversión del otro. En efecto, si el primer matrimonio fue disuelto, el segundo tuvo valor. Tampoco puede ser disuelto después, aunque se convierta a la fe, inclusive tampoco puede regresar al primero, aunque haya fallecido el segundo, a menos que nuevamente consienta.¹⁶

¹⁶ Juan Arbóreo.

Praeterea.²¹ Si per hoc quod infidelis transit ad aliud matrimonium, manente fidei in continentia, solueretur matrimonium, sequeretur, quod post infidelis, conuersus non necessario deberet redire ad fidelem, sed stare cum secundo: at compellitur secundum relinquere, et adhaerere primo: ergo non fuit solutum matrimonium. Hoc patet in ca. Gaudemus. Extra, de diuortijs, vbi etiam compellitur fidelis recipere infidelem coniugem post quam conuertitur. * Soluitur ergo matrimonium quando fidelis ad alia transijt vota.

²¹ *In margine: Ratio 2.*

Además, si se disolviese el matrimonio por el hecho de que el infiel pasa a otro matrimonio, permaneciendo el fiel en continencia, se seguiría que, después, el infiel converso no necesariamente debería regresar con el fiel, sino que debería permanecer con el segundo. Sin embargo, se le obliga a separarse del segundo y a adherir al primero. Luego no fue disuelto el matrimonio. Esto consta en el capítulo *Gaudemus, Extra, De divortijs*,¹⁷ donde también se obliga al fiel a recibir al cónyuge infiel después de que se convierte. *¹⁸ Luego se disuelve el matrimonio cuando el fiel pasó a otras nupcias.

¹⁷ X. 4.19.8.

¹⁸ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XXXIIII

Vtrum infideli liceat post conuersionem alterius transire ad secunda vota

Vtrum postquam fidelis transierit ad aliud matrimonium, liceat et infideli eodem modo ad secunda vota remeare, vel, vtrum teneatur continere quamdiu viuuit vir ad fidem conuersus. Respondetur.

Prima conclusio.¹ Infidelis, matrimonium contrahens post discessum a fideli, antequam fidelis contrahat, peccat. Probatur² ex proxime dictis, quia si non dissoluitur matrimonium, quamdiu fidelis manet in viduitate, ipsa cum altero existente, relicto proprio, erit in adulterio, vt patet ex beato Paulo 1. Corinthios 7. Sequitur ergo, quod et peccat, et manet in peccato, quamdiu fidelis, non transit ad aliud matrimonium.

2. conclusio.³ Infidelis contrahens secundum matrimonium, postquam fidelis contraxit, non peccat. Probatur ex beato Paulo, et Ecclesiae determinatione.⁴ Cum primum fidelis transit ad secundum matrimonium, soluitur primum, si ergo soluitur, sequitur infidelem iam non esse ligatum matrimonio: quia non potest matrimonium claudicare ex vna parte solum: ergo si solutum est matrimonium, sequitur quod infidelis, est legitima persona ad contrahendum, vnde si de facto contrahat, matrimonium tenet: vel si non tenet, matrimonium ex vna parte claudicat, vel non est solutum ex parte fidelis, cuius contrarium determinatum est ab Ecclesia.

Si peccaret contrahendo,⁵ maxime quia ei est prohibitum contrahere, sed non est ei prohibitum: quia nec lege naturae, neque lege Diuina, neque lege humana in poenam infidelitatis: cum infidelibus talem poenam non posuerit Ecclesia, sequitur ergo, quando nulla lege prohibetur contrahere: et quia liber est a matrimonio primo per hoc quod fidelis iam secundum matrimonium contraxit, quod nullum peccatum committit. Sic Glossa⁶ in Decretis 28. q. 2. c. Si infidelis, vbi dicitur, quod contumelia creatoris soluit ius matrimonij circa eum qui relinquitur, et nihilominus circa relinquentem. Vnde et relinquens contrahet sine peccato, si conuersus contrahat. Sufficit enim intelligamus fauorem datum fideli, vt fideli non contrahente, infidelis, non possit contrahere, quod non habet infidelis. Item, et habet fidelis, quod potest cogere infidelem nolentem cohabitare, vel volentem, sed non sine contumelia creatoris. Potest etiam cogere, si velit, ad redditionem debiti: et potest sibi reconciliare, siue poeniteat de contumelia siue maneat in ea, et infidelis, ad nullum istorum potest cogere fidelem.

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* Ratio.

³ *In margine:* 2. Conclusio.

⁴ *In margine:* 1. Ratio.

⁵ *In margine:* Ratio 2.

⁶ *In margine:* Glossa.

ARTÍCULO 34

Si al infiel es lícito, después de la conversión del otro, pasar a un segundo matrimonio ¹

Si acaso, después de que la parte fiel pasó un segundo matrimonio, de la misma manera es lícito también a la parte infiel pasar a un segundo matrimonio, o bien si acaso tienen la obligación de observar la continencia hasta cuando viva el varón convertido a la fe. Se responde.

Primera conclusión. Peca el infiel que contrae matrimonio después de haberse separado del fiel, antes de que el fiel contraiga. Se prueba a partir de aquello que acabamos de decir. En efecto, si no se disuelve el matrimonio mientras que el fiel permanezca sin casarse, estando ella misma con otro, abandonado el propio, estará en estado de adulterio, como consta a partir de San Pablo (1 Cor. 7). Luego se sigue que peca y permanece en estado de pecado mientras que el fiel no pase a otro matrimonio.

Segunda conclusión. El infiel que contrae un segundo matrimonio, después de que el fiel contrajo, no peca. Se prueba a partir de San Pablo y de la determinación de la Iglesia. Tan pronto como el fiel pasa a un segundo matrimonio, se disuelve el primero. Por tanto, si se disuelve, se sigue que el infiel ya no está ligado en matrimonio. En efecto, el matrimonio no puede claudicar de una parte solamente. Por tanto, si está disuelto el matrimonio, se sigue que el infiel es persona legítima para contraer. Por tanto, si de hecho contrae, tiene valor el matrimonio, o bien, si no tiene valor, el matrimonio claudica de una parte o no está disuelto de parte del fiel. Y lo contrario de esto está determinado por la Iglesia.

Si pecase contrayendo, sería sobre todo porque le está prohibido contraer. Ahora bien, no le está prohibido. En efecto, no le fue prohibido ni por la ley natural ni por la ley Divina ni por la ley humana como pena de la infidelidad, ya que la Iglesia no puso tal pena a los infieles. Por tanto, ya que por ninguna ley se prohíbe contraer y, dado que es libre del primer matrimonio por el hecho de que el fiel ya contrajo un segundo matrimonio, se sigue que no cometió pecado alguno. Así la glosa en los Decretos (28. q. 2. c. *Si infidelis*),² donde se dice que el desprecio del Creador disuelve el derecho del matrimonio en cuanto a aquel que es abandonado, así como en cuanto a aquel que abandona. Por tanto, también el que abandona contraerá matrimonio sin pecado, si el convertido contrae. En efecto, es suficiente que entendamos el favor concedido al fiel, para que, no contrayendo el fiel, el infiel no pueda contraer. Y esto no lo tiene el infiel. Asimismo, el fiel tiene el favor de poder obligar al infiel que no quiere cohabitar, o que quiere, pero no sin desprecio del Creador. Puede también obligar a rendir el débito, si quiere. Y puede reconciliárselo, sea que se arrepienta del desprecio del Creador, sea que permanezca en ello. Sin embargo, el infiel no puede obligar al fiel a ninguna de tales cosas.

¹ Véase índice onomástico.

² C.28 q. 2 c. 2.

Ex dictis in hac secunda parte potest colligi,⁷ matrimonium legitimum esse, et verum inter infideles, etiam si esset varius ritus celebrandi. Et dato etiam haberent in vsu repudium, et admitterent plures vxores simul, et coniugerentur in gradibus apud fideles prohibitos, etiam si dissoluatur in istis tribus casibus hic positus ex Apostolo, per conuersionem vnius ad fidem nihil obstat quominus maneat tamquam certum, firmum, et catholicum esse verum matrimonium inter infideles, vbi adest legitimus et mutuus consensus, seclusa violentia, et alijs quae irritare solent contractum, stando in iure naturae. Sicque pro complemento solum restat secundae parti vnam quaestionem, et vltimam addere, vtrum (dato sit inter infideles matrimonium, vt diffinitum est) sit sacramentum, vel si non est, quando incipit esse sacramentum: vtrum quando conuertuntur, et vtrum tunc recipiant gratiam.

⁷ *In margine:* Nota; Epilogatio huius secundae partis.

ARTÍCULO 34

A partir de las cosas que hemos dicho en esta segunda parte se puede concluir que entre los infieles hay un legítimo y verdadero matrimonio, aunque existan muchos ritos para celebrarlo. En efecto, aunque también tenían la costumbre del repudio y admitían a muchas esposas simultáneamente y se unían en grados que estaban prohibidos entre los fieles, aunque se disuelve el matrimonio en estos tres casos aquí puestos por San Pablo por la conversión de uno a la fe, nada impide que permanezca como cierto, firme y católico que hay verdadero matrimonio entre los infieles, cuando hay un legítimo y mutuo consentimiento, sin la violencia y aquellas otras cosas que suelen irritar el contrato, estando en el derecho natural. Y así, para su complemento, a la segunda parte solamente falta añadir una última cuestión, es decir, si acaso (aunque entre los infieles hay matrimonio, como se ha demostrado) tal matrimonio es un sacramento, o bien, si no lo es, cuando inicia a ser un sacramento: Si acaso, cuando se convierten. Y si acaso entonces reciben la gracia.

ARTICVLVS XXXV

Vtrum matrimonium inter infideles sit sacramentum

Quaestio ergo est, vtrum matrimonium infidelium sit sacramentum. Et videtur quod non: quia¹ cum baptismus sit ianua omnium sacramentorum, et infideles baptismum non receperint: neque poterit sacramentum esse apud eos.

In contrarium² tamen est expressus textus (Extra, De diuortijs, c. Gaudemus) vbi dicitur, sacramentum matrimonij esse apud infideles.

Pro solutione quaestionis notandum,³ quod sacramentum dupliciter accipitur circa matrimonium. Vno modo in quantum matrimonium est quoddam bonum, quod importat indissolubilitatem. Secundo, in quantum matrimonium est sacrae rei signum, idest, sanctificat aliquid, quod non erat sanctum.

1. conclusio.⁴ Capiendo sacramentum primo modo, pro bono ipsius matrimonij, quod est indissolubilitas, inter infideles matrimonium non est sacramentum. Probat⁵. Vbi non est matrimonium indissolubile, non potest habere rationem sacramenti: sed inter infideles, non est omnino indissolubile: nam (vt patet ex dictis) solui potest per conuersionem vnius ad fidem, altero nolente cohabitare, etc. sequitur ergo non esse istam indissolubilitatem in matrimonio infidelium. Et ob hoc dicitur⁶ matrimonium infidelium legitimum, et non ratum, quia non est simpliciter indissolubile. Matrimonium autem fidelium dicitur ratum et legitimum: quia dissolui non potest. De quo supra in hac parte, articulo 1. in fine diximus.

Capiendo sacramentum⁷ secundo modo, prout est sacrae rei signum, inter infideles est matrimonij sacramentum. Hoc patet⁸ ex capitulo Gaudemus. Extra. de diuortijs, vbi sacramentum vocatur. Ergo debet intelligi primo vel secundo modo, non primo modo vt diximus: ergo secundo.

Secundo.⁹ Omne sacramentum dicitur sacrum, et significans: sed matrimonio infidelium haec competunt: quia sacrum est, et significat: ergo est sacramentum. Quod sit sacrum patet: quia¹⁰ a Deo institutum est post creatum hominem, vbi Deus instituit dicendo: Propter hanc dimittet homo patrem, et matrem, etc. Et erunt duo in carne vna, quod etiam est inter infideles. Neque per hoc solum sacrum dicitur, quia a Deo institutum, cum etiam omnes creaturae sacrae dicerentur, sed est sacrum alio modo speciali: quia a Deo habet quandam sanctificationem. Nam cum post peccatum non poterat fieri concubitus sine peccato,

¹ *In margine:* Argumentum.

² *In margine:* In contrarium.

³ *In margine:* Consideratio.

⁴ *In margine:* Conclusio 1.

⁵ *In margine:* Ratio.

⁶ *In margine:* Matrimonium infidelium dicitur legitimum, et non ratum: fidelium tamen ratum et legitimum.

⁷ *In margine:* Conclusio 2.

⁸ *In margine:* 1. Ratio.

⁹ *In margine:* 2. Ratio.

¹⁰ *In margine:* Genesis 2; Matthaues 19.

ARTÍCULO 35

Si el matrimonio de los infieles es un sacramento ¹

Por tanto, la cuestión es si el matrimonio de los infieles es un sacramento. Y parece que no. En efecto, dado que el bautizo es la puerta de todos los sacramentos y dado que los infieles no recibieron el bautizo, tampoco podrá haber un sacramento entre ellos.

Sin embargo, hay un texto en contra (*Extra, De diuortijs. c. Gaudemus*),² donde se dice que entre los infieles existe el sacramento del matrimonio.

Para la solución de la cuestión se debe notar que, acerca del matrimonio, sacramento se toma en dos modos. Primer modo, en cuanto que el matrimonio es un bien que implica la indisolubilidad. Segundo modo, en cuanto que el matrimonio es signo de una cosa sagrada, es decir, que santifica algo que no era santo.

Primera conclusión. Tomando sacramento en el primer modo, como el bien del mismo matrimonio que es la indisolubilidad, entre los infieles el matrimonio no es un sacramento. Se prueba. Donde no hay un matrimonio indisoluble no puede haber la razón de sacramento. Ahora bien, entre los infieles no es del todo indisoluble. En efecto (como consta a partir de las cosas dichas) puede ser disuelto mediante la conversión de uno de los dos a la fe, cuando el otro no quiere cohabitar, etc. Luego se sigue que no hay tal indisolubilidad en el matrimonio de los infieles. Por esto, el matrimonio de los infieles se dice legítimo y no rato. En efecto, no es *simpliciter* indisoluble. Sin embargo, el matrimonio de los fieles se dice rato y legítimo. En efecto, no puede ser disuelto. Y de esto hemos hablado antes en esta segunda parte, al final del artículo primero.

Tomando sacramento en el segundo modo, como signo de una cosa sagrada, entre los infieles existe el sacramento del matrimonio. Esto consta a partir del capítulo *Gaudemus, Extra, De diuortijs*,³ donde se le llama sacramento. Por tanto, se debe entender en el primero o en el segundo modo. Ahora bien, no se debe entender en el primer modo, como hemos dicho. Por tanto, en el segundo.

Segundo. Todo sacramento se dice sagrado y significativo. Ahora bien, al matrimonio de los infieles le corresponden estas cosas. En efecto, es sagrado y es significativo. Luego es un sacramento. Que sea algo sagrado, consta. En efecto, ha sido instituido por Dios después de haber creado al hombre,⁴ cuando Dios lo instituyó diciendo: *A causa de ésta dejará el hombre al padre y a la madre, etc. Y serán dos en una sola carne.* Y esto existe también entre los infieles. Y no solamente por esto se dice sagrado, por haber sido instituido por Dios, ya que todas las criaturas se llamarían sagradas, sino que es sagrado en otro modo especial, ya que tiene una cierta santificación de parte de Dios. En efecto, dado que después del pecado original no podía hacerse el concubito sin pecado,

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.19.8.

³ Ibidem.

⁴ Genesis 2; Matthaesus 19.

eo quod ex ardore concupiscentiae fieret, prouidit Deus contra hoc, instituens matrimonium in remedium contra morbum: vt convenientes carnaliter, exercerent actum illum absque peccato. Et hac ratione sacramentum est: quia in lege naturae post peccatum institutum in remedium quando¹¹ dictum est. Crescite, et multiplicamini, etc. Sequitur ergo, cum inter infideles matrimonium etiam sit in remedium, ad sanctum reddendum illum actum, quod sacrum est, et sic sacramentum.¹² Est etiam sacrae rei signum: quia signum est sanctificationis illius actus coniugalibus, qui non potest, secluso matrimonio, exerceri absque peccato. Et dato non competat matrimonio infidelium esse sacramentum, in quantum est in noua lege institutum, et ministratur per ministros ecclesiae, competit tamen esse sacramentum, in quantum a Deo institutum fuit in officium naturae generaliter pro omnibus. Et post in remedium etiam pro omnibus institutum fuit ad quandam sanctitatem ostendendam illius actus. Et quidem dominus Adrianus absolute dicit matrimonium infidelium esse sacramentum.¹³ Et clarissimus doctor Medina in suis resolutionibus dicit, probabilius esse quod dicatur sacramentum: quod probat sufficienter: quia Christus instituit¹⁴ hoc sacramentum illis verbis, quos Deus coniungit, homo non separet, sed hoc non ad fideles solum, sed ad infideles spectat.

Ad illud quod in principio obiectum est, eo quod baptismus sit ianua omnium sacramentorum, respondetur¹⁵ verum esse, capiendo sacramentum stricte pro illis, quae in lege noua a Christo instituta sunt. Nam isto modo capiendo, inter infideles non esset sacramentum matrimonium.

Sed posset esse argumentum.¹⁶ Omne sacramentum gratiam confert: sed matrimonium infidelibus, nullam gratiam confert: ergo nullo modo est sacramentum.

In hoc argumento tangitur difficultas, vtrum matrimonium generaliter conferat gratiam, dato sit sacramentum. Et quia¹⁷ quidam doctores graues, sunt qui affirmant non conferre gratiam, licet sacramentum esse concedant: vt determinatum est ab Ecclesia, posset responderi ad argumentum facile ex opinione istorum, dicendo posse bene stare ista duo, quod sit sacramentum, et quod gratiam non conferat. Verum mihi non placet in hac parte istorum sententia: imo modo esset error sed incunctanter affirmandum sacramentum matrimonij gratiam conferre gratum facientem, sicut caeteri doctores affirmant, quod determinatum est aperte in concilio Florentino et Tridentino, sessio 6. vbi dicitur, quod sacramenta 7. Ecclesiae inter quae matrimonium computatur, non solum causant gratiam, sed continent eam.

¹¹ *In margine:* Genesis 9.

¹² *In margine:* Genesis 2; Genesis 9.

¹³ *In margine:* Adrianus; Medina.

¹⁴ *In margine:* Matthaues 19.

¹⁵ *In margine:* Ad argumentum.

¹⁶ *In margine:* Obiectio.

¹⁷ *In margine:* Magister sententiarum, in 4. d. 2. c. 2; Durandus, in 4. d. 26. q. 3; Hostiensis, in summa de sacramentis non iterandis; Erasmus, in scholio supra epistolam Hieronimi ad Hierontiam; Glossa in capitulum cum in ecclesia de simonia et 32. q. 2. c. honorantur; Praedictiones tenent in matrimonio non dari gratiam.

porque se haría con el ardor de la concupiscencia, Dios proveyó en contra de esto, instituyendo el matrimonio como alivio en contra de la morbosidad, de manera que aquellos que se unían carnalmente, ejerciesen aquel acto sin pecado. Y por esta razón es un sacramento. En efecto, en el estado de la ley natural, después del pecado, fue instituido como alivio cuando se dijo: *Creced y multiplicaos*, etc.⁵ Por tanto, dado que entre los infieles el matrimonio es también un remedio para hacer santo aquel acto, se sigue que es sagrado, y así es un sacramento. Además es signo de una cosa sagrada. En efecto, es signo de la santificación de aquel acto conyugal, que, fuera del matrimonio, no se puede realizar sin pecado. Y, aunque no corresponda al matrimonio de los infieles ser un sacramento en cuanto que fue instituido en la Nueva Ley y en cuanto que es celebrado por los ministros de la Iglesia, sin embargo, le corresponde ser un sacramento en cuanto que fue instituido por Dios para una función de la naturaleza para todos en general. Y después fue instituido también como alivio para todos, para que se manifestase una especial santidad en aquel acto. Por cierto, Adriano VI dice de manera absoluta que el matrimonio de los infieles es un sacramento. Y en sus *Resoluciones* el preclaro doctor Miguel de Medina dice que es muy probable que se llame sacramento. Y lo prueba suficientemente. En efecto, Cristo instituyó este sacramento con aquellas palabras: *A quienes Dios une, el hombre no separe*.⁶ Ahora bien, esto no es solamente para los fieles, sino también para los infieles.

A lo que en el principio se objetó, que el bautismo es la puerta de todos los sacramentos, se responde que es verdad, tomando sacramento en sentido estricto por aquellas cosas que fueron instituidas por Cristo en la Ley Nueva. En efecto, tomándolo en este modo, entre los infieles el matrimonio no sería un sacramento.

Sin embargo, podría haber un argumento: Todo sacramento confiere la gracia. Ahora bien, a los infieles el matrimonio no confiere gracia alguna. Por tanto, de ningún modo es sacramento.

En este argumento se toca una dificultad: si el matrimonio confiere generalmente la gracia, admitido que es un sacramento. En efecto, existen algunos doctores importantes,⁷ quienes afirman que no confiere la gracia, aunque concedan que es un sacramento. Según la determinación de la Iglesia se podría fácilmente responder al argumento a partir de la opinión de ellos, diciendo que estas dos cosas pueden muy bien coexistir: Que sea un sacramento y que no confiera la gracia. En verdad, en esta parte no me gusta la opinión de aquellos. Inclusive, ahora sería errónea. Ahora bien, se debe firmemente sostener que el sacramento del matrimonio confiere la gracia *que hace grato*, como afirman los demás doctores. Y esto está claramente determinado en el Concilio Florentino y Tridentino (sesión 6), donde se dice que los siete sacramentos de la Iglesia, entre los cuales se cuenta el matrimonio, no solamente causan la gracia, sino que inclusive la contienen.

⁵ Genesis 2; Genesis 9.

⁶ Matthaëus 19.

⁷ Lombardo, Pedro, In 4. d. 2. c. 2; Durando, In 4. d. 26. q. 3; Ostiense, In summa, De sacramentis non iterandis; Erasmo, In scholio supra epistolam Hieronimi ad Hierontiam; Glossator, capitulum Cum in ecclesia, de simonia et 32. q. 2. c. Honorantur.

In quo grauer errauit Aperillo, et singularis ferus Lutherus, sicut in alijs multis, negans matrimonium sacramentum esse. In quo errore fuerunt lapsi prius Armeni. Quem sequutus est nostris temporibus Caluinus, dicens nullum cognouisse matrimonium sacramentum esse, vsque ad tempora Gregorij in quo pessime errauit, cum ante Gregorium Ambrosius, Augustinus, et alij classici viri asseruere matrimonium esse sacramentum. De quo in nostris Resolutionibus Theologicis in 4. ad obiectionem autem allatam dico, quod matrimonium infidelium eo modo quo est sacramentum, et gratiam confert. Volo dicere, quod sacramentum stricte capitur pro sacramento nouae legis instituto a Christo: et sic capiendo, matrimonium inter infideles non est sacramentum. Capitur etiam pro sacrae rei signo: et sic est inter infideles sacramentum. Sic gratia capitur dupliciter. Vno modo proprie et stricte, pro gratia gratum faciente: et isto modo sacramentum matrimonij infidelium gratiam non confert, quia quandiu sunt tales in infidelitate, non habent gratiam gratum facientem, per quam datur ius ad regnum coelorum. Secundo modo dicitur gratia¹⁸ large, non solum quae hominem reddit gratum, sed quae facit non esse hominem ingratum, id est, displicentem Deo. Et quidem gratia est, quod ego non sim displicens alicui, dato maior sit, per quam etiam sum placens, et gratus. Et hoc modo capiendo,¹⁹ sacramentum matrimonij inter infideles gratiam confert: nam facit quod per istum actum conmixtionis maris et foeminae qui sic coniunguntur, non displiceant Deo, et non offendant Deum: et non sint ingrati in illo actu, qui omnino displicerent, et offenderent Deum, si non esset sacramentum matrimonij. Non est dubium hanc esse gratiam, licet non sit gratum faciens, tamen non est displicens, vel est non ingratum reddens. Si tamen quis neget hanc dici gratiam, non contendo, quia quaestio est de nomine. Sed tamen dicitur sacramentum, vt sacrae rei signum est, vt dicit Adrianus prima quaestione de matrimonio. Et quidem Michael de Medina in suo de Coelibatu, li. 5. c. 66. de matrimonio rato et non consummato loquens inter fideles, affirmat et probat matrimonium ratum non consummatum, non esse verum sacramentum, neque verum matrimonium, quia solubile est, et per ingressum religionis, et per summi pontificis dispensationem.²⁰ Cum ergo inter infideles matrimonium pluribus modis dissolui possit etiam consummatum, vt probatum est: consequenter hic author inter infideles matrimonium esse sacramentum negaret, forte solum de nomine quaestio est, vt diximus.

¹⁸ *In margine:* Abulensis, 1. Regum q. 8. 44.

¹⁹ *In margine:* Hugo, De sacramentis li. 2. p. 2. c. 8; B. Bonaventura, in 4. d. 26. art. 2. q. 3.

²⁰ *In margine:* Adrianus.

Y en esto gravemente erró Aperilio y el singularmente fiero Lutero (así como en muchas otras cosas), quien dice que el matrimonio no es un sacramento. Y anteriormente los Armenios habían caído en este error que siguió en nuestros tiempos Calvino, quien dijo que nadie había reconocido que el matrimonio es un sacramento, sino hasta los tiempos de Gregorio. Y en esto erraron gravemente, dado que (antes de Gregorio) Ambrosio, Agustín y otros varones clásicos aseveraron que el matrimonio es un sacramento. Y acerca de esto, véanse nuestras *Resolutiones Theologicae* (in 4). En contra de la objeción citada, digo que así como el matrimonio de los infieles es un sacramento, también confiere la gracia. Quiero decir que sacramento se toma estrictamente como sacramento de la Nueva Ley, instituido por Cristo. Tomándolo así, el matrimonio de los infieles no es sacramento. Se toma también como signo de una cosa sagrada; y así, entre los infieles, es un sacramento. Asimismo, gracia se toma en dos modos. En un primer modo se toma propia y estrictamente como gracia *que hace grato*. Y en este modo el sacramento del matrimonio de los infieles no confiere la gracia. En efecto, hasta cuando éstos permanecen en la infidelidad, no tienen la gracia *que hace grato* mediante la cual se da el derecho al reino de los cielos. En un segundo modo se dice gracia en sentido amplio,⁸ no solamente como aquella que hace agradable al hombre, sino también como aquella que hace que el hombre no sea ingrato, es decir, desagradable frente a Dios. Y por cierto, la gracia es aquello por lo cual yo no soy desagradable frente a alguien (aunque éste sea superior) y por la cual yo soy también agradable y agradecido. Y, tomando la gracia en este modo,⁹ el sacramento del matrimonio entre los infieles confiere la gracia. En efecto, hace que, por este acto de unión de varón y mujer, aquellos que así se unen no sean desagradables frente a Dios; además, hace que en aquel acto no ofendan a Dios y que no sean ingratos aquellos que desagradarían del todo a Dios y que lo ofenderían si no existiese el sacramento del matrimonio. No hay duda de que ésta es gracia, aunque no es la gracia *que hace grato*, pero es aquella que hace no desagradable, o bien aquella que hace no ingrato. Ahora bien, si alguien dice que esta no se llama gracia, no discuto, en efecto, es una cuestión de palabras. Sin embargo, se dice sacramento, dado que es signo de una cosa sagrada, como dice Adriano en la primera cuestión acerca del matrimonio. *¹⁰ Por cierto, Miguel de Medina en su *De Coelibatu*, lib. 5. c. 66, hablando del matrimonio rato y no consumado entre los fieles, afirma y prueba que el matrimonio rato no consumado no es un verdadero sacramento ni un verdadero matrimonio. En efecto, puede ser disuelto, sea por el ingreso a la vida religiosa, sea por la dispensa del Sumo Pontífice. Por tanto, dado que entre los infieles el matrimonio puede ser disuelto de muchas maneras, incluso el matrimonio ya consumado, como se ha probado, por consiguiente, este autor negaría que entre los infieles el matrimonio es un sacramento; pero, tal vez, es solamente una cuestión de palabras, como dijimos.

⁸ Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), 1 Regum q. 8. 44.

⁹ San Víctor, Hugo, de, De sacramentis, li. 2. p. 2. c. 8; Buenaventura, San, In 4. d. 26. art. 2. q. 3.

¹⁰ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XXXVI

An statim vt conuertuntur infideles, matrimonium sit sacramentum stricte

Sed ex istis oritur quaestio non contemnenda. Si ita est, quod matrimonium inter infideles (dato sit sacramentum) non confert gratiam gratum facientem, quia solum hoc competit sacramento fidelium, peto, vtrum si infideles conuertantur, matrimonium sit proprie sacramentum, capiendo stricte, et conferatur similiter gratia gratum faciens. Respondetur breuiter.

Prima conclusio.¹ Matrimonium infidelium licet tempore infidelitatis non sit stricte sacramentum, neque gratiam gratum facientem conferat, tamen cum baptizantur, et de nouo consentiunt, fit sacramentum stricte capiendo, et confertur gratia gratum faciens, si sint alias dispositi. Probat. Vbicumque est consensus expressus inter legitimas personas fideles: est sacramentum verum stricte, et vnum de 7. sacramentis:² sed inter tales infideles, qui post baptismum de nouo consentiunt, est talis consensus, ergo est verum sacramentum, at vbi est verum sacramentum nouae legis, et non est obstaculum, datur gratia gratum faciens: consequens ergo est, quod illis post baptismum vere confertur. Dixi, si sint dispositi: quia posset esse obstaculum quominus reciperent, sicut et apud alios fideles contingere potest, qui dum ponunt obicem, non sequitur effectus.

Ex ista conclusione³ sequitur, bene, prudenter, et sancte fieri a ministris in nouo orbe, quando nouiter conversos incitant et sollicitant vt veniant ad contrahendum in facie Ecclesiae, et recipere benedictiones, vt consentientes de nouo, fiat sacramentum, et recipiant gratiam gratum facientem. Sancte⁴ etiam sit quod prius confiteatur, quam ad tales benedictiones admittantur, vt non sit obstaculum, quominus iustificentur illi, qui forte in baptismo posuerunt obstaculum gratiae.

Secunda conclusio.⁵ Non solum est verum quod positum est in praefata conclusione, quando de nouo post baptismum consentiunt, sed etiam fit sacramentum, et gratiam recipiunt tales, gratum facientem, si persistant in consensu tempore infidelitatis habito, etiam si nullus alius sit de nouo. Probat. Inter tales est verum sacramentum matrimonij post baptismum, stricte capiendo, et proprie, sacramentum, et indissolubile, postquam baptizati sunt, et ante in infidelitate non erat,

¹ *In margine:* 1. Conclusio; Hugo, vbi supra.

² *In margine:* Ekus, De sacramenti matrimonij bono.

³ *In margine:* 1. Corollarium.

⁴ *In margine:* 2. Corollarium.

⁵ *In margine:* 2. Conclusio.

ARTÍCULO 36

Si tan pronto como los infieles se convierten, el matrimonio es estrictamente un sacramento ¹

A partir de estas conclusiones surge una cuestión que no debe ser menospreciada. Si es así que el matrimonio entre los infieles (aunque sea un sacramento) no confiere aquella gracia que hace grato, ya que esto corresponde sólo al sacramento de los fieles, yo pregunto si tan pronto como los infieles se convierten, el matrimonio es propiamente un sacramento (tomándolo en sentido estricto) y, del mismo modo, si confiere aquella gracia que hace grato. Se responde brevemente.

Primera conclusión.² Aunque el matrimonio de los infieles en el tiempo de la infidelidad no es propiamente un sacramento ni confiere la gracia que hace grato, sin embargo, si tan pronto como son bautizados y consienten de nuevo, tal matrimonio llega a ser sacramento, tomándolo en sentido estricto, y se confiere la gracia que hace grato; si, por otro lado, ellos están dispuestos. Se prueba. Dondequiera que haya consentimiento expresado entre legítimas personas fieles, hay un verdadero sacramento en sentido estricto, y uno de los siete sacramentos.³ Ahora bien, entre tales infieles que, después del bautismo, consienten de nuevo, hay tal consentimiento. Por tanto, es un verdadero sacramento. Ahora bien, donde hay un verdadero sacramento de la ley nueva y no hay obstáculo, se confiere la gracia que hace grato. Luego se sigue que, después del bautismo, verdaderamente se les confiere. He dicho: Si están dispuestos. En efecto, podría haber algún obstáculo para que la recibiesen, así como también entre otros fieles puede ocurrir que, al poner un obstáculo, no sigue el efecto.

A partir de esta conclusión se sigue que en el Nuevo Mundo actúan bien, prudente y santamente los ministros, cuando urgen y solicitan a los recién convertidos para que acudan a contraer matrimonio por la Iglesia y a recibir las bendiciones, de manera que, consintiendo de nuevo, el matrimonio llegue a ser sacramento y ellos reciban la gracia que hace grato. También es una cosa santa que se confiesen antes de ser admitidos a tales bendiciones, de modo que no haya obstáculo para que sean justificados aquellos que, tal vez, en el bautismo habían puesto algún obstáculo a la gracia.

Segunda conclusión. No solamente es verdad aquello que se afirmó en la anterior conclusión (cuando consienten de nuevo después del bautismo), sino que también llega a ser un sacramento, y éstos reciben la gracia que hace grato, si persisten en el consentimiento expresado durante el tiempo de su infidelidad, aunque no ocurra de nuevo algún otro consentimiento. Se prueba. Entre éstos hay un verdadero sacramento del matrimonio después del bautismo (tomándolo en sentido estricto) y, después de que fueron bautizados, es propiamente un sacramento, e indisoluble, pues, antes, en la infidelidad, no lo era.

¹ Véase índice onomástico.

² San Víctor, Hugo, de, De sacramentis, vbi supra.

³ Ekus, De sacramenti matrimonij bono.

ergo aliquando post baptismum incepit esse sacramentum proprie: at cum non sit potior ratio de vno tempore, quam de alio, dicendum quod tunc, primo quando sunt baptizati sine nouo consensu matrimonij, quia quandocumque est sacramentum nouae legis, ille qui recipit, simul recipit, gratiam, si non sit impedimentum, sed in infidelibus cum primo baptizantur, si ante fuerunt legitimi coniuges, incipit sine nouo consensu inter eos esse verum sacramentum matrimonij, stricte capiendo, et proprie: ergo et tunc habebunt gratiam, si non sit impedimentum.

Ex ista conclusione⁶ sequitur, dato bene fiat: quod neophyti veniant ad recipiendum benedictiones: et de nouo contrahant: tamen non est hoc necessarium simpliciter, sed solum consilium. Sic Palude⁷ in 4. d. 26. q. 4. qui in solutione ad 5. sub breuissimis admodum verbis dicit in sententia vtramque conclusionem. Infideles habebunt gratiam per matrimonium, si post baptismum de nouo consentiant: vel in pristino consensu persistent. Tunc etiam imprimatur ornatus ille, et gratia: nisi ponant obicem. Haec ille. Quod credo esse verum, et tenendum, quamquam dicat quidam alias grauis doctor matrimonium infidelium non est sacramentum neque ante: neque post, neque quando conuertuntur, neque confert gratiam, licet quando baptizantur conferatur eis vigor ad praeseruationem peccatorum. Haec enim non apparent vera nam quandoquidem infideles baptizantur, et sunt legitimi coniuges: oportet concedere matrimonium in eis esse ex Ecclesiae sacramentis. Et sic est finis secundae partis, in qua de matrimonio infidelium egimus. Et restat pro complemento totius materiae in tertia parte quam breuiter disserere de diuortio, quomodo debeat fieri: siue quando fit ad tempus, siue perpetuo, vel quando fit separatio matrimonij quantum ad vinculum propter impedimentum quod praecessit, et qualis modus debeat seruari maxime in foro conscientiae.

Finis secundae partis

⁶ *In margine*: Corollarium.

⁷ *In margine*: Paludanus; Idem Ioannes Ekius, De sacramenti matrimonij bono 73.

Por tanto, alguna vez, después del bautismo, el matrimonio empezó a ser propiamente un sacramento. Ahora bien, dado que no hay razón mejor de un tiempo que de otro, se debe decir que fue sacramento en aquel tiempo, cuando primeramente fueron bautizados, sin un nuevo consentimiento de matrimonio. En efecto, siempre que hay un sacramento de la ley nueva, aquel que lo recibe, simultáneamente recibe la gracia, si no hay impedimento. Ahora bien, entre los infieles, tan pronto como son bautizados, si antes fueron cónyuges legítimos, entre ellos sin un nuevo consentimiento empieza a haber un verdadero sacramento del matrimonio (tomándolo en sentido estricto y propio). Por tanto, ellos recibirán también la gracia, si no hay impedimento.

A partir de esta conclusión se sigue lo siguiente: Aunque se haga bien que los neófitos se acerquen para recibir las bendiciones y que contraigan de nuevo, sin embargo, esto no es necesario de por sí, sino que es solamente un consejo. Así el Paludano que en la solución (*ad 5*) con palabras muy breves sostiene ambas conclusiones:⁴ Los infieles tendrán la gracia mediante el matrimonio, si después del bautismo consienten de nuevo, o si persisten en el primer consentimiento. Entonces, se imprime también aquel adorno y aquella gracia, si no ponen algún impedimento. Estas cosas dice aquél. Creo que esto es verdad y que debe ser sostenido, aunque alguien, que por otra parte es un doctor importante, diga que el matrimonio de los infieles no es sacramento, ni antes ni después ni cuando se convierten; ni confiere la gracia, aunque, cuando reciben el bautizo, se les confiere una fuerza para preservarlos de los pecados. Sin embargo, tales cosas no aparecen como verdaderas. En efecto, puesto que los infieles reciben el bautismo y son cónyuges legítimos, es necesario conceder que entre ellos el matrimonio es uno de los sacramentos de la Iglesia.

Y así llegamos al final de la segunda parte, en la cual hemos tratado del matrimonio de los infieles. Y para el complemento de toda la materia, falta que, en la tercera parte, tratemos muy brevemente del divorcio. De qué modo debe llevarse a cabo, sea cuando se hace *ad tempus*, sea cuando se hace perpetuamente. O cuando se hace la separación del matrimonio en cuanto al vínculo a causa de un impedimento que precedió. Y cuál modo se debe observar, sobre todo en el fuero de la conciencia.

Final de la segunda parte.

⁴ Paludano o Palude, In 4. d. 26. q. 4. ad 5; Ekius, Juan, De sacramenti matrimonij bono, 73.

TERCERA PARTE DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

TERTIA PARS SPECVLI CONIVGIORVM,
R. P. F. Illephonsi a Vera Cruce, Theologi, et cathedratici primarij in vniuersitate
Mexicana, in partibus Indiarum maris Oceani, Instituti eremitarum S. Augustini et
eiusdem ordinis prouincialis in eisdem partibus.

Absoluto tractatu de matrimonio in se, et de omnibus impedimentis eius, et de eo quantum ad infideles attinet, restat postremo loco tractare de diuortio: quomodo soluitur aliquando quantum ad torum, vel quantum ad cohabitationem. Et tandem disseremus, quomodo procedendum sit ad diuortium celebrandum.

Loquuturi igitur de diuortio, oportet considerare,¹ quod aliter diuortium capitur secundum leges humanas ciuiles, et aliter secundum Ecclesiasticas: nam secundum leges ciuiles dicit separationem matrimonij quantum ad vinculum, vt patet in Digesto, De diuortijs I. Diuortium. Vnde diuortium dicitur a diuersitate mentium: quia non sunt vnus mentis, vt commanere consentiant. Secundum vero Ecclesiae statuta, diuortium accipitur pro separatione coniugum quantum ad torum, manente integro vinculo matrimonij. Vtroque autem modo capientes diuortium, disseremus quando fit separatio coniugum quantum ad torum, vel cohabitationem. Et similiter de diuortio in quantum fit separatio matrimonij, quando fuit contractum inter personas illegitimas, vel fuit nullum ob aliquod impedimentum: quis modus debeat seruari in diuortio talis matrimonij quod non erat verum, licet appareret verum fuisse. Et de primo loquentes quaeritur.

ARTICVLVS I
De causis diuortij

Quaeritur imprimis: quot modis legitimum matrimonium inter fideles: quantum ad torum, vel cohabitationem dissoluatur: quod est quaerere: ex quibus causis celebretur diuortium, et matrimonium legitimum quoad cohabitationem, vel torum contingat dissolui. Ad quod immediate respondetur sex conclusionibus. Quarum prior.

1. conclusio.² Ad diuortium celebrandum inter fideles qui legitime contraxerunt quoad torum causa fornicatio est. Probat³ auctoritate Christi dicentis: Omnis qui dimiserit vxorem, excepta fornicationis causa, moechatur. Idem etiam (Matthaeus, 19), Iudaeis interrogantibus ex quibus causis liceret vxores dimittere, respondit, solum propter fornicationem licere. Ex istis patet conclusio.⁴

¹ *In margine*: Diuortium aliter secundum leges ciuiles quam ecclesiasticas.

² *In margine*: 1. Conclusio.

³ *In margine*: Ratio; Matthaeus 5.

⁴ *In margine*: Covarrubias, 2. pars epitomes c. 7. 5. nu. 8.

TERCERA PARTE DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

del reverendo Padre Fray Alonso de la Vera Cruz, teólogo y catedrático *de prima* en la Universidad Mexicana, en las regiones de las Indias del mar Océano, del Instituto de los Ermitaños de San Agustín y Provincial de la misma Orden en las mismas regiones.

Terminado el tratado del matrimonio en sí, de todos sus impedimentos y de éste mismo relativamente a los infieles, nos falta tratar del divorcio: cómo a veces se disuelve en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación. Y finalmente trataremos de cómo hay que proceder para celebrar el divorcio.

Por tanto, para hablar del divorcio es necesario notar que el divorcio se considera de un modo según las leyes civiles y de otro modo, según las leyes eclesiásticas. En efecto, según las leyes civiles indica la separación del matrimonio en cuanto al vínculo, como aparece en el Digesto, *De diuortijs, lex Diuortium*.¹ De allí que se denomina divorcio por la diversidad de las mentes. En efecto, los dos no son de una sola mente para decidir de permanecer juntos. En cambio, según los estatutos de la Iglesia, divorcio se toma como la separación de los cónyuges en cuanto al lecho, permaneciendo íntegro el vínculo del matrimonio. Sin embargo, tomando divorcio según los dos derechos, trataremos de cuándo se hace la separación de los cónyuges en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación. De la misma manera, trataremos del divorcio en cuanto que se hace la separación de un matrimonio cuando fue contraído entre personas ilegítimas, o bien fue nulo por algún impedimento. Diremos qué modalidad hay que seguir en el divorcio de un matrimonio que no era verdadero, aunque parecía que fuese verdadero. Y, tratando de lo primero, se cuestiona.

ARTÍCULO 1

Acerca de las causas del divorcio ²

Ante todo se cuestiona en cuántos modos se disuelve un matrimonio entre los infieles en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación. Y esto significa preguntarnos a partir de cuáles causas se celebra el divorcio y a partir de cuáles causas ocurre que un matrimonio legítimo sea disuelto en cuanto a la cohabitación o en cuanto al lecho. Y a esto se responde en seguida mediante seis conclusiones, de las cuales ésta es la primera:

Primera conclusión. Para celebrar el divorcio (en cuanto al lecho) entre fieles que contrajeron legítimamente, la causa es la fornicación. Se prueba mediante la autoridad de Cristo que dice: *Todo aquel que repudia a su esposa, fuera del caso de fornicación, comete adulterio*.³ En Mateo 19 se dice lo mismo: *A los judíos que lo interrogaban por cuáles causas fuese lícito repudiar a las esposas, responde que es lícito solamente a causa de la fornicación*. A partir de estas palabras consta la conclusión.⁴

¹ D.24.2.2.

² Véase índice onomástico.

³ Mattheus 5.

⁴ Covarrubias, 2. pars epitomes, c. 7, 5. no. 8.

Christus redemptor noster instituit matrimonium, et vinculum indissolubile: simul et mutam cohabitationem, declarauit coniugatorum, ergo si in aliquo casu dissoluitur, solum erit in casu expresso a Christo, quia non potest aliquis Christo inferior, legem ab eo latam mutare, vel in ea dispensare, at solum ipse Christus fornicationem declarauit esse causam diuortij: ergo sola ipsa potest diuortium celebrari.⁵ Sic expresse B. P. Augustinus.⁶ Multae erant in lege causae dimittendi vxores: Christus solam fornicationem, exceptit: caeteras molestias iubet pro fide, et castitate coniugij sustinere. Ratio autem quare Christus solam istam causam posuit in lege Euangelica, cum in lege veteri ob duritiam Iudaeorum permetteret libellum repudij dari ex quacumque causa (vt nos supra in 2. parte probauimus)⁷ haec fuit, quia nullus posset indissolubilitatem matrimonij sustinere in lege noua, si propter fornicationem, non liceret separari quantum ad cohabitationem. Quis ergo patienter ferret vxorem suam continue adulterantem, et quod ipse non posset abijcere eam? Profecto vix esset aliquis. Ob quod decuit Dei sapientiam, quandoquidem vinculum matrimonij indissolubile praedixerat modum daret obuiandi tanto malo, si contingeret vxorem fornicariam. Haec conclusio patet in c. Ex parte, De sponsalibus et c. Significasti et c. Ex literis. Et cap. Gaudemus de diuortijs. Et c. finali de adulterio. Et l. consensus C. de repudijs.

Secunda causa⁸ fuit huius permissionis: quia directe fornicatio repugnat bonis matrimonij, scilicet, fidei, quam tenentur seruare coniuges inter se, vt nullus accedat ad alienum torum: at dignum est vt frangenti fidem, et frangatur ei. De iureiurando c. Peruenit. Quare sapientissime factum est, vt mulieri fornicanti, et frangenti fidem cum adultero: ipse vir non teneatur ei seruare fidem reddendo ei debitum: quia ipsa no seruauit fornicando: relicto proprio coniuge, accedens ad alium.

Tertia causa,⁹ quia ad charitatem videtur pertinere, vt castus fornicantem deserat: nam si vir retineret fornicantem mulierem, praeberet ei patrocinium ad fornicandum, vt ait Chrysostomus,¹⁰ et habetur Extra, de iureiurando c. Quemadmodum: sed quilibet tenetur auferre offendiculum proximi: conuenienter ergo factum est a Deo, ad tollendum istud offendiculum: quod innocens possit propter fornicationem separari ab vxore.

Quarta causa¹¹ et potissima, propter bonum prolis: nam muliere fornicante, incerto patre nasceretur proles: et non posset absque detrimento eius esse:

⁵ *In margine:* S. Thomas 1. 2. q. 95. a. 4. et 5.

⁶ *In margine:* D. Augustinus.

⁷ *In margine:* Supra 2. p. ar. 5; Prior causa celebrandi diuortium in lege noua Christi.

⁸ *In margine:* Causa 2.

⁹ *In margine:* Causa 3.

¹⁰ *In margine:* Chrisostomus.

¹¹ *In margine:* Causa 4.

Cristo nuestro redentor instituyó el matrimonio y el vínculo indisoluble, y también declaró la mutua cohabitación de los casados. Por tanto, si en algún caso se disuelve, solamente será en el caso expresado por Cristo. En efecto, alguien inferior a Cristo no puede cambiar la ley dada por él, o dispensar en ella. Ahora bien, el mismo Cristo declaró que solamente la fornicación es causa del divorcio. Por tanto, solamente a causa de ésta misma puede ser celebrado el divorcio. Así San Agustín dice expresamente que en la ley antigua muchas eran las causas para repudiar a las esposas. Cristo estipuló la sola fornicación y manda que se soporten las demás molestias a favor de la fidelidad y de la castidad del matrimonio. Ahora bien, como hemos probado en la segunda parte, la razón por la cual Cristo puso solamente esta causa en la ley evangélica, mientras en la ley antigua, por la dureza de los judíos, se había permitido el libelo del repudio a partir de cualquier causa, fue porque nadie podría soportar la indisolubilidad del matrimonio en la ley nueva, si a causa de la fornicación no fuese lícito separarse en cuanto a la cohabitación. Pues, ¿quién tranquilamente soportaría que su esposa adulterase habitualmente y que éste mismo no pudiese abandonarla? Por cierto, existiría apenas alguno. Y por ello, dado que la sabiduría de Dios había establecido el vínculo indisoluble del matrimonio, ella misma quiso ofrecer el modo de remediar a un mal tan grande si ocurriese una esposa fornicaria. Esta conclusión consta en el capítulo *Ex parte, De sponsalibus*; en el capítulo *Significasti*; en el capítulo *Ex literis*; en el capítulo *Gaudemus, De diuortijs* y en el capítulo final *De adulterio*. Y también en la ley *Consensus, C. De repudijs*.⁵

Hubo una segunda razón de tal permiso. En efecto, la fornicación se opone directamente a los bienes del matrimonio, es decir, a aquella fidelidad que los cónyuges están obligados a conservar entre sí para que nadie acceda al lecho ajeno. Ahora bien, es necesario que a aquél que rompe el pacto de fidelidad, se rompa también para él (*De iureiurando, c. Peruenit*).⁶ Por ello, se estableció muy sabiamente que cuando la mujer fornicar y rompe la fidelidad con un adúltero, el marido mismo no esté obligado a observar la fidelidad dándole el débito. En efecto, ella misma no la observó fornicando, ya que accedió a otro, abandonando al propio cónyuge.

Tercera razón. Parece corresponder a la caridad, que el casto abandone a aquella que fornicar. En efecto, si el marido retuviese a la mujer que fornicar, le daría una justificación para fornicar, como dice San Juan Crisóstomo. Véase en *Extra, De iureiurando, c. Quemadmodum*.⁷ Ahora bien, cualquiera está obligado a quitar el tropiezo al prójimo. Por tanto, para quitar este tropiezo Dios estableció que el inocente pueda separarse de la esposa a causa de la fornicación.

La cuarta razón, y la más importante: para el bien de la prole. En efecto, fornicando la esposa, la prole nacería de padre incierto. Y esto no podría ocurrir sin daño de la prole misma.

⁵ X. 4.1.9.; X. 4.19.4.; X. 4.1.8.; X. 4.19.8.; X. 5.16.7.; C. 5.17.8.

⁶ X. 2.24.2.

⁷ X. 2.24.25.

vnde ex natura rei concessum est diuortium ob fornicationem.

2. conclusio.¹² Mollities. Vitium sodometicum agendo, vel patiendo: vel vxorem cognoscendo extra naturale vas: est causa diuortij quantum ad cohabitationem. Probatum ex dictis Christi, vt patet in praecedenti conclusione. Fornicatio est causa sufficiens ad vxorem dimittendam: at vero mollities, et vitium bestialitatis sub fornicatione includitur: sequitur talia peccata esse causa diuortij. Probatum quod includatur. P. Augustinus 32. q. 4. c. Meretrices, ait. Nam sub moechiae, vel fornicationis nomine, omnis illicitus concubitus, et indebitus membrorum vsus continetur. Talia quidem in praeiudicium vxoris fiunt quia nunquam ex huiusmodi contra naturam concubitu concipiet. Dixi, de vitio sodomético nephando, siue sit patiendo, vel agendo, propter aliquos, qui licet concedant conclusionem veram de vitio nephando respectu agentis: negant respectu patientis, quia patiendo nihil perijt de propriae vxoris debito, quia vir tunc patiens, non emittit semen: neque qui patitur dat alteri debitum propriae vxoris. Verum nos de vtroque loquentes, eandem rationem affirmamus esse de vno, et de alio. Per vtrumque enim de directo fit contra matrimonium: in quo Deus posuit commixtionem maris et foeminae fieri via naturali, per quam sequeretur generatio. Et sicut fornicatio causa est diuortij, quia fides frangitur, quae deberet seruari in debita commixtione: cum in vitio nephando contra naturam, siue sit patiendo, siue agendo, fides non seruetur de debita commixtione maris, et foeminae, erit causa diuortij.¹³ Etiam si vir foeminam velit cognoscere extra vas debitum, et naturale: est causa diuortij sufficiens; sicut si adulterium committeret. Glossa¹⁴ 32. q. 7. c. Omnes accusationes, vbi dicitur. Quod si vir polluat mulierem in vase indebito, vel extra vas, sicut dicitur in Genesi de Onia filio Iudae,¹⁵ qui semen fundebat in terram, cum ad vxorem accedebat: potest diuortium petere: quia per hoc iniuria fit vxori, quae filios habere vult, et illo modo non potest. Item: quia matrimonium est in remedium, vt ait Paulus:¹⁶ et iste finis tollitur, quando mulier non cognoscitur modo debito. Sic tenet Calderinus, Antoninus, Abbas et Ioannes Andres in c. In maritis. Extra, de adulterio. Barbatius 1. vol. consiliorum, consi. 64. Chassaneus in consuetudine,

¹² *In margine*: Conclusio 2; 32. q. 7. capi. Omnes causationes; Sylvestrina, in verbo Diuortium q. 7; Alciatus li. 10. Parergon cap. 11; Couarrubias, 2. pars epitomes cap. 7; Viguerius, in suis institutionibus, c. 19. 7; Ambrosius; 1. Cor. 7.

¹³ *In margine*: S. Thomas, S. Theol. in add. q. 62. art. 1.

¹⁴ *In margine*: Glossator.

¹⁵ *In margine*: Genesis, 38.

¹⁶ *In margine*: 1. Cor. 7.

Por ello, por la naturaleza misma de la cosa, está permitido el divorcio por causa de la fornicación.

Segunda conclusión.⁸ La impudicia. El vicio sodomítico (en modo activo o pasivo, o uniéndose carnalmente con la esposa fuera del vaso natural) es una causa de divorcio en cuanto a la cohabitación. Se prueba a partir de las palabras de Cristo, como consta en la conclusión precedente. La fornicación es causa suficiente para dejar a la esposa. Ahora bien, la impudicia y el vicio de la bestialidad están incluidos en la fornicación. Luego se sigue que tales pecados son causa de divorcio. Se prueba que están incluidos. Dice San Agustín (en 32. q. 4. c. *Meretrices*):⁹ En efecto, en el término sodomía o fornicación está incluido todo concúbito ilícito y todo uso indebido de los miembros. Por cierto, estas cosas se hacen en perjuicio de la esposa, ya que jamás concebirá mediante un tal concúbito *contra naturam*. Dije: del nefando vicio sodomítico (sea activo sea pasivo), a causa de algunos autores quienes, aunque concedan que la conclusión acerca del vicio nefando es verdadera en cuanto a aquél que es activo, niegan que sea verdadera en cuanto a aquél que es pasivo. Pues en nada se perjudica en cuanto a lo debido a su propia esposa, ya que el marido, siendo pasivo, no insemina. Además, el que es pasivo no da a otra lo que es debido a su propia esposa. En cambio, nosotros que hablamos de ambos casos (activo y pasivo) afirmamos que la razón es la misma acerca de un caso y del otro. En efecto, en ambos casos se actúa directamente en contra del matrimonio en el cual Dios estableció que la unión entre marido y mujer se haga por la vía natural, mediante la cual se seguiría la generación. Y la sodomía es causa del divorcio como la fornicación, ya que se rompe la fidelidad que se debería observar en la debida unión. Dado que en el vicio nefando *contra naturam* (pasiva y activamente) no se observa la fidelidad propia de la debida unión de varón y mujer, tal vicio será causa de divorcio.¹⁰ Y si el marido quiere unirse carnalmente con la mujer fuera del vaso debido y natural, es causa suficiente de divorcio, como si cometiese un adulterio. Véase *Glossa* (32. q. 7. c. *Omnes accusationes*),¹¹ donde se dice que si el marido mancha a la esposa en el vaso indebido o fuera del vaso (como se dice en el Génesis en el caso de Onán, hijo de Judá, quien, cuando accedía a su mujer, derramaba el semen en el suelo),¹² puede pedir el divorcio, ya que con esto se hace una ofensa a la esposa, la cual quiere tener hijos y, de esta manera, no puede. Asimismo, dado que el matrimonio es para el alivio, como dice San Pablo,¹³ se quita también esta finalidad cuando la mujer no es conocida carnalmente en el modo debido. Esto sostienen Calderino, San Antonino de Florencia, el abad Panormitano, Juan Andrés (capítulo [*in*] *Maritis, Extra, De adulterio*),¹⁴ Barbatius (1. vol. *consiliorum, cons. 64*); Casaneo (*in consuetudine*),

⁸ Summa Silvestrina, In verbo Diuortium, q. 7; Alciatus, li. 10; Covarrubias, 2. pars epitomes cap. 7; Viguierius, In institutionibus, c. 19. 7; Ambrosio, San.

⁹ C.32 q. 4 c. 11.

¹⁰ Tomás de Aquino, Summa Theologiae; in add. q. 62. art. 1.

¹¹ C.32 q.7 c.11.

¹² Génesis 38.

¹³ 1 Cor 7.

¹⁴ X. 5.16.4.

Burgun. rubri. 7, 3. Alciatus l. 10. Parergon, c. 11. Quicquid dicat Innocentius in ca. de adulterio. Et Aluarus de planctu Ecclesiae lib. 2. ar. 2.¹⁷

3. conclusio.¹⁸ Licet ita verum sit, quod propter haeresim, in qua alter coniugatorum incidit, Ecclesia diuortium concedat non tamen hoc est, quia haeresis sit fornicatio spiritualis, sed facit Ecclesia ad defensionem coniugis fidelis. Ista conclusio patet. Primo quod propter haeresim fiat separatio. Extra, de diuortijs, cap. de illa, et c. Quanto. Sed probo secundam partem, quod non sit, quia haeresis sit fornicatio spiritualis: quia si sic, sequeretur quod etiam quodlibet aliud peccatum esset causa sufficiens ad diuortium, cum per quodlibet peccatum homo fornicetur spiritualiter, et non seruet fidem debitam Deo, sed non quodlibet peccatum est causa diuortij, vt patet eodem titulo c. Quaesiuit, vbi dicitur. Mulier pro furto, vel alio crimine viri sui ab eo separari non debet. Ergo non fit separatio propter haeresim: quia haeresis est fornicatio quaedam.

Secundo.¹⁹ Separatio etiam quantum ad cohabitationem non fit nisi auctoritate Diuina quae matrimonium dixerat indissolubile: quia ad solum ipsum spectat legem interpretari, ad quem et condere: sed Christus solam fornicationem causam dedit separationis: ergo Ecclesia nullo modo potuit addere aliam causam, nisi habuerit esse de intentione Christi. Cum ergo Ecclesia dat causam diuortij haeresim alterius coniugis, et non quia haeresis sit fornicatio spiritualis, vel sit grauissimum peccatum, sequitur quod propter aliam causam quam habuit a Christo, et haec est ad subueniendum fidei iniuriam patienti, et periclitanti, propter haeresim coniugis alterius qui haereticus est: nam si non daret fidei licentiam diuertendi ab haeretico coniuge, per mutuam conuersationem, et carnalem commixtionem, auerteretur coniux fidelis a fide, quia in venereis participando, facilis esset auersio, ob quod Ecclesia volens subuenire opresso, concedit fidei petenti diuortium. Et non est directe diuortium, sed fidelis tutela, quia nulli neganda est defensio animae, et corporis, vt constat aperte: nam si mulier machinaretur in mortem viri, et vir non posset esse securus de malitia animae eius, fieret diuortium ipso petente, vt colligitur. Extra, de diuortijs cap. Si qua mulier. Et in glossa cap. sequentis ibidem. Et probatur quod causa istius diuortij propter haeresim fiat ad tutelam fidelis, nam in cap. Quaesiuit, supram allegato, dicitur. Mulier pro furto, vel alio crimine viri sui (nisi fidei suae religionem corrumpere velit) a viro non separetur. Ponderanda sunt verba textus, sicut solent Iuristae dicere, in quantum dicit, nisi fidei suae religionem corrumpere velit.

¹⁷ *In margine*: Contra Innocentium et Aluarum de planctu.

¹⁸ *In margine*: Conclusio 3; Ob haeresim conceditur diuortium; Castro, de iusta punitione, li. 2. c. 7. c. finali, de conversione coniugatorum. Repertorium inquisitorum in verbo Dote; Couarrubias, vbi supra.

¹⁹ *In margine*: S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 95. art. 4. et 5; S. Theol. 2. 2. q. 10. art. 3: Propter haeresim diuortium ad tutelam.

el Burgense (*rub. 7, 3*) y Alciatus (*lib. 10. Parergon, c. 11*); cualquier cosa digan Inocencio III (*c. De adulterio*) y Álvaro Pelayo (*De planctu Ecclesiae, lib. 2. ar. 2.*).

Tercera conclusión.¹⁵ Aunque sea tan verdadero que la Iglesia concede el divorcio a causa de la herejía en la cual cae uno de los dos cónyuges, sin embargo, esto no es porque la herejía sea una fornicación espiritual, más bien, la Iglesia hace esto en defensa del cónyuge fiel. Esta conclusión consta en primer lugar, porque a causa de la herejía se hace la separación (*Extra, De diuortijs, c. De illa, et c. Quanto*).¹⁶ Sin embargo, pruebo la segunda parte: que no es una causa por el hecho de que la herejía sea una fornicación espiritual. En efecto, si fuese así, se seguiría que cualquier pecado sería causa suficiente para el divorcio, dado que por cualquier pecado el hombre fornicaría espiritualmente y no observaría la fidelidad debida a Dios. Ahora bien, no cualquier pecado es causa de divorcio, como consta en el capítulo *Quaesuit, eodem titulo*,¹⁷ donde se dice: Por el hurto o por otro crimen de su marido, la mujer no debe ser separada de él. Luego no se hace la separación a causa de la herejía como si la herejía fuese una fornicación.

Segundo.¹⁸ La separación, también en cuanto a la cohabitación, no se hace sino por la autoridad divina la cual dijo que el matrimonio es indisoluble. En efecto, interpretar la ley corresponde solamente a quien le corresponde establecerla. Ahora bien, Cristo estableció la sola fornicación como causa de la separación. Por tanto, de ninguna manera la Iglesia pudo añadir otra causa, a menos que consideró que sea según la intención de Cristo. Por tanto, dado que la Iglesia pone la herejía de uno de los cónyuges como causa de divorcio, y no porque la herejía sea una fornicación espiritual o un pecado muy grave, se sigue que será por alguna otra causa que recibió de parte de Cristo; y esta causa es para que se socorra al fiel que sufre una injusticia y que está en peligro por causa de la herejía del otro cónyuge que es hereje. En efecto, si no diese al fiel la licencia de separarse del cónyuge hereje, el cónyuge fiel se apartaría de la fe a causa de la convivencia mutua y de la unión carnal. En efecto, participando en las cosas venéreas, sería fácil el alejamiento. Por lo cual, la Iglesia que quiere socorrer al oprimido, concede el divorcio al fiel que lo pide. Y no es directamente un divorcio, sino una tutela del fiel, ya que a nadie debe ser negada la defensa del alma y del cuerpo, como consta claramente. En efecto, si la mujer tramase la muerte del marido, y el marido no pudiese estar seguro acerca de la mala intención de aquella, se haría el divorcio cuando él lo pide, como consta en *Extra, De diuortijs, c. Si qua mulier*,¹⁹ y en la glosa del capítulo sucesivo. Y se prueba que la causa de tal divorcio a causa de la herejía se hace para la tutela del fiel. En efecto, en el capítulo *Quaesuit* antes citado se dice: Por el hurto o por otro crimen de su esposo (a menos que quiera corromper la religión de su fe) la mujer no sea separada del marido. Hay que ponderar las palabras del texto, como suelen decir los juristas, en cuanto que dice: a menos que quiera corromper la religión de su fe.

¹⁵ Castro, Alfonso, de, *De iusta punitione*, li. 2. c. 7. c. finali, *De conversione coniugatorum*. Repertorium inquisitorum in verbo Dote; Covarrubias, vbi supra.

¹⁶ X. 4.19.6.; X. 4.19.7.

¹⁷ X. 4.19.2.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 95. art. 4. et 5; 2. 2. q. 10. art. 3.

¹⁹ X. 4.19.1.

Sequitur ergo quod ratio diuertendi in crimine haeresis non est, quia fornicatio sit spiritualis, sed quia fidelis periclitatur de fide manendo cum haeretico coniuge: et in tutelam, Ecclesia subuenit ei, concedendo diuortium, quod non faceret, nisi haberet ex dictis Christi expresse, vel interpretatiue. Hocque subsidium, et tutela in fauorem fidei est: qui fauor debet praeualere habitationi matrimoniali. Nam si in fauorem fidei beatus Paulus ex mente Christi (vt in fine secundae partis diximus) declarauit matrimonium solui, etiam quantum ad vinculum, et sic tenet Ecclesia: quanto magis in fauorem fidei, et defensionis fidelis dicendum est esse de Christi intentione, vt matrimonium dissoluatur quantum ad cohabitationem? Et sic videtur dicendum, dissolui per lapsum in haeresim: non quia ipsa fornicatio sit, et ex illis verbis Christi, Matthaeus 5 et 19, liceat diuertere propter eam, sed quod Ecclesia habuit ex alijs verbis, vel factis Christi, in tali casu dissolui inter fideles quantum ad cohabitationem ob fauorem fidei, subueniendo fideli oppresso. Neque est ad hoc necessaria peculiaris diuortij sententia, vt patet ex textu vltimo De haeticis, et in c. de illa. Extra, de diuortijs. Et c. vltimo, de conuersione coniugatorum. Non tamen est concedendum per haeresim dissolui quoad vinculum. In quo Celestinus Papa²⁰ non tenetur, vt in c. Quanto. Extra, de diuortijs. Innocentius et ibi Glossa.

4. conclusio.²¹ Probabiliter dici posset, stando in iure naturae, si ius positium non obstaret: causam diuertendi quantum ad thorum subueniendo oppresso, quando periclitatur de anima, non solum haeresim esse, sed quodcumque aliud peccatum, ad quod inducitur quis ab alio coniuge, et non potest sine animae periculo commanere ei. Volo dicere²² in conclusione, quod quemadmodum propter haeresim vnus, quia sollicitat fidelem et fidelis est in animae periculo: et ad subueniendum ei, et tutelam eius conceditur diuortium, etiam stando in iure naturae, imo et in iure Diuino, posset probabiliter dici, nisi obstaret ius positium, eandem esse rationem de quocumque alio peccato: ita quod si vnus coniugum esset fur et nimium alium sollicitaret ad furtum, sic quod esset in periculo animae suae: videtur ex iure naturae subueniendum, sicut in peccato haeresis, quia ita damnabitur pro vno sicut pro alio: et ita periclitatur per furtum, sicut propter haeresim. Item. Ex iure Diuino etiam videtur sicut subuenit fideli conuerso, quando infidelis non vult cohabitare nisi pertrahendo eum ad mortale. Verum quicquid sit de hoc non oportet ista affirmare: quia expressa determinatio iuris positui est in contrarium in c. Quaesiuit, supra allegato.

²⁰ *In margine:* Celestinus Papa.

²¹ *In margine:* Conclusio 4.

²² *In margine:* Nota.

Luego se sigue que la razón de separarse no está en el pecado de herejía, como si fuese una fornicación espiritual, sino porque el fiel pelagra acerca de su fe si permanece con el cónyuge hereje. Y, para su tutela, la Iglesia lo socorre concediendo el divorcio. Y no haría esto, si no lo tuviese expresa o interpretativamente a partir de las palabras de Cristo. Y este auxilio y tutela es a favor de la fe, y este favor debe prevalecer sobre la cohabitación matrimonial. En efecto, como hemos dicho al final de la segunda parte, si San Pablo según la mente de Cristo declaró que el matrimonio se disuelve en favor de la fe, inclusive en cuanto al vínculo, y así lo sostiene la Iglesia, ¿cuánto más, en favor de la fe y de la defensa del fiel, se debe decir que es según la intención de Cristo que el matrimonio se disuelva en cuanto a la cohabitación? Y así parece que se debe decir que se disuelve a causa de la caída en la herejía, no porque ésta sea una fornicación y a partir de aquellas palabras de Cristo (Mateo 5 y 19) sea lícito separarse a causa de la herejía, sino porque, a partir de otras palabras o de otros hechos de Cristo, la Iglesia consideró que en tal caso el matrimonio entre los fieles sea disuelto en favor de la fe (en cuanto a la cohabitación), socorriendo al fiel oprimido. Y para esto no es necesaria una especial sentencia judicial, como consta a partir del último texto *De haereticis*,²⁰ y del *c. De illa, Extra, De diuortijs*,²¹ y del cap. último *De conuersione coniugatorum*.²² Sin embargo, no hay que conceder que a causa de la herejía sea disuelto el matrimonio en cuanto al vínculo. Y en esto se equivocó el Papa Celestino, como dice Inocencio III en el *c. Quanto, Extra, De diuortijs*,²³ y la Glosa en el mismo lugar.

Cuarta conclusión. Por el derecho natural, cuando no obsta el derecho positivo, de manera probable se puede decir que la causa de la separación (en cuanto al lecho) para socorrer al oprimido cuando pelagra en su alma, no es solamente la herejía, sino cualquier otro pecado al cual alguien está inducido por el otro cónyuge y no puede permanecer con éste sin peligro del alma. En la conclusión quiero decir: así como a causa de la herejía de uno, en cuanto que provoca al fiel y el fiel pelagra en el alma, se concede el divorcio para su auxilio y tutela (estando en el derecho natural, incluso en el divino, a menos que obstase el derecho positivo), así se podría decir de manera probable que la razón es la misma en cuanto a cualquier otro pecado, así que si uno de los cónyuges fuese un ladrón e incitase al otro al hurto de tal manera que estuviese en peligro de su alma, parece que por derecho natural se le debe socorrer como en el pecado de herejía. En efecto, aquel se condenará por tal pecado como por otro; y así pelagra a causa del robo, como a causa del pecado de herejía. Asimismo, parece que sea también por derecho divino: como cuando socorre al fiel convertido, si el infiel quiere cohabitar solamente para inducirlo al pecado mortal. Sin embargo, cualquier cosa se diga acerca de esto, no hay que afirmar tales cosas ya que se oponen a una explícita determinación del derecho positivo (*c. Quaesiuit* antes citado).

²⁰ X. 5.7.16.

²¹ X. 4.19.6.

²² X. 3.32.20.

²³ X. 4.19.7.

Et potius credendum est Ecclesiae determinanti esse de intentione Christi, quod in solo haeresis periculo, subueniatur oppresso per diuortium, quam in alijs peccatis.²³ Ratio diuersitatis potest esse: quia cum fides sit fundamentum, sine qua impossibile est placere Deo,²⁴ subueniendum est tanto periculo. In alijs vero peccatis, quae possunt esse cum recta fide, non sic, a quibus homo facile liberatur manente fide, per conuersionem in Deum, quod tamen non contingeret, vbi quis fidem perderet per haeresim. Et certe videtur ratio diuersitatis sufficiens, quare vni concedatur tutela et subuentio, et non alteri, licet conclusionem absolute concedat etiam stando in iure positio dominus Innocentius²⁵ in eodem c. Quaesiuit, contra Glossam, vt bene notat Panormitanus. Et cum Innocentio tenere videtur dominus de Palude, d. 39. Et Archiepiscopus Florentinus 3. p. ti. l. c. 21, 5. Sylvester in verbo Diuortium, n. 7. Tamen non assererem ego: quia videtur esse contra textum, vbi solum datur ista tutela propter infidelitatem, id est propter haeresim.

Circa istam quartam conclusionem nota, quod de rigore iuris fieri debuisset, quod diuortium concederetur propter quodlibet peccatum, ad quod vnus coniugum nititur alium pertrahere, tamen ex quadam iuris aequitate reductum est solum ad peccatum infidelitatis. Et si vnus in mortem alterius machinatur. Extra de diuortijs, c. Si qua mulier, ne facile fit diuortium. Hoc tamen intelligendum quantum ad diuortium perpetuum solum propter ista peccata, et fornicationem, sed quantum ad temporale, quamdiu vnus persistit alium trahere ad mortale, diuortium dabitur. Et sic intelligit Innocentius c. de illa.²⁶ Sic potest intelligi P. Augustini 28. q. 1. c. Idolatria, vbi pro qualibet illicita concupiscentia, quae animam a Deo separat dicitur quod fiat diuortium, scilicet, si traxerit coniux coniugem ad illud. Tamen per hoc quod maneret alter coniugum in peccato: non est dandum diuortium ad tempus, neque perpetuum. Et in isto sensu sunt intelligendi doctores qui videntur contrarium assignare textui.²⁷ Et ita quidam dicunt, et bene, quod si alter coniugum est in peccato infidelitatis, etiam si non trahat ad illud alterum, datur diuortium. Ex cap. Quanto, de diuortijs. Et ca. Mulier. De conuersione coniugatorum. Si tamen esset in alio peccato, et non traheret ad illud, non conceditur diuortium, sed bene si trahat. Et sic intelligunt textum c. Quaesiuit, supra allegati. Tenendum itaque est, quod temporale diuortium conceditur ad quodcumque peccatum, alter pertrahat alium, sed perpetuum solum si est in infidelitate, vel ad ipsam infidelitatem trahat fidelem.

²³ *In margine:* Quare propter haeresim, et non propter alia peccata fit diuortium.

²⁴ *In margine:* Ad Hebraeos, 11.

²⁵ *In margine:* Panormitanus; Innocentius; Paludanus; Florentinus; Sylvestrina Summa.

²⁶ *In margine:* Innocentius; Dominus Augustinus.

²⁷ *In margine:* Concordantia Doctorum.

Y hay que creer a la Iglesia que determina que es según la intención de Cristo que se socorra al oprimido mediante el divorcio solamente en caso de peligro de herejía, más que en el caso de otros pecados. La razón de la diversidad puede ser la siguiente: siendo la fe el fundamento sin la cual es imposible agradarle a Dios, hay que socorrer en tan grande peligro. En cambio, no es así en el caso de otros pecados que pueden coexistir con una fe recta y de los cuales el hombre fácilmente se libera cuando permanece la fe mediante la conversión a Dios. Y esto no ocurriría si alguien perdiese la fe a causa de la herejía. Por cierto, la razón de la diversidad parece suficiente para que se le conceda tutela y socorro a uno, y no al otro, aunque el Papa Inocencio III concede indistintamente la conclusión, inclusive según el derecho positivo (*c. Quaesiuit, contra glossam*) como bien nota el Abad Panormitano. Y parece que con Inocencio III coincidan el señor Paludano (*d. 39*), San Antonino de Florencia (*3. p. ti. 1. c. 21*) y la *Summa Silvestrina* (en el término *Diuortium*, n. 7). Sin embargo, yo no afirmaré aquello, ya que parece que se oponga al texto, donde solamente se concede tal tutela a causa de la infidelidad, es decir, a causa de la herejía.

Acerca de esta cuarta conclusión, nótese que según el rigor del derecho debería ocurrir que el divorcio se conceda a causa de cualquier pecado sobre el cual uno de los cónyuges se apoya para inducir al otro; sin embargo, por una cierta equidad del derecho, se limita al pecado de infidelidad (aunque uno tramase la muerte del otro) para que el divorcio no se haga fácilmente (*Extra, De diuortijs, c. Si qua mulier*).²⁴ Ahora bien, esto se debe entender solamente en cuanto al divorcio perpetuo a causa de estos pecados y a causa de la fornicación, sin embargo, en cuanto al divorcio temporal, se concederá el divorcio si uno persiste en inducir al otro al pecado mortal. Y así lo entiende Inocencio III (*c. De illa*). Así puede ser entendido el texto de San Agustín (*28. q. 1. c. Idolatria*),²⁵ donde a causa de cualquier concupiscencia ilícita que separa de Dios el alma, se dice que se haga el divorcio, es decir, si un cónyuge indujo al otro cónyuge al pecado. Sin embargo, por el hecho de que uno de los dos cónyuges permanece en pecado, no se debe conceder el divorcio temporal ni el perpetuo. Y en este sentido deben ser entendidos los doctores que parece que digan lo contrario acerca del texto. Y así algunos dicen (y bien) que si uno de los cónyuges se encuentra en el pecado de infidelidad, aunque no induzca al otro a ello, se concede el divorcio (*c. Quanto, De diuortijs*),²⁶ y *c. Mulier, De conuersione coniugatorum* ²⁷). Sin embargo, si se encontrase en otro pecado y no indujese a ello, no se concede el divorcio, pero se concede si induce. Y así entienden el texto del capítulo *Quaesiuit* antes citado. Por tanto, se debe sostener que el divorcio temporal se concede por causa de cualquier pecado hacia el cual uno induzca al otro, sin embargo, el perpetuo se concede solamente si uno se encuentra en la infidelidad, o bien, si induce al fiel a la infidelidad misma.

²⁴ X. 4.19.1.

²⁵ C.28 q.1 c.5.

²⁶ X. 4.19.7.

²⁷ X. 3.32.20.

5. conclusio.²⁸ Licet per adulterium diuortium concedatur: siue fuerit ex parte viri, siue ex parte foeminae, tamen aliqui sunt casus particulares, in quibus existente adulterio, non conceditur diuortium. Quorum primus²⁹ est: quando vterque coniugum fuerit adulteratus: nam tunc, siue vir, siue foemina diuortium petat, non dabitur: quia paria delicta, mutua compensatione tolluntur. Extra, de adulteriis c. vltimum. In tantum est verum, quod si muliere adulterante, et viro accusante, diuortium fuerit celebratum, et post diuortium vir adulteratus fuerit, compellitur vxorem adulteram sibi reconciliare. Extra, de diuortijs, c. Significasti. Et c. ex literis. Et. 32. q. 7. c. Apostolus. Et capi. Placuit. Et 32. quaestio 5. capi. Praecepit. Et 32. quaestio 6.³⁰ capi. Christiana religio, vbi declaratur, quod sint pares. Contra Caietanum qui dubitauit an sint pares, vt dicemus.³¹

Secundus est,³² quando vir dedit mulieri occasionem adulterandi: quod intelligendum est, quando tradidit eam vir cognoscendam inuitam, siue volentem, vt patet extra, de eo qui cog. consang. vxo. c. Discretionem, vel si volens ipsa adulterata est, quando tamen vir prostituerit eam, vel fuerit mediator adulterij. Non tamen intelligitur dedisse causam per hoc, quod non soluit debitum, ad hoc quod adulterium commiserit. c. Significasti, in glossa. Extra de diuortijs.

Tertius est,³³ quando mulier credens probabiliter virum suum mortuum, et alteri nupsit: et post viuere sit inuentus, non potest vir ob hoc opponere adulterium: quia lex non iudicat eam adulteram, 34. q. 2. c. Cum per bellicam. Ob quod tollendum, ecclesia statuit, vt mulier non transeat ad secundas nuptias: vsquedum sit certificata de morte viri, etiamsi ad viginti annos spectandum sit. Extra, de sponsalibus c. In praesentia. Vnde si contraxerit cum secundo: non plene certificata de morte primi, et post incidit scrupulus de morte, dubitans, non debet petere debitum a viro, sed solum reddere postulanti. Extra, de secundis nuptijs, c. Dominus. Et c. inquisitioni. De sententia excommunicationis.

²⁸ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁹ *In margine:* Primus casus est quando vterque est fornicatus. Albertus Magnus, d. 35. art. 14. et 19.

³⁰ Debe decir: quaest. 5.

³¹ *In margine:* Caietanus.

³² *In margine:* Casus 2. quando vir mulieri occasionem adulterandi.

³³ *In margine:* Casus 3. est quando vir probabiliter credit virum mortuum et nupsit alteri.

Quinta conclusión. Aunque se conceda el divorcio a causa del adulterio, sea que haya ocurrido de parte del marido, sea de parte de la mujer, sin embargo, existen algunos casos particulares en los cuales, ocurriendo el adulterio, no se concede el divorcio. El primer caso en que no se concede el divorcio ocurre cuando ambos cónyuges cometieron adulterio.²⁸ En efecto, entonces, sea que el divorcio lo pida el marido, sea que lo pida la mujer, no se concederá, ya que delitos iguales se quitan mediante una mutua compensación (*Extra, De adulteriis, c. ultimo*).²⁹ Y esto es verdad si se celebró el divorcio cuando la mujer cometió el adulterio y el marido la acusó y, después del divorcio, el marido cometió el adulterio, entonces se le presiona a reconciliarse con la mujer adúltera. Véase *Extra, De diuortijs, c. Significasti*, y *c. Ex literis*,³⁰ y *32. q. 7. c. Apostolus, c. Placuit*,³¹ y *32. quaestio 5. c. Praecepti*,³² y *32. quaestio 6. c. Christiana religio*,³³ donde se declara que son iguales entre sí (en contra de Cayetano, quien dudó si acaso son iguales), como diremos.

El segundo caso en que no se concede el divorcio ocurre cuando el marido dio a la mujer la ocasión de adular. Y esto se debe entender, cuando el marido la entregó para que se uniera carnalmente (sin quererlo o voluntariamente), como consta en *Extra, de eo qui cognouit consanguineam vxoris, c. Discretionem*.³⁴ O bien, si ella misma voluntariamente adulteró, pero, el marido la prostituyó, o fue el mediador del adulterio. Sin embargo, no se entiende que haya sido la causa por el hecho de que no cumplió con el débito para que cometiese el adulterio (*c. Significasti, in glossa, Extra, De diuortijs*).³⁵

El tercer caso en que no se concede el divorcio ocurre cuando la mujer cree que probablemente su marido se murió y se casa con otro. Después se descubrió que vive. Por esto el marido no puede oponer un adulterio, ya que la ley no la considera como adúltera (*34. q. 2. c. Cum per bellicam*).³⁶ Y para eliminar esto, la Iglesia estableció que la mujer no pase a segundas nupcias hasta cuando sea notificada de la muerte del marido, aunque se deba esperar hasta veinte años (*Extra, De sponsalibus, c. In praesentia*).³⁷ Así que, si contrajo con el segundo sin ser plenamente notificada de la muerte del primero y después nace la duda acerca de la muerte, entonces mientras que duda no debe pedir el débito al marido, sino puede solamente darlo cuando él lo pide (*Extra, De secundis nuptijs, c. Dominus, et c. Inquisitioni, De sententia excommunicationis*).³⁸

²⁸ Alberto Magno, San, d. 35. art. 14. et 19.

²⁹ X. 5.16.7.

³⁰ X. 4.19.4.; X. 4.19.5.

³¹ C.32 q.7 c.3; C.32 q.7 c.5.

³² C.32 q.5 c.19.

³³ C.32 q.5 c.23.

³⁴ X. 4.13.6.

³⁵ X. 4.19.4.

³⁶ C.34 q.2 c.1.

³⁷ X. 4.1.19.

³⁸ X. 4.21.2.

³⁹ X. 5.39.44.

Et statim cum primum vir primus redierit, tenetur ad illum redire, relicto secundo. Et mox dum plene fuerit certificata de vita sua, debet recedere a secundo. Ibidem. Et si non redierit, iudicabitur adultera ex tempore illo, quo sciuit virum secundum viuere. 34. q. 2. c. Cum per bellicam. Idem de viro dicendum, si credit vxorem mortuam, etc. vt patet 34. q. 2. c. Cum in captiuitate: nam quantum ad hoc ad paria obligantur vir et foemina. Extra, de diuortijs, Gaudemus. Licet in casu quo bona fide contraxit cum secundo, si post dubitat primum viuere, possit etiam petere, vt dicemus infra, ar. 13. in fine, et ar. 18.

Quartus est,³⁴ si mulier ignoranter cognita est ab aliquo, qui non erat vir suus: sed ipsa putabat quod sic: idem si vir cognoscat vxorem, quam suam putat, vt Iacob cognoscens Lyam, non posset accusari de adulterio a Rachele: quia ignoranter fecit.³⁵ Sicque per ignorantiam inuincibilem excusatur ab adulterio, vsquedum cognoscat veritatem. 34 q. 2. c. Si virgo. Et est author B. P. Augustinus in lib. De fide, et operibus. In tantum verum est, quod vir cognoscens errore vxoris sororem, sicut Iacob cognouit, non priuatur iure petendi debitum. 34. q. 2. c. In lectum.

Quintus,³⁶ quando mulier fuit violenter cognita, non potest contra eam agi de adulterio. In c. Cum per bellicam.

Sextus.³⁷ Si vir reconciliauit sibi vxorem adulteram, cognoscendo eam carnaliter, postquam sciuit eam adulterasse: non potest post agere contra eam de adulterio commisso: quia per dissimulationem, et actus placidae conuersationis, tollitur iniuriarum actio. Vnde si vir petat diuortium, et vxor probet eam virum cognouisse carnaliter post adulterium: non dabitur sententia diuortij.

7.³⁸ Quando adulterium fuit ante conuersionem ad fidem post repudium. Extra de diuortijs. c. Gaudemus, quia conuersus non potest obijcere ei adulterium. Ratio est quia Gentiles, et Iudaei per repudium credebant matrimonium solui: et secundum matrimonium verum existimabant, et non adulterium: ob quod conuerso, non licet agere contra illum: qui ad secundas nuptias transit post repudium.

³⁴ *In margine:* Casus 4. est quando ignorantia est.

³⁵ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 6. art. vltimus; Genesis, 29; Dominus Augustinus

³⁶ *In margine:* Casus 5. si sit violenter cognita.

³⁷ *In margine:* Casus 6. est si cognouit adulteram.

³⁸ *In margine:* Casus 7. quando adulterium praecedat fidem.

ARTÍCULO 1

Y tan pronto como el primer marido retornó, tiene la obligación de regresar con él, abandonando el segundo. Y después de haber sido plenamente notificada de que aquél vive, debe separarse del segundo (*ibidem*). Y si no regresa, será considerada como adúltera desde el momento en que supo que el segundo vivía (34. q. 2. c. *Cum per bellicam*).⁴⁰ Lo mismo se debe decir acerca del marido, si cree que la mujer sea difunta, etc. como consta en 34. q. 2. c. *Cum in captiuitate*.⁴¹ En efecto, en cuanto a esto, el marido y la mujer están obligados de la misma manera (*Extra, De diuortijs, Gaudemus*).⁴² Aunque contrajo de buena fe con el segundo, si después duda de que el primero viva, puede también pedir el débito, como diremos más adelante (al final del artículo 13, y artículo 18).

El cuarto caso en que no se concede el divorcio ocurre cuando la mujer, sin saberlo, se unió carnalmente con uno que no era su marido, sin embargo, ella pensaba que sí. Lo mismo, si el marido se une carnalmente con la esposa que considera como suya (como Jacob que se unió carnalmente con Lía, no podría ser acusado de adulterio de parte de Raquel, ya que actuó sin saberlo). Y así, a causa de la ignorancia invencible está disculpada del adulterio, hasta que conozca la verdad (34. q. 2. c. *Si virgo*).⁴³ Esto dice San Agustín en el libro *De fide et operibus*. Esto es verdad en cuanto que el marido que por error se unió carnalmente con la hermana de la esposa, no es privado del derecho de pedir el débito (como Jacob se unió): 34. q. 2. c. *In lectum*.⁴⁴

El quinto caso en que no se concede el divorcio es cuando la mujer se unió carnalmente mediante violencia. No se puede actuar en contra de ella por adulterio (*in c. Cum per bellicam*).⁴⁵

Sexto caso en que no se concede el divorcio. Si el marido se reconcilió con la esposa adúltera uniéndose carnalmente con ella después de que supo que ella había adulterado, después no puede actuar en contra de ella por adulterio consumado. En efecto, por medio de disimulaciones y de actos de pacífica convivencia, se quita la *iniuriarum actio*.⁴⁶ De allí que, si el marido pide el divorcio y la mujer prueba que ella se unió carnalmente con el marido después del adulterio, no se concederá la sentencia de divorcio.

Séptimo caso en que no se concede el divorcio. Cuando el adulterio ocurrió antes de la conversión a la fe, después del repudio (*Extra, De diuortijs, c. Gaudemus*).⁴⁷ En efecto, el converso no puede objetarle un adulterio. La razón es porque los gentiles y los judíos creían que mediante el repudio se disolvía el matrimonio y consideraban que el segundo era un matrimonio verdadero y no un adulterio. Por ello, al converso no le es lícito actuar en contra de aquel que pasa a segundas nupcias después del repudio.

⁴⁰ C.34 q.2 c.1.

⁴¹ C.34 q.2 c. .

⁴² X. 4.19.8.

⁴³ C.34 q.2 c.5.

⁴⁴ C.34 q.2 c.6.

⁴⁵ C.34 q.2 c.1.

⁴⁶ Acción a favor de la víctima del delito de injusticias contra el autor de dicho delito, para reclamar cuando el juez impone una pena (pecuniaria o no) en atención a las circunstancias de la ofensa y de las personas implicadas.

⁴⁷ X. 4.19.8.

Quare, seclusis istis casibus, in omnibus per adulterium datur diuortium, dummodo interuenerit vere adulterium: nam per solum mente conceptum, etiam si probari posset, nullo modo Ecclesia sententiam daret diuortij: quia per fornicationem solam mentalem non nocet in aliquo matrimonio vero, quocirca nullo modo ob hoc est diuortium celebrandum, sicut tenet Glossa 32. q. 7. c. Omnes causationes.³⁹

6. conclusio.⁴⁰ Causa diuortij saeuitia viri, sicut et furor, sufficiens est. Patet ex c. Litera. De restitutione Spoliatorum. Quod probat Praeposituus In c. 1. De diuortijs. Palacios Rubios in c. Per vestras. 3. Nota. Alexander, 5 volumina consiliorum, consilio. 78. Et si alterum veneno occidere tentat, sufficiens causa diuortij est, vt Gerardus in suis singularibus. Singulare 65. Et furor quando est vehemens, iuxta communem opinionem, quam refert Alexander, in l. Si cum dote, Si maritus. Digestum, Solutio matrimonio. Quamuis non probet.

³⁹ *In margine*: Glossa.

⁴⁰ *In margine*: 6. Conclusio; Couarrubias in epi. 2. p. c. 7, 5; Palacios; Alexander; Geraldus [en el texto dice: Gerardus].

ARTÍCULO 1

Consecuentemente, excepto en estos casos, en todos se concede el divorcio a causa del adulterio, con tal que haya ocurrido verdaderamente el adulterio. En efecto, a causa del adulterio solamente concebido en la mente, aunque pudiese ser probado, de ninguna manera la Iglesia daría la sentencia de divorcio. En efecto, mediante la sola fornicación mental no se daña en nada a un matrimonio verdadero. Por tanto, de ninguna manera debe ser celebrado el divorcio por esta causa, como sostiene la Glosa en 32. q. 7. c. *Omnes causationes*.⁴⁸

Sexta conclusión. La violencia del marido, así como el furor, son causa suficiente de divorcio. Consta por el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*.⁴⁹ Y esto lo prueba el Prepositivo (*De diuortijs, 1*), Palacios Rubio (*c. Per vestras, n. 3*) y Alejandro de Imola (*5. Vol. consiliorum, c. 78*). Y, si uno intenta matar al otro con veneno, esto es causa suficiente de divorcio, como dice Gerardo (*Singularibus, sing. 65*). Y también el furor, si es vehemente, según la opinión común referida por el mismo Alejandro de Imola (*lex Si cum dotem, Si maritus; Digestum, Solutio matrimonio*,⁵⁰ aunque no lo pruebe.

⁴⁸ C.32 q.7 c.7.

⁴⁹ X. 2.13.13.

⁵⁰ D.24.2.22.; D.24.2.36.

ARTICVLVS II

Vtrum vir teneatur vxorem fornicariam eijcere per diuortium, sic quod etiam si nolit, ad id teneatur.

Hoc quaeritur, quia potest esse, quod sit tamquam priuilegium in fauorem innocentis concessum, posse eijcere adulteram, et tamen quod bene faciat retinendo. Et potest esse dupliciter, vel mulier adulterat, et poenitet, vel non, sed remanet adhuc in peccato. Ad dubium respondemus quatuor conclusionibus, et prior sit.

Prima conclusio.¹ Si mulier quae fornicata est, seu adulterium commisit, emendatur, vir non tenetur eam a se abijcere per diuortium, sed bene facit retinendo. Probat.² Dimittere vxorem fornicariam est permissionis: et non praecepti, vt patet ex verbis Christi permittentis dimittere ob fornicationem,³ et vt Glossa⁴ 1 Corinthios, 6. declarat, sed ad illa quae permissionis sunt, nullus tenetur, vt est manifestum: sequitur ergo quod non tenetur fornicariam a se abijcere, alioqui non esset permissio, sed praeceptum, quod non est dicendum. Vnde B. P. Augustinus,⁵ In sermone Domini in monte, et habetur 28. q. 1. ca. Idolatria dicit: Dominus permisit causa fornicationis vxorem dimitti: sed quia permisit, non iussit.

Secundo.⁶ Quilibet potest remittere iniuriam sibi illatam: imo aliquando est praeceptum remittendi, sed per adulterium vxoris,⁷ viro iniuria facta est: ergo poterit remittere, quod si potest remittere, sequitur quod non tenetur a se abijcere. Dixi, si sit emendata: pro quo sit secunda conclusio.

2. conclusio.⁸ Vxorem fornicariam, quae manet in peccato, nec corrigi vult, tenetur vir, sub praecepto abijcere per diuortium, si sunt testes sufficientes, dummodo tamen non credat eam deteriolem futuram. Probat.⁹ Viro incumbit sub praecepto curam habere de vxore, quia rector est, et caput mulieris:¹⁰ ergo tenetur facere quod necessarium est ad correctionem vxoris, sed abijcere eam videtur necessarium, quandoquidem retinendo non vult emendari, ergo tenetur abijcere.

Item.¹¹ Quia tale diuortium ab Ecclesia creditur declaratum ex verbis Christi ad emendam adulterantis, vt ob confusionem resipiscat: ergo videtur quod debeat abijcere a se.

¹ *In margine:* 1. Conclusio.

² *In margine:* 1. Ratio.

³ *In margine:* Matthaueus, 19.

⁴ *In margine:* Glossator.

⁵ *In margine:* Augustinus.

⁶ *In margine:* Ratio 2.

⁷ *In margine:* Matthaueus, 5.

⁸ *In margine:* 2. Conclusio.

⁹ *In margine:* Ratio 1.

¹⁰ *In margine:* 1. Cor. 5.

¹¹ *In margine:* Ratio 2.

ARTÍCULO 2

Si el marido tiene la obligación de despedir mediante el divorcio a la esposa fornicaria, de tal modo que está obligado a ello, aunque ella no quiera ¹

Esto se cuestiona. En efecto, puede ser que la posibilidad de despedir a la adúltera sea como un privilegio concedido a favor del inocente y que, sin embargo, actúe bien reteniéndola. Y esto puede ocurrir de dos maneras. O la mujer comete adulterio y se arrepiente o no se arrepiente, y permanece aún en pecado. A la duda respondemos con cuatro conclusiones; y ésta sea la primera:

Primera conclusión. Si la mujer que fornicó o cometió adulterio, se enmienda, el marido no está obligado a despedirla mediante el divorcio, pero hace bien si la retiene. Se prueba. Despedir a la esposa fornicaria es una cuestión de permiso y no de precepto, como consta a partir de las palabras de Cristo que permite despedirla a causa de la fornicación,² y como declara la glosa al capítulo sexto de la primera carta a los corintios. Ahora bien, nadie está obligado a aquellas cosas que son cuestiones de permiso, como consta. Luego se sigue que no está obligado a despedir a la fornicaria. De lo contrario, no sería un permiso, sino un precepto. Y esto no hay que decirlo. A partir de allí San Agustín (*in sermone Domini in monte*) dice: el Señor permitió la despedida de la esposa a causa de la fornicación. Ahora bien, dado que permitió, no mandó. Esto se encuentra en *28. q. 1. c. Idolatria*.³

Segundo. Quienquiera puede perdonar una ofensa que le fue causada. Inclusive, a veces se manda el perdón. Ahora bien, mediante el adulterio de la esposa se hizo una ofensa al marido.⁴ Luego podrá perdonar. Y, si puede perdonar, se sigue que no tiene la obligación de despedirla. Dije: si se enmendó. Y para ello, sea la segunda conclusión.

Segunda conclusión. El marido está obligado por precepto a despedir mediante el divorcio a la esposa fornicaria que permanece en pecado y que no quiere corregirse, cuando hay suficientes testigos, con tal que no piense que ella llegará a ser peor. Se prueba. Al marido incumbe por precepto cuidar a la esposa, ya que es tutor y jefe de la mujer.⁵ Luego está obligado a hacer aquello que es necesario para la corrección de la esposa. Ahora bien, parece que sea necesario despedirla, puesto que, conservándola, no quiere enmendarse. Por tanto, tiene la obligación de despedirla.

Porque, asimismo, se cree que tal divorcio fue declarado de parte de la Iglesia a partir de las palabras de Cristo para la enmienda de aquella que cometió adulterio, para que, confundíendose, se arrepienta. Por tanto, parece que tenga la obligación de despedirla.

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaëus 19.

³ C.28 q.1 c.5.

⁴ Matthaëus 5.

⁵ 1 Cor 5.

Dixi, si duret in peccato, quia si emendata est, nullo modo tenetur abijcere, sed est permissio, vt dictum est in prima conclusione. Dixi etiam, si adsunt testes: quia dato nolit emendari, si non sint testes, per quos debeat conuinci, et Ecclesia possit sententiam proferre diuortij, non tenetur abijcere: quia in casu, quo ipsa non vult emendari, tenetur abijcere per sententiam Ecclesiae, vt post dicemus, et non propria autoritate, sed vbi non sunt testes sufficientes ad sententiam proferendam, Ecclesia non celebrabit diuortium, ergo in tali casu non tenetur vir abijcere eam denunciando crimen eius: imo forte peccaret denunciando, licet si deficeret in probatione, non esset obligatus ad poenam talionis, vt postea erit manifestum.

Dixi praeterea verum esse, dummodo non credat deteriolem futuram post diuortium: nam si id credat, licet posset abijcere, non tenetur, quia ratio quare tenetur abijcere nolentem emendari, est, quia tenetur omnibus modis correctionem eius curare. Et debet isto medio vti, abijciendo eam, vt saltim confusa propter diuortium, respiscat: ergo vbi crederet tale medium non esse conueniens illi fini, non teneretur apponere, quare nec abijcere:¹² nam maius expressum est praeceptum de correctione fraterna, quam de abijciendo adulteram, quae non vult emendari:¹³ tamen hoc non obstante, non tenemur corrigere, quando non est spes, quod correctione fiet frater melior, sed deteriorabitur: sequitur ergo a simili in praesentiarum, quod si cognosceret probabiliter eam deteriolem futuram post diuortium, non teneretur a se abijcere.

3. conclusio.¹⁴ Vir dubitans de vxore fornicaria, an melior, vel deterior erit post diuortium, si mulier non sit infamata de adulterio, nullo modo tenetur per diuortium abijcere: imo dato sit infamata, si tamen adhuc non creditur veram esse famam, non tenetur abijcere eam, etiam si probabiliter credat meliorem futuram si dimittat. Probatur ex Aristotele.¹⁵ Amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad se: quia prius homo seipsum debet diligere, et deinde proximum sicut seipsum.¹⁶ Ex eiectione vxoris fornicariae sequitur infamia viri, quae maximum malum est inter mala corporis:

¹² *In margine*: S. Thomas, S. Theol. 2. 2. q. 33.

¹³ *In margine*: Abulensis, super Matthaicum 18. q. 96.

¹⁴ *In margine*: 3. Conclusio.

¹⁵ *In margine*: Aristoteles, 9. Ethicorum, c. 8.

¹⁶ *In margine*: Maior, super lib. 1. de ciuitate, c. 9. veri. 7; Abulensis, vbi supra; Soto, de relectione de regendo secreto, men. 2. q. 2. conclusio 6; Contra Gabrielem lectio 74; Adrianus, in 4. de correctione fraterna; Caietanus, 2. 2. q. 33. art. 2. ad 3.

Dije: si perdura en el pecado. En efecto, si ella se enmendó, de ninguna manera tiene la obligación de despedirla. Ahora bien, se trata de un permiso, como se dijo en la primera conclusión. Dije también: si hay testigos. En efecto, puesto que ella no quiere enmendarse, si no hay testigos mediante los cuales pueda ser refutada y la Iglesia pueda proferir la sentencia de divorcio, no tiene la obligación de despedirla, ya que, en el caso en que ella misma no quiere enmendarse, tiene la obligación de despedirla mediante la sentencia de la Iglesia, como diremos en seguida, y no por propia autoridad. Ahora bien, cuando no hay suficientes testigos para proferir la sentencia, la Iglesia no celebrará el divorcio. Por tanto, en tal caso el marido no tiene la obligación de despedirla, denunciando el crimen de ella. Inclusive, tal vez pecaría denunciando, aunque no estaría obligado a la pena del tali3n, si fallase en la prueba, como en seguida se verá.

Adem3s dije que es verdad, con tal de que no piense que ella llegar3 a ser peor despu3 del divorcio. En efecto, si cree esto, aunque pueda despedirla, no est3 obligado, ya que la raz3n por la cual est3 obligado a despedir a aqu3lla que no quiere enmendarse es porque est3 obligado a cuidar su correcci3n en todos los modos. Y debe usar este medio (despidi3ndola) para que, una vez confundida a causa del divorcio, se arrepienta. Por tanto, cuando creyese que tal medio no es conveniente para aquella finalidad, no estar3 obligado a ponerlo y, consecuentemente, tampoco a despedirla,⁶ ya que es m3s expl3cito el precepto de la correcci3n fraterna que el precepto de despedir a la adúltera que no quiere enmendarse.⁷ Ahora bien, no obstante esto, no estamos obligados a corregir cuando no hay esperanza de que, mediante la correcci3n, el hermano llegue a mejorar, sino que se empeorar3. Por tanto, en el presente caso se sigue an3logamente que, si supiese de manera probable que ella llegar3 a empeorarse despu3 del divorcio, no tendr3 la obligaci3n de despedirla.

Tercera conclusi3n. El marido que duda si la esposa fornicaria despu3 del divorcio ser3 mejor o peor, si la mujer no est3 desacreditada por adulterio, de ninguna manera tiene la obligaci3n de despedirla mediante el divorcio. Inclusive, aunque est3 desacreditada por adulterio, pero, si a3n no se cree que la fama sea verdadera, no est3 obligado a despedirla, aunque crea de manera probable que mejore, si la despide. Se prueba a partir de Arist3teles:⁸ el sentimiento de amistad hacia el otro deriva del sentimiento de amor hacia uno mismo. En efecto, el hombre debe primeramente amarse a s3 mismo y, despu3, al pr3ximo como a s3 mismo. Ahora bien, a partir de la despedida de la esposa fornicaria se sigue la deshonra del marido, y tal deshonra es un mal mayor que los males del cuerpo.⁹

⁶ Tom3s de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 33.

⁷ Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), *super Matthaeum* 18. q. 96.

⁸ Arist3teles, 9. *Ethica*, c. 8.

⁹ Maior, *Super lib. 1. De ciuitate*, c. 9. veri. 7; Madrigal de Rivera, Alonso de (El Abulense), *vbi supra*; Soto, Domingo, de, *De relectione, De regendo secreto*, men. 2. q. 2. conclusio 6; *Contra Gabrielem lectio* 74; Adriano VI, *In 4, De correctione fraterna*; Cayetano, 2. 2. q. 33. art. 2. ad 3.

quia erat occulta fornicatio, et per diuortium debet innotescere, sed cum tanto periculo suo et malo non tenetur ad correctionem fratris delinquentis ergo nec tenetur ad abijciendum fornicariam, etiam si credat meliorem futuram, quia amicabilia ad alterum debent procedere ex amicabilibus ad se, cum prius debeat sibi bonum velle, et post proximo: sed qui cum tanto damno suo alterius correctionem vellet, non diligeret seipsum: ergo non tenetur in tali casu abijcere, quia quando est probabilis timor de aliqua laesione corporali, in quam incurreret quis, si fratrem corrigat delinquentem: et certo sciat emendandum, et non alias, non tenetur quis fratrem corripere, licet bene fieret: quia Deus non astrinxit ad illud praeceptum cum tali damno, quicquid dicat Gabriel, et Adrianus, et Caietanus. A fortiori ergo sequitur, quod vbi maius damnum incurritur, vt est infamia ex abiectioe fornicariae, etiam si emendandam credat, et non alias, non tenetur vir eam abijcere: imo dato esset infamia, sed adhuc non creditur vera infamia, non tenetur, quia abijciendo debet in iudicio probari: at damnum notabile est, quod illa infamia, quae erat adhuc sub dubio, fiat certa per iudicis sententiam: sequitur ergo quod vbi ista euenirent, non tenetur vir fornicariam a se abijcere, sed licite, etiam ipsa nolente, potest subsistere, prudenter instigando, et monendo ad eius correctionem. Sed in casibus praedictis non est dubium, quin licite faceret abijciendo eam per sententiam Ecclesiae, vt post dicemus: verum non tenetur abijcere. De quo sit regula.¹⁷ Quandocumque vir tenet vxorem fornicariam, nolens abijcere, si id faciat, vel sub spe correctionis, vel vt ipse non infametur, aut ipsa, non peccat retinendo: sed peccaret vir, quando non speratur emenda, et est res manifesta, et non dimittendo, existimatur virum fouere adulterium, et patrocinium, aut auxilium dare, tunc enim teneretur abijcere eam:¹⁸ nam suae conscientiae tenetur prouidere, et tollere scandalum aliorum. Et quia scandalizaret, quando fornicatione existente publica, de qua non emendatur mulier, non expellitur, tenetur expellere.

4. conclusio.¹⁹ Licet vir vxorem fornicariam non teneatur statim abijcere, potest tamen per vnam solam fornicationem, etiam si emendetur, tamen non sic per crimen infidelitatis potest abijci, nisi perseueret in illo.

¹⁷ *In margine:* Regula.

¹⁸ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 2. 2. q. 33.

¹⁹ *In margine:* Postrema conclusio; Albertus Magnus, d. 35. art. 6.

En efecto, la fornicación era oculta y, mediante el divorcio, se da a conocer. Ahora bien, dado que no está obligado a la corrección del hermano que falla, cuando se corre un peligro y un mal tan grande para sí mismo, entonces tampoco está obligado a despedir a la fornicaria, aunque crea que llegará a ser mejor. En efecto, el sentimiento de amistad hacia el otro debe derivar del sentimiento de amor hacia uno mismo, dado que en primer lugar uno debe quererse a sí mismo y, después, al prójimo. Ahora bien, aquel que quisiese la corrección del otro con un daño tan grande para sí mismo, no se amaría a sí mismo. Por tanto, en tal caso no está obligado a despedirla. En efecto, cuando hay un temor probable de alguna lesión corporal en la cual incurrirá alguien, si corrige al hermano que falla, y sabe con certeza que debe ser corregido (y no de otra manera), nadie está obligado a corregir al hermano, aunque actuaría bien, ya que Dios no obligó a aquel precepto con un daño tan grande, por más que digan Gabriel Biel, Adriano VI y Cayetano. Por tanto, *a fortiori* se sigue que cuando se incurre en un daño tan grande, como es la deshonra a causa de la despedida de la fornicaria, aunque piense que ella debe ser corregida (y no de otra manera) el marido no está obligado a despedirla. Inclusive, aunque ya hubiese una deshonra, pero todavía no se considera como una verdadera deshonra, no está obligado. En efecto, si la despide, se debe probar mediante la sentencia del juez. Ahora bien, es un daño notable que aquella deshonra, que todavía era dudosa, se haga manifiesta mediante la sentencia del juez. Luego se sigue que cuando ocurriesen estas cosas, el marido no está obligado a despedir a la fornicaria. Sin embargo, aunque ella no quiera, puede lícitamente soportar, exhortándola y amonestándola prudentemente para su corrección. Sin embargo, no hay duda de que en los casos expuestos actuaría lícitamente despidiéndola mediante la sentencia de la Iglesia, como diremos en seguida. Sin embargo, no está obligado a despedirla. Y acerca de esto hay una regla: siempre que un marido tenga una esposa fornicaria y no quiere despedirla, si hace esto con la esperanza de una corrección, o para que el mismo (o ella misma) no se desacredite, no peca conservándola. Sin embargo, pecaría el marido cuando no se espera una enmienda y la cosa es manifiesta y, no despidiéndola, se piensa que el marido favorece el adulterio y ofrece su patrocinio o ayuda. Entonces estaría obligado a despedirla.¹⁰ En efecto, tiene la obligación de cuidar su propia conciencia y de evitar el escándalo de los otros. Y, dado que escandalizaría si no despide a aquella mujer cuando hay una fornicación pública de la cual no se enmienda, tiene la obligación de despedirla.

Cuarta conclusión. Aunque el marido no esté obligado a despedir de inmediato a la esposa fornicaria, sin embargo, puede despedirla a causa de una sola fornicación, aunque se enmienda. Sin embargo, no puede ser despedida a causa del crimen de herejía, a menos que persevere en ello

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 33.

Volo dicere, dato ita sit (vt determinauimus) diuortium fieri per infidelitatem, vt est crimen haeresis, et similiter per fornicationem carnalem, tamen est discrimen: quia in fornicatione carnali potest statim abijci per Ecclesiae sententiam,²⁰ sicut determinatum est in capitulis allegatis, et abijciendo, vtitur iure concesso, etiam si ipsa quae fornicata est, emendetur: verum per hoc quod vnus coniugum incidit in haeresim, non potest alius statim abijcere: quia in illo textu supra allegato, de diuortijs, c. Quaesiuit, dicitur, quod si sollicitauerit ad infidelitatem. Et tandem est determinatio B. P. Augustini,²¹ lib. De adulterinis coniugijs, 28. quaestio 1. cap. Non solum moechatio est illius, quae carnem suam coinquinat, sed etiam qui simulachrum facit, moechatur. Quod si in his factis perseuerat, et poenitentiam non agit, recede ab illa, et noli viuere cum illa. Sin autem, et tu particeps peccati illius erit. Sic dicit Glossa, 28. q. 1. c. Idolatria. Sed nota, quod propter fornicationem corporalem semel commissam potest eam dimittere, 32. quaestio 1. cap. Dixit dominus. Propter spiritualem vero non, nisi perseueret.

²⁰ *In margine*: Castro, de iusta punitione haeticorum, lib. 2. cap. 7; Couarrubias, 2. pars epitomes, c. 7. 5. num. 5.

²¹ *In margine*: Augustinus.

ARTÍCULO 2

Quiero decir: aunque sea así, como hemos afirmado, que el divorcio se hace a causa de la infidelidad (es decir, del crimen de herejía) y, análogamente, a causa de la fornicación carnal, sin embargo, hay una diferencia. En efecto, en la fornicación carnal puede ser despedida de inmediato mediante la sentencia de la Iglesia, como está determinado en los capítulos citados y, despidiéndola, se aplica lo que el derecho concede, aunque se enmiende aquélla que fornicó.¹¹ En cambio, por el hecho de que uno de los cónyuges cae en la herejía, el otro no puede despedirlo de inmediato. En efecto, en aquel texto antes citado (*De diuortijs, c. Quaesiuit*)¹² se dice: Si indujo a la infidelidad. Y, finalmente, hay una determinación de San Agustín (*De adulterinis coniugijs, quaestio 28, cap. 1*):¹³ No solamente hay adulterio de parte de aquélla que corrompe su carne, sino también comete adulterio aquél que simula un adulterio. Que si persevera en estos hechos, y no hace penitencia, sepárate y no convivas con aquélla. De lo contrario, tu serás partícipe de su pecado. Así dice la glosa en 28. q. 1. c. *Idolatria*.¹⁴ Sin embargo, nótese que puede despedirla a causa de una sola fornicación corporal cometida (32. *quaest. 1. c. Dixit dominus*).¹⁵ En cambio, no puede despedirla a causa de la fornicación espiritual, a menos que persevere.

¹¹ Castro, Alfonso de, *De iusta punitione haereticorum*, lib. 2. cap. 7; Covarrubias, 2. pars epitomes, c. 7. 5. num. 5.

¹² X. 4.19.2.

¹³ C.28 q.1 c.6.

¹⁴ C.28 q.1 c.5.

¹⁵ C.32 q.1 c.1.

ARTICULUS III

Vtrum mulier possit virum de adulterio accusare

Vtrum eadem sit ratio viri, et foeminae quantum ad accusandum fornicationem, et ad diuortium, et ad poenam, quae debetur secundum leges humanas: nam videtur disparitas, et inaequalitas, quia caput est mulieris vir, et dominus, quomodo ergo aequalia iura habent? Non enim decet membra contra caput, vel seruum contra dominum agere actione iniuriarum.¹

Prima conclusio. Quia vir et vxor quantum ad ea quae matrimonij sunt, ad paria obligantur, diuortium, fiet propter fornicationem viri, sicut et mulieris. Probat quod ad paria obligentur, quantum ad ea quae sunt matrimonij. In c. Gaudemus. De diuortijs, dicitur, quod sicut non licet eidem mulieri habere plures viros, sic nec licet eidem viro habere plures vxores post legem Christi. Item. Aequaliter tenentur reddere debitum vir vxori petenti, sicut vxor viro, 1. Corinth. 7. Ex isto patet secunda pars conclusionis,² quod diuortium dabitur propter fornicationem viri, si vxor petat, sicut e contrario. Nam diuortium datum est in poenam praeuaricationis fidei matrimonij: ergo vbi est praeuaricatio fidei matrimonij: erit et talis pena, sed sic est quod viro fornicante, est praeuaricatio fidei matrimonij: quam aequaliter tenentur seruare vir et foemina coniugati: ergo si propter fornicationem vxoris diuortium conceditur, etiam concedetur propter fornicationem viri.

2. conclusio.³ Cum per fornicationem viri, vel foeminae diuortium detur, et peccatum viri sit grauius, potior ratio est, vt viro fornicante, diuortium concedatur, quam foemina fornicante. Probat.⁴ Vbi magis militat causa diuortij, ibi et facilius diuortium debet concedi: sed causa diuortij, quae est fractio fidei, magis militat in viro, quam in muliere: quia plus peccat vir: ergo facilius debet diuortium concedi viro fornicante, quam si foemina fornicata esset. Probo assumptum,⁵ quod plus peccet vir quam foemina. Primo ex minori impulsio, vel inclinatione ad peccandum:

¹ *In margine:* 1. Cor. 5.

² *In margine:* Ratio 2. partis.

³ *In margine:* 2. Conclusio.

⁴ *In margine:* Ratio.

⁵ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 75. ar. 5.

ARTÍCULO 3

Si la mujer puede acusar al marido de adulterio ¹

Se cuestiona si es idéntica la razón del marido y de la esposa en cuanto al acusar la fornicación, en cuanto al divorcio y en cuanto a la pena debida según las leyes civiles. En efecto, parece que hay diversidad y desigualdad. Dado que el marido es la cabeza y el señor de la mujer, ¿cómo pues tienen iguales derechos? En efecto, no es conveniente que los miembros actúen en contra de la cabeza,² y que el siervo actúe en contra del señor con la acción de las injusticias.³

Primera conclusión. Dado que el marido y la esposa, en cuanto a aquellas cosas que se refieren al matrimonio, están obligados a lo mismo, el divorcio se hará a causa de la fornicación del marido, así como de la mujer. Se prueba que están obligados a lo mismo en cuanto a aquellas cosas que se refieren al matrimonio. En el capítulo *Gaudemus, De diuortijs* se dice que,⁴ así como no es lícito a una misma mujer tener a muchos varones, así tampoco es lícito a un mismo marido tener a muchas esposas (después de la ley de Cristo). De la misma manera, el marido tiene la obligación de dar el débito a la esposa que lo pide, así como la esposa al marido (*1 Cor. 7*). A partir de allí se aclara la segunda parte de la conclusión, es decir, que se concederá el divorcio a causa de la fornicación del marido, cuando la esposa lo pide, y viceversa. En efecto, el divorcio ha sido concedido como pena de la falta en contra de la fidelidad del matrimonio. Por tanto, donde hay una falta en contra de la fidelidad del matrimonio, habrá también tal pena. Ahora bien, es así que, cuando el marido fornicó, hay una falta en contra de la fidelidad del matrimonio, aquella fidelidad que el marido y la mujer casados están obligados a observar de la misma manera. Por tanto, si a causa de la fornicación de la esposa se concede el divorcio, se concederá también a causa de la fornicación del marido.

Segunda conclusión. Dado que se concede el divorcio a causa de la fornicación del marido o de la mujer, y el pecado del marido es más grave, entonces es más fuerte la razón para que se conceda el divorcio cuando fornicó el marido que cuando fornicó la mujer. Se prueba. Donde la causa del divorcio influye más, allí se debe conceder también más fácilmente el divorcio. Ahora bien, la causa del divorcio (que es la ruptura de la fidelidad) influye más en el marido que en la mujer. En efecto, peca más el marido. Por tanto, más fácilmente se debe conceder el divorcio cuando fornicó el marido, que cuando la mujer fornicó. Pruebo lo afirmado:⁵ que peca más el marido que la mujer. En primer lugar por el menor movimiento impulsivo o inclinación hacia el pecado.

¹ Véase índice onomástico.

² *1 Cor. 5*.

³ *Actio iniuriaum*. Acción a favor de la víctima del delito de injusticias contra el autor de dicho delito, para reclamar cuando el juez impone una pena (pecuniaria o no) en atención a las circunstancias de la ofensa y de las personas implicadas.

⁴ *X. 4.19.8*.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 75. ar. 5.

quia vbi maior inclinatio, vel impulsio ad peccatum, minuitur peccatum: sed in foeminis est maior impulsio, quia magis habent de humore, et ideo facile ducuntur ad venerea, quod non sic in viris, ergo ex ista parte grauior est peccatum viri. Secundo⁶. Vbi minor virtus est ad resistendum, ibi et minuitur ratio peccati, sed in foeminis minor virtus est resistendi passionibus, quam in viris, ergo minus erit peccatum in eis, et maior in viris, vbi maior virtus est ad resistendum. Quod sit in foeminis minor virtus, patet: quia virtus resistendi passionibus est ratio, sed in mulieribus deficiens est valde, ita vt Aristoteles dicat, mulieres non vocari proprie continentes, sicut neque bestiae. Et hoc propter facilem inclinationem in concupiscentias. Aristoteles⁷ quidem continentem vocat illum, qui passionibus insurgentibus, etiam vehementibus, resistit, et non succumbit, at quia mulieres (vt in plurimum) non resistunt, dicit eas non plusquam bestiae continentes esse: quia nec bestiae resistunt passionibus. Quare mulieres non videntur habere opinionem vniuersalem, sed mouentur quasi violenter a delectabili particulari, propter facilitatem nimiam. Et sic contingit in bestijs, quibus est naturalis conditio sequi concupiscentias, eo quod non habent vniuersalem opinionem, sed extimationem particularem: et sequuntur obiecta delectabilia proposita, ex necessitate quadam, et non ex electione.⁸ Et licet in mulieribus non sit omnino sicut in bestijs, cum habeant rationem, tamen assimilantur ipsis aliquo modo: quia ex debilitate rationis, per quam deberent resistere passionibus, non resistunt. Nec habent considerationem quo modo malum fugiendum, sed solum istam particularem. Hoc est bonum delectabile. Ob quod B. Chrysostomus⁹ dixit, propriam passionem mulieris esse luxuriam, sed in viris non sic: quia in eis est iudicium firmiter, et plus viget ratio, qua resistendum est. Vnde vir peccans ex ista parte, grauius peccat foemina. Itaque cum grauius sit peccatum, maior ratio diuertij erit viro peccante contra matrimonium, quam si foemina peccat. Haec dicta sint, non iniuriam foeminarum, vt de omnibus intelligatur sermo, sed loquimur vt in plurimum de foeminis, sua considerata conditione, quia per gratiam Dei plures sunt que viros excedunt in resistendo passionibus.

3. conclusio.¹⁰ Licet ita sit, fornicatione considerata, grauius esse peccatum viri, quam foeminae: sed quia in quantum adulterium, grauius est foeminae, quam viri: et eo aequalis est ratio diuertij amborum contra matrimonium peccantium.

⁶ *In margine*: Ratio 2.

⁷ *In margine*: Aristoteles, 7. ethicorum, c. 5.

⁸ *In margine*: Tiraquellus, lib. 9. connubij, num. 12.

⁹ *In margine*: Chrysostomus. Propria passio mulieris est luxuria.

¹⁰ *In margine*: 3. Conclusio.

En efecto, cuando hay mayor inclinación o impulso hacia el pecado, disminuye el pecado. Ahora bien, en las mujeres hay un mayor impulso, ya que tienen más humor y, por esto, fácilmente son movidas hacia las cosas venéreas. Y esto no es así en los varones. Por tanto, en este sentido, el pecado del varón es más grave. Segundo. Cuando es menor la fuerza para resistir, allí disminuye también la razón de pecado. Ahora bien, en las mujeres la fuerza para resistir a las pasiones es menor que en los varones. Por tanto, el pecado será menor en ellas y mayor en los varones, en los cuales hay mayor fuerza para resistir. Consta que en las mujeres hay menor fuerza. En efecto, la fuerza para resistir a las pasiones es la razón, que en las mujeres es bastante deficiente, de manera que Aristóteles dice que las mujeres no se dicen propiamente continentas, como tampoco las bestias. Y esto a causa de la fácil inclinación a las concupiscencias. Por cierto, Aristóteles llama continente a quien resiste y no sucumbe cuando se levantan las pasiones (inclusive las más vehementes).⁶ Ahora bien, dado que las mujeres (en general) no resisten, él dice que no son más continentas que las bestias. En efecto, tampoco las bestias resisten a las pasiones. Por ello, parece que las mujeres no tienen un criterio universal, sino que son movidas casi violentamente por lo deleitable particular, a causa de una excesiva sensibilidad. Y así ocurre en las bestias, a las cuales corresponde la natural condición de seguir las concupiscencias, por el hecho de que no tienen un criterio universal, sino una estimación particular, y persiguen los objetivos deleitables mediante un cierto instinto y no por una elección.⁷ Y, aunque en las mujeres no es del todo como en las bestias, (dado que son dotadas de razón), sin embargo, de alguna manera se parecen a ellas. En efecto, a causa de la debilidad de la razón mediante la cual deberían resistir a las pasiones, no resisten. Tampoco tienen una consideración de cómo evitar el mal, sino solamente una estimación particular. Esto es el bien deleitable. Y por ello, San Juan Crisóstomo dijo que la pasión propia de la mujer es la lujuria. Ahora bien, en los varones no es así, ya que en ellos hay un criterio más firme y es más vigorosa la razón mediante la cual se debe resistir. Por lo cual, en este sentido, el marido que peca, peca más gravemente que la mujer. Por tanto, dado que es más grave el pecado, será mayor la razón del divorcio si peca el marido en contra del matrimonio, que si peca la mujer. Estas cosas no se dicen como agravio en contra de las mujeres, como si todas fuesen así, sino que hablamos de las mujeres en general, considerando su condición. En efecto, gracias a Dios, hay muchas mujeres que superan a los varones en la resistencia a las pasiones.

Tercera conclusión. Aunque así sea que, en cuanto a la fornicación, es más grave el pecado del marido que el pecado de la mujer, sin embargo, dado que, en cuanto a la razón de adulterio, es más grave en la mujer que en el marido, por ello la razón del divorcio es igual en el caso de los dos que pecan en contra del matrimonio.

⁶ Aristóteles, 7. Ethica, c. 5.

⁷ Tiraquelo, lib. 9. connubij, num. 12.

Probatur¹¹ quod quantum ad rationem adulterij attinet, grauius peccet foemina, quam vir. In adulterando enim frangitur fides matrimonio debita. Et muliere adulterante, fit contra bonum prolis, quod non fit directe viro adulterante: nam vxor adulterando facit incertam prolem viri: quia nescitur vtrum sit ex legitimo viro, aut ex adultero. Faciendoque incertam prolem, priuat virum quodam naturali bono, quod est cognoscere filium, quia ex incertitudine parens non cognosceret filium. Item: sequeretur quod haereditas transiret ad extraneos, viro autem adulterante: non sequuntur ista inconuenientia, ob quod quantum ad adulterium attinet, grauius videtur peccare foemina, quam vir: etsi ex parte passionis, vel virtutis ad resistendum grauius peccat vir, quam foemina, vt diximus. Quibus compensatis, verum est eos ad paria esse obligatos quantum ad hoc.¹² Nam quemadmodum per fornicationem mulieris viro petente, diuortium conceditur: ita et per fornicationem viri vxore petente, et probante. Et licet dubitet Caietanus,¹³ Matthaeus 19, an sit aequalis ratio inter virum, et foeminam: dubitandum non est, vt patet, 32. q. 7. ca. Apostolus et ca. Placuit et 32. q. 5. ca. Praecepit. Et q. 6. [5.] c. Christiana religio. Quod clare Alexander ab Alexandro¹⁴ lib. 4. Genialium Dierum ca. 8. ostendit dicens, apud aliquas nationes vir, et vxor pari voto dicere: tuas res tibi habeto. Vnde patet ad paria iudicari.

¹¹ *In margine:* Ratio.

¹² *In margine:* Viguerius, ca. 16, 7. ver. 9.

¹³ *In margine:* Caietanus.

¹⁴ *In margine:* Alexander ab Alexandro.

Se prueba que, en cuanto a la razón de adulterio, peca más gravemente la mujer que el marido. En efecto, con el adulterio se rompe la fidelidad propia del matrimonio y, cuando comete adulterio la mujer, se va en contra del bien de la prole, cosa que no ocurre directamente cuando comete adulterio el marido. En efecto, la mujer que comete adulterio, hace incierta la prole del marido, ya que no se sabe si es de parte del marido legítimo o de parte de un adúltero. Y, haciendo que la prole sea incierta, quita al marido un cierto bien natural que consiste en reconocer al hijo. En efecto, a partir de tal incertidumbre, el progenitor no reconocería al hijo. Asimismo se seguiría que la herencia pasaría a extraños. En cambio, cuando es el marido que comete adulterio, no se siguen estos inconvenientes. Por esto, en cuanto al adulterio, parece que la mujer peca más gravemente que el marido, aunque, en cuanto a la pasión o a la fuerza para resistir, peca más gravemente el marido que la mujer, como dijimos. Y, resumidas estas cosas, es verdad que ambos están obligados a cosas iguales en cuanto a esto,⁸ ya que, así como a causa de la fornicación de la mujer, pidiéndolo el marido, se concede el divorcio; del mismo modo se concede a causa de la fornicación del marido, pidiéndolo y probándolo la mujer. Y, aunque Cayetano cuestiona (*Mateo 19*) si es igual la razón en el caso del marido y en el caso de la mujer, no hay que dudar, como consta en *32. q. 7. ca. Apostolus et ca. Placuit*⁹ y *32. q. 5. ca. Praecepit*¹⁰ y *q. 6. c. Christiana religio*.¹¹ Y Alejandro Alessandri (*lib. 4. Genialium dierum, ca. 8*) lo muestra claramente, pues relata que en algunas naciones el marido y la esposa usan la misma fórmula: “Ten tus cosas para ti” (*Tuas res tibi habeto*). A partir de allí consta que son considerados por igual.

⁸ Viguerius, ca. 16, 7. ver. 9.

⁹ C.32 q.7 c.3.; C.32 q.7 c.5.

¹⁰ C.32 q.5 c. 9.

¹¹ C.32 q.5 c.23.

ARTICVLVS III

De diuortio quoad poenas legis, scilicet, capitalis sententiae

Loquentes autem non de diuortio, sed de poena legum humanarum, quae fertur contra adulteros, scilicet, capitalis sententiae, quaeritur, vtrum vxor possit accusare maritum, vt poena capitis puniatur. Prima conclusio.¹

Ad poenam, quae infertur secundum leges humanas pro adulterio, licet vir possit propriam vxorem accusare, non tamen vxori permittitur. Probat² ipso tenore legis, vt patet C. De adulterio l. Castitati. vt adducit Glossa in ca. Tuae de procuratoribus. Olim quidem poena capitalis sententiae dabatur contra adulteram: sed moderatio nunc est facta, vt aperte constat C. De adulterio. Authentica. Sed hodie. Tamen vt constat ex tenore legis non licet id ipsum mulieri respectu viri: nam licet posset agere propter fornicationem viri ad diuortium, non tamen potest agere contra virum ad poenam legum humanarum.³ Ratio potest esse: quia non expedit punire viros adulterantes, sicut mulieres. Quod patet ex fine legis humanae, ad quam non spectat omne crimen punire, sed solum illud, sine quo bonum politicum, et pax ciuium conseruari non potest: imo permittit malum, non puniendo, si ex tali permissione melius conseruetur respublica in pace, sicut meretricium permittitur: quia sic melius bonum politicum conseruatur, non sic est de lege Diuina, quae simpliciter vult omnes facere bonos, et non solum bonos ciues. Et quia simpliciter vult facere bonos, omne malum prohibet, et nullum permittit, quod non facit lex humana: licet legislator ad id debet tendere. Ob quod in lege humana non conceditur vxori, actio iniuriarum contra virum ad poenam adulterij, quia expedit paci reipublicae: vt non idem ius concedatur foeminis, quod habent viri: quia ex hoc sequeretur turbatio in republica, et periret bonum politicum, quod habet lex humana tamquam finem, etiam si virtutis bonum ibi quaerat, at quia adulterium ex parte mulieris nimium nocet reipublicae, propter incertitudinem prolis ex parte parentum: ex hoc punit adulterium foeminae, viro accusante, et non viri:

¹ *In margine*: Prima conclusio.

² *In margine*: Ratio. Soto, de iustitia et iure, lib. 5. q. 1. ar. 3.

³ *In margine*: Ad diuortium potest agere foemina vt vir sed non ad poenam legis; S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 91. ar. 4; Abulensis, Super Matthaicum, 5. q. 111.

ARTÍCULO 4

Del divorcio en cuanto a las penas de la ley, es decir, de la sentencia capital ¹

No hablamos, pues, del divorcio, sino de la pena de las leyes civiles que se aplican en contra de los adúlteros, es decir, de la sentencia capital. Se cuestiona si la esposa puede acusar al marido para que sea punido con la pena capital. Primera conclusión.

En cuanto a la pena que se aplica según las leyes humanas para el adulterio, aunque el marido puede acusar a su propia esposa, sin embargo, a la esposa no se le permite. Se prueba con el mismo tenor de la ley, como consta en el *C. De adulteriis, lex Castitati*,² como dice la Glosa en el capítulo *Tuae, De procuratoribus*.³ Por cierto, en algún tiempo se aplicaba la pena de la sentencia capital en contra de la adúltera, sin embargo, ahora se hizo una moderación, como consta claramente en el *C. De adulterio, Authentica, Sed hodie*.⁴ Sin embargo, como consta por el tenor de la ley, esto mismo no es lícito a la mujer relativamente al marido. En efecto, aunque la mujer podría actuar para el divorcio a causa de la fornicación del marido, sin embargo, no puede actuar en contra del marido en cuanto a la pena de las leyes civiles.⁵ La razón puede ser porque no es conveniente punir a los maridos que cometen adulterio, como a las mujeres. Y esto consta a partir de la finalidad de la ley civil a la cual no corresponde punir todo crimen, sino solamente aquél sin el cual no puede ser conservado el bien político y la paz de los ciudadanos. Inclusive, la ley permite el mal no puniéndolo, si, a partir de tal permiso, se conserva mejor la republica en la paz, así como permite el meretricio. En efecto, así se conserva mejor el bien político. No es así en la ley divina, la cual simplemente quiere hacer que todos sean buenos y no solamente buenos ciudadanos. Y, dado que simplemente quiere hacer que sean buenos, prohíbe todo mal y no permite mal alguno. Y esto no lo hace la ley civil, aunque el legislador debe tender a ello. Y por esto, en la ley civil no se concede a la mujer la acción de las injurias en contra del marido,⁶ en cuanto a la pena del adulterio. En efecto, para la paz de la republica es conveniente que no se conceda a las mujeres el mismo derecho que los varones tienen. En efecto, de esto se seguiría un disturbio en la republica y perecería el bien político que la ley civil tiene como finalidad, aunque allí se busca el bien de la virtud. Sin embargo, dado que el adulterio de la mujer daña demasiado a la republica a causa de la incertidumbre de la prole de parte de los padres. A partir de allí (la ley) castiga el adulterio de la mujer (cuando el marido acusa) y no el adulterio del marido.

¹ Véase índice onomástico.

² C.9.9.9.

³ X. 1.38.5.

⁴ C.9.9.1.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 91. ar. 4; Madrigal de Rivera, Alonso, de (El Abulense), *Super Matthaicum*, 5. q. 111.

⁶ *Actio iniuriarum*. Véase nota 3, Art. 3, III parte.

quia non sequitur si vir adulteratur tale malum, neque aliqua turbatio, si fiat commixtio cum soluta. Vnde in nulla republica concessum est foeminis viros suos accusare de adulterio ad poenam capitalem, quia maritus cognoscens aliam mulierem, parum nocet propriae vxori: vxor vero cognoscens alium virum, nimium nocet. Quare tam leges humanae, quae nunc sunt, quam etiam lex Moysi, punierunt adulterium foeminarum, et non virorum: si cum solutis miscebantur. An possit⁴ vir vxorem in adulterio captam interficere impune in foro animae, sicut potest in foro exteriori, vt patet l. Gracchus. Ad l. Iuliam de adulteriis et l. Marito, digest. eodem titulo non est in proposito discutiendum, licet sit tenendum, quod in foro conscientiae non licet: quia non debet quis damnari, nisi prius audiatur.⁵ Post declarationem criminis, et condemnationem, tradita marito, vt si velit interficiat, potest maritus eam interficere sine peccato. De quo Medina,⁶ de restitutione q. 3. causa 4. et Soto, de iustitia et iure lib. 5. q. 1. art. 3. vide ibi, quicquid alij dicant, etiam data potestate per iudicem non licere: quia non est praeceptum. De quo alibi latius, cum non sit praesentis speculationis. * Et sic debet intelligi quod nos in 1. parte diximus licere interficere, scilicet, post condemnationem, art. 14. conclusio 2. ibi declaratum est.

2. conclusio.⁷ Coniugatus vir, adulterium committens cum soluta, a nullo potest accusari ad poenam capitis. Probo. Si deberet accusari, maxime quia est violator tori alieni: ergo ad ipsum pertinet accusare, cui facta est iniuria, sed solum iniuria fit vxori, si qua fit, et non fit iniuria ipsi mulieri, cum qua commiscetur: quia soluta est, vt dixi: ergo ad solam vxorem attinet accusatio, sed vt patet ex conclusione praecedenti, ei non permittitur per legem accusare: sequitur ergo coniugatum ad solutam accedentem, a nullo posse accusari.

3. conclusio.⁸ Si coniugatus ad coniugatam accedat, licet non possit accusari a propria vxore, datur tamen per legem, vt accusari possit a viro vxoris, cum qua adulterium commisit. Patet ex ipsa lege.⁹ Nam si aliquis deprehendit vxorem adulterantem, potest agere actione iniuriarum, accusando ad poenam legis adulteram vxorem: et adulterum.

⁴ *In margine:* Dubium.

⁵ *In margine:* S. Thomas, d. 37 q. 2;

⁶ *In margine:* Medina; Soto.

⁷ *In margine:* 2. Conclusio. Coniugatus cum soluta peccans non potest accusari ad poenam capitis.

⁸ *In margine:* 3. Conclusio.

⁹ *In margine:* Ratio.

En efecto, no se sigue tal mal cuando el marido comete adulterio; ni se sigue disturbio alguno cuando se hace la unión carnal con una mujer no casada. Por ello, en ninguna republica fue concedido a las mujeres de acusar de adulterio a sus maridos en cuanto a la pena capital. En efecto, el marido que se une carnalmente con otra mujer, daña poco a su propia esposa. En cambio, la mujer que se une carnalmente con otro marido, daña demasiado. Por ello, las leyes civiles que ahora existen, así como la ley mosaica, castigaron el adulterio de las mujeres y no el adulterio de los varones, si se unían carnalmente con mujeres no casadas. Si acaso, en el fuero de la conciencia, el marido puede matar impunemente a la esposa sorprendida en adulterio, así como puede en el fuero exterior, como consta en la *lex Gracchus, ad legem Iuliam, De adulterio, et lex Marito, Digestum, eodem titulo*,⁷ no hay que tratarlo aquí, aunque se debe sostener que en fuero de la conciencia no es lícito. En efecto, nadie debe ser condenado antes de ser escuchado.⁸ Después de la declaración del crimen y después de la condena, una vez entregada al marido para que (si quiere) la mate, el marido puede matarla sin pecado. Y de esto habla Miguel de Medina (*De restitutione, q. 3. causa 4*) y también Soto Domingo (*De iustitia et iure, lib. 5. q. 1. art. 3*). Véase allí, cualquier cosa que otros digan que no es lícito, inclusive cuando se dio la potestad mediante el juez. En efecto, no está prescrito. Y de esto trataremos más ampliamente en otro lugar, dado que no es propio de la presente especulación. *⁹ Y así se debe entender aquello que nosotros dijimos en la primera parte, que es lícito matar, es decir, después de la condena. Allí está declarado (art. 14. conclusión 2).

Segunda conclusión. Un varón casado que comete adulterio con una mujer no casada, no puede ser acusado de parte de nadie para la pena capital. Pruebo. Si debiese ser acusado, sería sobre todo porque es violador del lecho ajeno. Por tanto, acusar le corresponde a aquél al cual se hizo la ofensa. Ahora bien, solamente se hace una ofensa a la esposa (si alguna ofensa se hace) y no se hace ofensa alguna a la mujer con la cual se unió carnalmente (la cual no está casada) como dije. Por tanto, a la sola esposa le corresponde acusar. Ahora bien, como consta a partir de la conclusión precedente, por la ley a ella no se le permite acusar. Por tanto, se sigue que un varón casado que se une carnalmente con una mujer no casada, por nadie puede ser acusado.

Tercera conclusión. Si un varón casado se une carnalmente con una mujer casada, aunque no puede ser acusado por la propia esposa, por la ley se concede que pueda ser acusado de parte del marido de la mujer con la cual cometió el adulterio. Consta por la ley misma. En efecto, si alguien sorprende a la esposa que comete adulterio, puede actuar según la *actio iniuriarum*,¹⁰ acusando a la esposa adúltera (y al adúltero) en cuanto a la pena de la ley.

⁷ D.48.5.15.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, d. 37 q. 2; Madrigal de Rivera Alonso, de, (El Abulense), *Super Matthaicum*, 5. q. 111.

⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁰ Véase nota 5.

Idem si adulterans sit solutus, dummodo cum coniugata commisceatur. Ratio huius legis¹⁰ haec est, quia ad legem humanam, quae habet pro fine bonum politicum, spectat suis legibus procurare pacem reipublicae: sed ad pacem reipublicae, et bonam conuersionem ciuium inter se spectat: quod viri possint accusare, et vxores, et adulterantes cum vxoribus, quia esset turbatio continua in reipublica, si non liceret, ergo licet. Et sic patet quomodo quantum ad poenam latam secundum leges humanas ciuiles, non ad paria obligantur vir et vxor: sed aliquid potest vir, quod non vxor, et hoc, quia est finis ipsarum legum bonum politicum: quod optime conseruatur, aliquid permittendo viris, et negando foeminis. Secundum vero legem Ecclesiae, quae habet finem spiritualem aequalis poena iniungitur adulterae, et adultero: et idem ius conceditur vtrique quantum ad accusandum adulterum. Sicque diuortij sententia profertur ab Ecclesia, siue adulterium sit ex parte foeminae, siue ex parte viri.

¹⁰ *In margine*: Ratio legis.

ARTÍCULO 4

Lo mismo ocurre si aquel que comete adulterio es soltero, con tal que se una carnalmente con una casada. La razón de esta ley es porque a la ley civil, que tiene como finalidad el bien político, le corresponde procurar con sus leyes la paz de la república. Ahora bien, para la paz de la república y para la buena convivencia de los ciudadanos entre sí, corresponde que los varones puedan acusar a las esposas, y a aquellos que cometen adulterio con las esposas. En efecto, existiría un disturbio continuo en la república, si no fuese lícito. Por tanto, es lícito. Y así, en cuanto a la pena data según las leyes civiles, consta cómo el marido y la esposa no están obligados a lo mismo, sino que algo puede el marido que la esposa no puede. Y esto porque la finalidad de las mismas leyes es el bien político que se conserva perfectamente cuando se permite algo a los varones y se niega a las mujeres. En cambio, según la ley de la Iglesia que tiene una finalidad espiritual, se aplica una pena igual a la adúltera y al adúltero y se concede el mismo derecho a ambos en cuanto al acusar a quien comete un adulterio. Y así la sentencia de divorcio es dictada por la Iglesia sea que el adulterio ocurra por parte de la mujer, sea que ocurra por parte del marido.

ARTICVLVS V

Vtrum requiratur sententia Ecclesiae ad diuortium

Vtrum liceat diuortium fieri sine sententia Ecclesiae. An liceat viro quam primum scit vxorem adulterium commisisse, diuertere ab ea per separationem, et idem liceat foeminae, quam primum cognouit virum adulterasse.

Videtur¹ quod liceat, non spectata sententia iudicis, quia id possumus, quod iure possumus, sed iure expressum est, et praeceptum diuortium propter adulterium, vt patet (Matthaeus 5. et 19) vbi dominus dixit, propter fornicationem licite vxorem posse dimitti. Idipsum etiam iura humana intelligentes determinant, vt patet, eodem titulo, ergo non est necesse spectare iudicis sententiam, vel Ecclesiae, sed statim poterit quilibet diuertere.

In contrarium² tamen est determinatio Ecclesiae in capitulo supra allegato.

Notandum,³ separationem propter adulterium fieri posse dupliciter. Vno modo quantum ad torum solum, existente mutua cohabitatione. Secundo modo potest fieri separatio quantum ad torum, et quantum ad mutuam cohabitationem. Respondetur ijs notatis.

Prima conclusio.⁴ Separatio quantum ad cohabitationem, nullo modo potest fieri propria autoritate, etiam si sit cognitum adulterium, sine sententia Ecclesiae. Patet.⁵ Nemo potest sibi ius dicere, vt in rub. C. Ne quis in sua causa iudicet, vel ius sibi dicat: sed necessario quidam est actor, et alius est reus, et iudex est medius inter vtrumque, lib. Inter vtrumque ca. Forus, de verborum significatione, sed si innocens, cognito adulterio, statim diuortium celebraret quantum ad cohabitationem, sibi ius diceret, et sententiam ferret, cum ipse sit actor in tali iudicio, ergo nullo modo ei licet propria autoritate diuortium celebrare.

Secundo.⁶ Nullus potest actum exercere, ad quem iurisdictionem non habet. c. Vt animarum periculis. De constitutione lib. 6. sed ad imponendam poenam nullus non iudex iurisdictionem habet, vt patet 33. q. 2, in hoc. Ergo neque ad diuortium celebrandum, quia celebrare diuortium statim cognito adulterio, poena est, quae infertur delinquenti: sequitur ergo, quod nullus imponere potest, qui non sit iudex quare necessaria est Ecclesiae sententia, cum innocens iudex non sit.

¹ *In margine*: Argumentum.

² *In margine*: In contrarium.

³ *In margine*: Notandum.

⁴ *In margine*: 1. Conclusio.

⁵ *In margine*: Ratio 1.

⁶ *In margine*: Ratio 2. Vide Corasium in commentario: Nihil commune; lib. naturaliter. Regula 6. num. 10.

ARTÍCULO 5

Si se requiere la sentencia de la Iglesia para el divorcio ¹

Si es lícito que se haga el divorcio sin la sentencia de la Iglesia. Si es lícito al varón alejarse de la esposa mediante la separación tan pronto como sabe que ella cometió un adulterio. Y si esto mismo es lícito a la mujer tan pronto como supo que el esposo cometió un adulterio.

Parece que sea lícito, sin esperar la sentencia del juez. En efecto, nosotros podemos aquello que podemos por el derecho. Ahora bien, por el derecho está expresado y ordenado el divorcio a causa del adulterio, como consta en Mateo 5 y 19, donde el Señor dijo que la esposa puede lícitamente ser despedida, a causa de la fornicación. Inclusive determinan lo mismo aquellos que interpretan los derechos humanos, como consta en el mismo título. Por tanto, no es necesario esperar la sentencia del juez o de la Iglesia, sino que cada quien podrá separarse de inmediato.

Sin embargo, en contra de ello hay una determinación de la Iglesia en el capítulo antes citado.

Hay que notar que la separación a causa del adulterio puede hacerse de dos modos. En un primer modo, en cuanto al lecho solamente, permaneciendo la mutua cohabitación. En un segundo modo puede hacerse la separación en cuanto al lecho y en cuanto a la mutua cohabitación. Notadas estas cosas, se responde.

Primera conclusión. La separación en cuanto a la cohabitación, no se puede hacer de ninguna manera por propia autoridad sin la sentencia de la Iglesia, aunque el adulterio sea conocido. Consta. Nadie puede administrar la justicia para sí mismo, como se dice en la rubrica del *C. Ne quis in sua causa iudicet, vel ius sibi dicat*.² Ahora bien, necesariamente uno es el actor y otro es el reo, y el juez está entre ambos (*lib. Inter vtrumque, c. Forus, De verborum significatione*).³ Ahora bien, si el inocente, una vez conocido el adulterio, celebrase de inmediato el divorcio en cuanto a la cohabitación, administraría la justicia y dictaría la sentencia para consigo mismo, siendo él el actor en tal juicio. Por tanto, de ninguna manera le es lícito celebrar el divorcio por propia autoridad.

Segundo. Nadie puede ejercer un acto para el cual no tiene jurisdicción (*c. Vt animarum periculis, De constitutione, lib. 6*).⁴ Ahora bien, nadie que no es juez, tiene jurisdicción para imponer una pena, como consta en *33. q. 2. § In hoc*.⁵ Por tanto, tampoco para celebrar el divorcio. En efecto, celebrar el divorcio tan pronto como se supo del adulterio, es una pena que se impone a aquel que ha delinquido. Luego se sigue que nadie que no sea el juez, puede imponerla. Por ello, es necesaria la sentencia de la Iglesia, dado que el inocente no es juez.

¹ Véase índice onomástico.

² C.3.5.

³ X. 5.40.10.

⁴ Liber VI, tit. de constitutione, cap. animarum periculis.

⁵ C.33 q.2 c.5.

Tertio.⁷ Si posset quis sine sententia Ecclesiae statim cognito adulterio, diuortium celebrare: sequeretur, quod diuortio facto, illo qui commisit adulterium, petente restitutionem, non deberet restitui, sed praecipitur, vt patet, Extra, de diuortijs c. Significasti, quando non est notorium, etiam si sit cognitum: et a simili in c. Literas, de restitutione spoliatorum, vt si vir eijecit propria autoritate vxorem adulteram, et ipsa petit restitui, Ecclesia praecipit restitui, nisi ipsa postea adultera sit: sequitur ergo quod quando iubetur restitui, non potuit propria autoritate vir eijcere adulteram, aut foemina adulterum, sed necessaria est prius sententia Ecclesiae: nam vere restitui cogitur, etiam si vir obijciat adulterium, nisi habeat probationes in continenti paratas. Ista conclusio intelligenda est, quando matrimonium fuit contractum in facie Ecclesiae, vel coram testibus: quia si fuerit clandestinum, statim cognito adulterio, potest fieri separatio quoad cohabitationem, vt bene Ricardus (de quo infra art. 9. conclusio 4. dicemus) et Archiepiscopus.⁸ * Modo tamen haec limitatio non militat, cum matrimonium clandestinum, quod sine testibus et ministro fuerit celebratum est nullum, vt infra in fine.

Post adulterium cognitum,⁹ siue sit ex parte foeminae, siue viri, poterit innocens sine Ecclesiae sententia celebrare diuortium quantum ad torum tantum. Probatum.¹⁰ Vir potest se seruare indemnem secluso praeiudicio tertij, sed diuortium celebrando quantum ad torum (post cognitum adulterium) se seruat indemnem non incurrendo bigamiam: quam incurreret, si commisceretur vxori adulterae: ergo licite diuortium celebrat quantum ad torum sine iudicio Ecclesiae: non enim obligatur ipse ad tantum malum poenae subeundum sicut est bigamia.

Secundo.¹¹ Non tenetur vir remittere iniuriam sibi factam in adulterio: sed potest licite ad diuortium agere: sed si non posset absque Ecclesiae mandato quantum ad torum diuortium celebrare, teneretur remittere iniuriam. Probatum ex superius dictis. Nam quando post cognitum adulterium innocens commiscetur adulterae, et benigne, et placide tractat, remittere videtur iniuriam, et non poterit post eam accusare de adulterio: sequitur ergo cum non teneatur ad hoc, quod poterit diuortium celebrare.

Tertio.¹² Si non posset quantum ad torum diuortium propria autoritate celebrare, esset, quia qui adulterium commisit, potest debitum exigere, et innocens reddere tenetur:

⁷ *In margine:* Ratio 3.

⁸ *In margine:* S. Thomas, in addi. q. 62. ar. 1; Viguerius, in suis institutionibus c. 19, 7. ver. 9; Ricardus; S. Antoninus, 3. pars, tit. 1. c. 21.

⁹ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁰ *In margine:* 1. Ratio.

¹¹ *In margine:* Ratio 2.

¹² *In margine:* Ratio 3.

Tercero. Si alguien, sin sentencia de la Iglesia, pudiese celebrar el divorcio tan pronto como se supo del adulterio, se seguiría que, celebrado el divorcio, cuando aquel que cometió el adulterio pide la restitución, no debería ser restituido. Sin embargo, como consta en *Extra, De diuortijs, c. Significasti*,⁶ se ordena la restitución cuando el adulterio no es público, aunque sea conocido: y análogamente, en el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*,⁷ si el varón por propia autoridad despidió a la esposa adúltera y ella misma pide ser restituida, la Iglesia ordena que sea restituida, a menos que aquella misma haya cometido un adulterio después. Por tanto, dado que se ordena que sea restituida, se sigue que el varón no pudo por propia autoridad despedir a la adúltera, o la mujer al varón, sino que es necesaria primero la sentencia de la Iglesia. En efecto, verdaderamente se obliga a que sea restituida, aunque el varón objete el adulterio, si no tiene preparadas pruebas inmediatas (*in continenti*). Esta conclusión se debe entender cuando el matrimonio fue contraído frente a la Iglesia o frente a los testigos. En efecto, si fue clandestino, tan pronto como se supo del adulterio, se puede hacer la separación en cuanto a la cohabitación, como bien dicen Ricardo de Mediavilla y San Antonino.⁸ (De esto hablaremos más adelante: art. 9. conclusión 4). *⁹ Sin embargo, esta limitación no aplica ahora, ya que es nulo el matrimonio clandestino celebrado sin testigos y sin ministro, como se dice al final de la obra.

Después de haber conocido el adulterio (cometido por la mujer o por el varón), el inocente podrá celebrar el divorcio sin la sentencia de la Iglesia, solamente en cuanto al lecho. Se prueba. El varón puede conservarse indemne (excluido el prejuicio de un tercero). Ahora bien, celebrando el divorcio en cuanto al lecho (después de haber conocido el adulterio), se conserva indemne y no incurre en la bigamia en la cual incurriría si se uniese carnalmente con la esposa adúltera. Por tanto, celebra lícitamente el divorcio en cuanto al lecho, sin el juicio de la Iglesia. En efecto, el mismo no está obligado a tolerar un castigo tan grande,¹⁰ como es la bigamia.

Segundo. El varón no tiene la obligación de condonar la ofensa que le ha sido hecha con el adulterio, sino que puede lícitamente pasar al divorcio. Sin embargo, si no pudiese celebrar el divorcio en cuanto al lecho, sin el juicio de la Iglesia, tendría la obligación de condonar la ofensa. Se prueba a partir de las cosas dichas anteriormente. En efecto, cuando, una vez conocido el adulterio, el inocente se une carnalmente a la adúltera y la trata benévola y placidamente, parece que condone la ofensa y no podrá después acusarla de adulterio. Por tanto, dado que no está obligado a esto, se sigue que podrá celebrar el divorcio.

Tercero. Si no pudiese por propia autoridad celebrar el divorcio en cuanto al lecho, sería porque aquel que cometió el adulterio puede exigir el débito, y el inocente está obligado a darlo.

⁶ X. 4.19.4.

⁷ X. 2.13.13.

⁸ Tomás de Aquino, In addi. q. 62. ar. 1; Viguerius, in suis institutionibus, c. 19, 7. ver. 9; Ricardo, Antonino, San, 3. pars, tit. 1. c. 21.

⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁰ Mal moral (*malum culpae*); castigo (*malum poenae*).

sed non tenetur postquam cognitum est adulterium, ergo potest quantum ad torum diuortium celebrare.

3. conclusio.¹³ Si contingeret adulterium inter aliquos, et non posset de facile esse aditus ad iudicem Ecclesiasticum, et ex separatione quantum ad cohabitationem nullum sequeretur scandalum, crediderim probabiliter posse fieri, non spectato iudicio Ecclesiae. Probatur.¹⁴ Tota ratio quare est necessarium spectare iudicium Ecclesiae est, ne detur occasio diuertendi sine causa, ex sola suspitione adulterij: nam Ecclesia propter suam sententiam non dat ius diuertendi, sed solum declarat ex dicto Christi posse separari tales post probatum adulterium, ergo innocens ante sententiam Ecclesiae habebat ius ad diuertendum, et non cohabitandum: sequitur ergo quod poterit diuertere, non spectata sententia iudicis Ecclesiae. Probatur. Sententia iudicis Ecclesiastici est necessaria ad obuiandum fraudi, et dolo, qui posset euenire: si cuilibet liceret diuertere suo iudicio. Ergo vbi cessat fraus, et dolus (quod adulterium tale est vt probari possit, et non malitiose fingitur) poterit diuertere secluso scandalo (quia forte posset generari ex tali diuortio) et tunc propter scandalum nullo modo liceret fieri sine sententia Ecclesiae. Dixi, vbi non est facile aditus ad iudicem Ecclesiasticum: quia vbi esset facile aditus, credo verum esse quod determinatum est supra. Et sic si apud noui orbis neophytos casus contingeret:¹⁵ et non possent facile adire propter distantiam iudicis Ecclesiastici, et nullum sequeretur scandalum, probabile est, si talis innocens non cohabitaret tali adulterae, sed viveret solus in continentia, nullum committere peccatum, nam quando diximus necessariam esse Ecclesiae sententiam, intelligitur, vbi commode haberi potest iudex, qui talem proferat, sed vbi non facile, poterit vti iure concesso a Christo, posse vxorem dimitti propter fornicationem.¹⁶

4. conclusio.¹⁷ Innocens sciens vxorem adulterasse, quod tamen probari non potest, licet sententia excommunicationis compellatur simul cohabitare cum vxore, et debitum reddere: licet possit, si velit praecepto Ecclesiae obedire, non tamen peccat debitum denegando. Probatur¹⁸ a simili in ca. Literas, De restitutione spoliatorum, vbi mulier sciens impedimentum matrimonij, licet compellatur per sententiam excommunicationis, non tenetur debitum reddere. A simili ergo, qui sententia excommunicationis compellitur vxori adulterae debitum reddere, quandoquidem non tenetur reddere: potest licite sententiam excommunicationis subire, et non reddere: quia si redderet timore excommunicationis, bigamus fieret.

¹³ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* Ratio.

¹⁵ *In margine:* Pro neophytis nota.

¹⁶ *In margine:* Matthaeus, 19.

¹⁷ *In margine:* 4. Conclusio.

¹⁸ *In margine:* 1. Ratio; c. Inquisitionis de sententia excommunicationis.

Ahora bien, no tiene tal obligación después de haber conocido el adulterio. Luego puede celebrar el divorcio en cuanto al lecho.

Tercera conclusión. Si entre algunos ocurriese un adulterio y no fuese fácilmente posible tener acceso al juez eclesiástico y no se siguiese escándalo alguno por la separación en cuanto a la cohabitación, creería yo que probablemente podría ser celebrado el divorcio sin esperar el juicio de la Iglesia. Se prueba. Toda la razón por la cual es necesario esperar el juicio de la Iglesia es para no dar la ocasión de separarse sin causa, partiendo de la sola sospecha de adulterio. En efecto, mediante su sentencia la Iglesia no concede el derecho de separarse, sino solamente declara, a partir de la palabra de Cristo, que estos pueden separarse después de haber demostrado el adulterio. Por tanto, antes de la sentencia de la Iglesia, el inocente tenía el derecho de separarse y de no cohabitar. Luego se sigue que podrá separarse sin esperar la sentencia del juez de la Iglesia. Se prueba. La sentencia del juez eclesiástico es necesaria para evitar el fraude y el dolo que podrían ocurrir, si a cualquiera fuese lícito separarse a su antojo. Por tanto, cuando cesa el fraude y el dolo (ya que el adulterio es tal que puede ser demostrado y no puede ser imaginado maliciosamente) podrá separarse, excluido el escándalo (que, tal vez, podría generarse a partir de tal divorcio) y entonces, a causa del escándalo, de ninguna manera sería lícito celebrarlo sin la sentencia de la Iglesia. Dije: Cuando no es fácil el acceso al juez eclesiástico. En efecto, cuando fuese fácil el acceso, creo yo que es verdad aquello que está determinado antes. Y así, si entre los neófitos del Nuevo Mundo ocurriese el caso y no pudiesen fácilmente acceder a causa de la distancia del juez eclesiástico, y no se siguiese escándalo alguno, es probable que no cometa pecado alguno si tal inocente no cohabitase con tal adúltera, sino que viviese solo en continencia. En efecto, cuando dijimos que es necesaria la sentencia de la Iglesia, entendimos cuando fácilmente se puede conseguir un juez que pronuncie tal sentencia. Ahora bien, cuando no es fácil, se podrá usar el derecho concedido por Cristo, es decir, que la esposa puede ser despedida a causa de la fornicación.¹¹

Cuarta conclusión. El inocente que sabe que la esposa cometió un adulterio que no puede ser probado, aunque por la sentencia de excomunión esté presionado a cohabitar con la esposa y a rendir el débito, aunque pueda (si quiere) obedecer al precepto de la Iglesia, no peca negando el débito. Se prueba *a simili*¹² con el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*,¹³ donde la esposa que conoce el impedimento del matrimonio, aunque esté presionada por la sentencia de excomunión, no está obligada a rendir el débito. *A simili*, pues, aquel que por la sentencia de excomunión está presionado a rendir el débito a la esposa adúltera (puesto que no está obligado a rendirlo), puede lícitamente hacer frente a la sentencia de excomunión y no rendirlo. En efecto, si lo rindiese por temor de la excomunión, llegaría a ser bígamo.

¹¹ Matthaesus 19.

¹² *A simili*. Se dice del argumento fundado en razones de igualdad o de semejanza entre el hecho propuesto y el que se deduce de él.

¹³ X. 2.13.13.

Secundo.¹⁹ Ratio quare Ecclesia compellit innocentem reddere debitum adulterae est, quia Ecclesiae non constat de adulterio, eo quod probari non potest, si tamen constasset, sententiam diuortij daret, sicut solet, et habet determinatum: sequitur ergo quod si innocenti constat de falsa Ecclesiae praesumptione, (secluso scandalo) no tenetur obedire Ecclesiae praecipienti, vt si aliquis iniuste damnatus esset (iuste tamen secundum allegata, et probata) non est dubium, si posset euadere a poena, secluso scandalo, non peccaret liberando se, vel non obediendo, aut non sustinendo.²⁰ Ergo etiam a simili, dato in casu innocens excommunicetur: et vsque ad mortem maneat nolens obedire, excommunicatione nullo modo damnaretur: nam tenendum tamquam verum, leges obseruandas esse non tantum iuxta verba, quantum iuxta intentionem legislatoris.²¹ Itaque quomodocumque constet de intentione legislatoris, si fiat iuxta talem intentionem, optime lex obseruatur. Vnde talis posset, scandalo secluso, recipere sacramenta, acsi non esset excommunicatus.

5. conclusio.²² Si adulterium est notorium, sic quod nullus maneat tergiuersationis locus, innocens autoritate propria, non spectato iudicio Ecclesiae, potest adulteram dimittere et quoad torum, et quantum ad cohabitationem, etiam si aliqui contrarium dicant. Probat.²³ Necessaria est sententia Ecclesiae ad diuortium (vt constat) de adulterio commisso, vt non fraudulenter diuertant inter se coniuges: ergo vbi iam adulterium notum factum est, non est necessaria sententia Ecclesiae. Frustra quidem tunc fieret examinatio causae per testes, vbi ista notorietas crimen manifestat. Sicut dicitur in l. 8. tit. 2. part. 4., istam conclusionem tenet Hostiensis ex c. Significasti, Extra, de diuortijs. Et Abbas in c. finali de adulterio. Idem Innocentius. Et Panormitanus in c. Porro, eodem titulo.

Sed ²⁴ quid si vir vxorem in adulterio comprehendat, nunquid potest eam retinendo, dare ei debitum quando libet, et negare? Dicendum,²⁵ quod si non dimittit, tenetur reddere eo modo quo ante adulterium. Et si secretum est adulterium, nocens potest petere sicut ante: quia nullus tenetur sibi ipsi poenam inferre.

Nunc restat respondere ad argumentum in contrarium,²⁶ vbi dicebatur, iam esse diffinitum per legem Christi, licere propter fornicationem dimittere vxorem, et sic non esse opus spectare sententiam Ecclesiae, quod dato sit verum, sic diffinitum esse a Christo, tamen illud fuit per modum legis, et non per modum sententiae. Distant quippe ista duo, lex et sententia:

¹⁹ *In margine:* Ratio 2.

²⁰ *In margine:* Damnatus solum secundum allegata et probata potest fugere.

²¹ *In margine:* Notandum. S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 95.

²² *In margine:* 5. Conclusio.

²³ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 35, ar. 3; Syluestrina in verbo Diuortium, 48; Hostiensis; Abbas; Innocentius; Panormitanus.

²⁴ *In margine:* Dubium.

²⁵ *In margine:* Solutio.

²⁶ *In margine:* Ad argumentum. Differunt lex et sententia.

Segundo. La razón por la cual la Iglesia presiona al inocente a rendir el débito a la adúltera es porque a la Iglesia no le consta el adulterio, ya que no puede ser probado. Sin embargo, si le constase, daría la sentencia de divorcio, como acostumbra y como lo tiene por determinado. Se sigue pues que, si al inocente consta la falsa presunción de la Iglesia (excluido el escándalo), no está obligado a obedecer a la Iglesia que manda, así como si alguien hubiese sido condenado injustamente (pero justamente según las cosas citadas y probadas) no hay duda de que, si pudiese evadir la pena (excluido el escándalo), no pecaría liberándose o no obedeciendo, o no soportando. Por tanto, también a *simili*, aunque en el caso en que el inocente sea excomulgado y permanezca hasta la muerte sin querer obedecer, de ninguna manera sería condenado con la excomunión. En efecto, hay que sostener como verdadero que las leyes deben ser observadas no solamente según las palabras, sino también según la intención del legislador.¹⁴ Por tanto, de cualquier modo que conste la intención del legislador, si se actúa según tal intención, se observa perfectamente la ley. Consecuentemente, excluido el escándalo, éste podría recibir los sacramentos, como si no fuese excomulgado.

Quinta conclusión. Si el adulterio es notorio de manera que no quede lugar alguno de tergiversación, por propia autoridad, sin esperar el juicio de la Iglesia, el inocente puede despedir a la adúltera, sea en cuanto al lecho sea en cuanto a la cohabitación, aunque algunos digan lo contrario. Se prueba. Para el divorcio (como consta) es necesaria la sentencia de la Iglesia acerca del adulterio cometido para que los cónyuges no se separen fraudulentamente entre sí. Por tanto, cuando el adulterio ya se hizo notorio, no es necesaria la sentencia de la Iglesia. Por cierto, inútilmente se haría la búsqueda de la causa mediante los testigos, cuando tal notoriedad manifiesta el crimen. Como se dice en *l. 8. tit. 2. part. 4*, esta conclusión la sostiene el Ostiense a partir del *c. Significasti. Extra, De diuortijs*,¹⁵ y el Abad en el cap. final *De adulterio*. Lo mismo dicen Inocencio III y el Panormitano en el cap. *Porro, eodem titulo*.¹⁶

Sin embargo, si el varón sorprende a la esposa en adulterio ¿qué ocurre? Si la conserva, ¿acaso puede darle el débito cuando ella lo quiere, y negárselo? Se debe decir que, si no la despide, tiene la obligación rendir el débito como antes del adulterio. Y si el adulterio es secreto, el culpable puede pedir el débito como antes. En efecto, nadie tiene la obligación de imponerse a sí mismo una pena.

Ahora nos falta responder al argumento en contrario, donde se decía que ya está definido por la ley de Cristo que es lícito despedir a la esposa a causa de la fornicación, y así no es necesario esperar la sentencia de la Iglesia. (Se responde) que, aunque es verdad que está así definido por Cristo, aquello fue definido a manera de ley y no a manera de sentencia. Por cierto, son diferentes estas dos cosas: ley y sentencia.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 95.

¹⁵ X. 4.19.4.

¹⁶ Tomás de Aquino, In 4. d. 35. ar. 3; *Summa Silvestrina*, in verbo *Diuortium*, 48; Ostiense, el; Tudeschi Nicolás de, *El Panormitano*, *El Abad*.

quia lex est praeceptum, et regula quaedam agendorum in vniuersali, non applicata ad aliquem casum in particulari: sed datur de vno negotio, et extenditur ad omnia negotia similia, at sententia iudicis est diffinitio quaedam secundum legem, applicata tamen ad casum in particulari. Fit enim per sententiam, vt lex quae data est in vniuersali, intelligatur applicata ad istum casum in particulari. Et sic lex, et sententia differunt: sicut vniuersale, et particulare. Vnde Aristoteles ²⁷ differentiam ponit inter iustum legale, et iustum sententiale: quia leges semper indigent sententijs, ad hoc quod applicentur ad particulare. Exempli gratia. In medicina est necessarius expertus medicus ad applicandum leges medicinae ad istum hominem, et ad istum morbum; quia non sufficerent canones, et leges medicinales, deficiente tali medico. Sic in politicis. Ad debitum regimen politiae, etiam si leges sint scriptae, quibus debeat ipsa respublica gubernari, et regi: est necessarium sint iudices per quos applicentur leges scriptae ad particulares casus, et negotia emergentia. Ob quod dicimus in praesentiarum, quod licet lex fuerit data de dimittenda vxore propter fornicationem: nihilominus necessaria sententia iudicis est, ad applicandum huiusmodi legem tali negotio, in casibus supra dictis, quando non est fornicatio publica: nam si publica sit, notorietas facti videtur habere vim iudicis applicantis legem ad particulare factum, sicut tam manifestus posset esse morbus infirmi, quod cognita medicina, non esset opus medico ad talem applicationem, cum sententia maxime requiratur, ne in applicatione legis ad casus particulares facile decipiamur, quare non cuilibet conceditur talis applicatio, sed vbi casus notorius, notorietas sufficit.

²⁷ *In margine:* Aristoteles, 5. Ethicorum c. 7.

En efecto, la ley es un precepto y una regla acerca de aquellas cosas que se deben hacer en general, no aplicada a un caso en particular, pero se refiere a un asunto y se extiende a todos los asuntos similares. En cambio, la sentencia del juez es una definición según la ley, pero aplicada al caso en particular. En efecto, mediante la sentencia se hace que la ley que ha sido dada en universal, se considere como aplicada a tal caso en particular. Y así ley y sentencia difieren como lo universal y lo particular. Por ello, Aristóteles pone la diferencia entre lo justo legal y lo justo sentencial.¹⁷ En efecto, las leyes siempre requieren de las sentencias para ser aplicadas a lo particular. Por ejemplo. En medicina es necesario un médico experto para aplicar las leyes de la medicina a tal persona y a tal enfermedad. En efecto, no serían suficientes los cánones y las leyes médicas, si faltase tal médico. Así en las cosas políticas. Para el debido gobierno de la ciudad, aunque existan leyes escritas mediante las cuales la república debe ser gobernada y dirigida, es necesario que existan jueces mediante los cuales las leyes escritas sean aplicadas a los casos particulares y a los asuntos emergentes. Por ello, en nuestro caso decimos que, aunque fue dada la ley acerca de la dimisión de la esposa a causa de la fornicación, sin embargo, es necesaria la sentencia del juez para aplicar tal ley a tal asunto en los casos antes citados, cuando la fornicación no es pública. En efecto, si es pública, parece que la notoriedad del hecho tenga la fuerza del juez que aplica la ley al hecho particular, así como el morbo del enfermo podría ser tan manifiesto que, conocida la medicina, no sería necesario el médico para tal aplicación, aunque la sentencia se requiere sobremano para que no nos equivoquemos fácilmente en la aplicación de la ley al caso particular. Por ello, tal aplicación no se concede a cualquiera. Sin embargo, cuando el caso es notorio, la notoriedad es suficiente.

¹⁷ Aristóteles, 5. Ethica, c. 7.

ARTICVLVS VI

An factio diuortio possit innocens reconciliare sibi nocentem

Pro dubij decisione notandum,¹ reconciliationem posse intelligi, vel postquam fuit sententia diuortij data per Ecclesiam, vel solum quando innocens propria autoritate eiecit adulteram.

Secundo.² Potest esse reconciliatio, vel vno consentiente, vel vtroque.

Tertio.³ Potest intelligi de diuortio factio propter fornicationem carnalem, vel etiam de diuortio factio propter haeresim, vel infidelitatem. Respondetur.

Prima conclusio.⁴ Diuortio factio per sententiam Ecclesiae propter adulterium, potest innocens sibi reconciliare nocenti si voluerit. Probatur.⁵ Reconciliare dimissam, vel dimittere fornicantem, videtur eiusdem potestatis: sed (vt superius diximus) innocens potest si vult non dimittere adulteram, sed retinere: ergo etiam poterit reconciliare si voluerit, vel si non potest reconciliare, non poterit post peccatum retinere licite. Et probatur ex beato Paulo dicente.⁶ Quod si mulier recessit a viro, aut debet sibi reconciliari virum, aut debet manere innupta: sequitur ergo quod est in potestate innocentis reconciliare nocentem.

Secundo.⁷ Sententia diuortij non fertur de necessitate iuris, sed solum ad petitionem partis: nam dato publicum sit adulterium, Ecclesia non dat sententiam diuortij, nisi ad petitionem: sequitur ergo quod sicut per petitionem partis Ecclesia diuortium concedit, reconciliatio etiam fiet per voluntatem illius, qui passus est iniuriam: Et patet non dari sententiam diuortij nisi ad petitionem partis: alioqui si ex iure daretur, potius deberet dari, quando vterque coniugum adulterium commisit, quia hoc grauius est, tamen non datur, vt supra diximus ex c. Significasti, Extra, eodem titulo.

2. conclusio.⁸ Reconciliatio post diuortium fieri potest ab innocente, etiam si innocens diuortium petiuit, et nocens nolit reconciliari. Conclusio haec ponitur propter aliquos, qui dicunt, quod si innocens petiuit diuortium, post non poterit reconciliare sibi nocentem sine consensu ipsius adulterae, seu nocentis. Probatur.⁹ Nemo consequitur priuilegium, vel immunitatem propter peccatum, sed ante fornicationem, seu adulterium, tenebatur ille qui adulteratus est, debitum reddere coniugi petenti: ergo propter tale peccatum numquam est liber a tali obligatione, si ergo non est liber, poterit cogi per innocentem ad reconciliationem.

¹ *In margine:* Nota.

² *In margine:* Nota.

³ *In margine:* Nota.

⁴ *In margine:* 1. Conclusio.

⁵ *In margine:* 1. Ratio.

⁶ *In margine:* 1. Cor. 7.

⁷ *In margine:* Ratio 2.

⁸ *In margine:* 2. Conclusio.

⁹ *In margine:* Ratio 1.

ARTÍCULO 6

Si, hecho el divorcio, el inocente puede reconciliarse con el culpable ¹

Para la solución de la duda hay que notar que tal reconciliación se puede considerar: o después de que se dio la sentencia de divorcio de parte de la Iglesia, o solamente cuando el inocente despide a la adúltera por propia autoridad.

Segundo. Puede ocurrir la reconciliación, o cuando consiente uno, o cuando consienten ambos.

Tercero. Se puede considerar el divorcio celebrado a causa de la fornicación carnal, o también el divorcio hecho a causa de la herejía o infidelidad. Se responde.

Primera conclusión. Celebrado el divorcio mediante la sentencia de la Iglesia a causa del adulterio, el inocente puede reconciliarse con la culpable, si ésta quiere. Se prueba. Reconciliarse con aquella que fue despedida, o despedir a aquella que fornicó, parece que dependan del mismo poder. Ahora bien, como dijimos, el inocente, si quiere, puede no despedir a la adúltera, sino puede retenerla. Por tanto, si quiere, podrá también reconciliarse con ella, o bien, si no puede reconciliarse, no podrá retenerla lícitamente después del pecado. Y se prueba a partir de San Pablo quien dice: Si la mujer se separó del marido, entonces, o debe reconciliarse con el marido o debe permanecer sin casarse.² Luego se sigue que está en el poder del inocente reconciliarse con el culpable.

Segundo. La sentencia de divorcio no se da por el derecho de por sí, sino solamente a petición de la parte. En efecto, aunque el adulterio sea público, la Iglesia no da la sentencia de divorcio, sino a petición de la parte. Por tanto, se sigue que, así como la Iglesia concede el divorcio a petición de la parte, así la reconciliación se hará por la voluntad de aquel que sufrió la ofensa. Y consta que no se da la sentencia de divorcio sino a petición de la parte. De lo contrario, si se diese por el derecho, mejor debería darse cuando ambos cónyuges cometen adulterio. En efecto, esto es más grave. Sin embargo, la sentencia no se da, como dijimos antes (*c. Significasti, Extra, eodem titulo*).³

Segunda conclusión. La reconciliación después del divorcio puede hacerse de parte del inocente, aunque el inocente pidió el divorcio y el culpable no quiere reconciliarse. Esta conclusión se pone a causa de algunos que dicen que, si el inocente pidió el divorcio, no podrá después reconciliarse con la culpable sin el consentimiento de la misma adúltera, o sea, de la culpable. Se prueba. Nadie consigue un privilegio o una inmunidad a causa de un pecado. Ahora bien, antes de la fornicación, es decir, del adulterio, aquel que cometió adulterio tenía la obligación de rendir el débito al cónyuge que lo pedía. Por tanto, a causa de tal pecado nunca está exento de tal obligación. Por tanto, si no está exento, podrá ser presionado de parte del inocente a la reconciliación.

¹ Véase índice onomástico.

² 1 Cor 7.

³ X. 4.19.4.

Secundo.¹⁰ Innocens non priuatur iure suo propter peccatum alterius, neque seruitutem quam habet in peccantem, C. De adulteriis. Sed qui adulteratus non est, habebat ante sententiam diuortij ius et seruitutem quandam ad exigendum debitum, cum esset dominus corporis alterius per matrimonium,¹¹ ergo non est priuatus isto iure propter peccatum ipsius.

Tertio.¹² Sententia condemnatoria afficit, et punit delinquentes, cum ergo sententia diuortij sit poenalis, solum nocere debet delinquenti: at noceret innocenti, si non posset sibi nocentem reconciliare, dicendum ergo quod potest. Nam per sententiam diuortij non aufertur innocenti ius petendi debitum: sed in fauorem ipsius eximitur a iure, quod alius habebat super eum petendi, sic quod non teneatur iam innocens reddere nocenti, si noluerit: sequitur ergo, cum non sit propter sententiam diuortij priuatus tali iure: quod poterit sibi reconciliare etiam inuito nocente, et vti iure suo exigendo debitum. Et in tantum hoc est verum quod innocens, ad cuius petitionem diuortium celebratum est: statim, data sententia, possit volare ad religionem, vel ordinem sacrum suscipere: et non potest nocens, quae adulterata est, repetere eum. Extra, de conuersione coniugatorum cap. Veniens. Et cap. Constitutus. Quia per adulterium perdidit ius quod habebat in eum. Tamen nocens, contra quem data est sententia diuortij, non potest statim intrare, nisi ex licentia innocentis: sicque debet petere reconciliationem, quam si innocens non concesserit, poterit intrare monasterium, vt patet in c. Gaudemus. Extra, de conuersione coniugatorum. Ingressoque monasterium nocente, quamdiu non est professus, potest innocens sibi reconciliari. Sequitur ergo ex istis, cum innocens propter diuortium non perdat ius quod habet in nocentem: quod poterit sibi reconciliare quando voluerit etiam ipsa nolente: nam si postquam ingressus est religionem ante professionem potuit, poterit etiam ante ingressum religionis.

3. conclusio.¹³ Quamquam innocens possit, vtens iure suo, sibi reconciliare nocentem post diuortium, non tamen ad hoc tenetur, nec compellitur, quantuncumque ipsa fuerit emendata. Probat in ca. Gaudemus. Extra, de conuersione coniugatorum, vbi dicitur, quod Episcopus debet monere innocentem, vt reconciliet sibi nocentem emendatum, quod si noluerit, non debet ad hoc compelli. Ratio est:¹⁴ quia sententia diuortij lata est ab Ecclesia ex dictis Christi in fauorem innocentis:

¹⁰ *In margine:* Ratio 2.

¹¹ *In margine:* 1. Cor. 7; Ad Rom. 7.

¹² *In margine:* Ratio 3.

¹³ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* 1. Ratio.

Segundo. El inocente no está privado de su derecho a causa del pecado del otro ni a causa del dominio que tiene sobre aquel que pecó: *C. De adulteriis*.⁴ Ahora bien, antes de la sentencia de divorcio, aquel que no cometió adulterio tenía el derecho y un cierto dominio para exigir el débito, dado que era dueño del cuerpo del otro a causa del matrimonio.⁵ Por tanto, no está privado de este derecho a causa del pecado de aquel mismo.

Tercero. La sentencia condenatoria afecta y castiga a aquellos que delinquieron. Por tanto, dado que la sentencia de divorcio es penal, debe dañar solamente a aquel que delinquiró. Ahora bien, dañaría al inocente si no pudiese reconciliarse con el culpable. Por tanto, se debe decir que puede reconciliarse. En efecto, mediante la sentencia de divorcio no se quita al inocente el derecho de pedir el débito, sino que, en favor del mismo, está exento del derecho de pedir el débito que el cónyuge tenía sobre de él, de manera que el inocente ya no tiene la obligación de rendir el debito al culpable, si no quiere. Por tanto, dado que no está privado de tal derecho a causa de la sentencia del divorcio, se sigue que podrá reconciliarse, y podrá usar de su derecho exigiendo el débito, aunque el culpable no quiera. Y esto es verdadero en tanto que el inocente, a petición del cual se celebró el divorcio, puede ingresar a la vida religiosa o recibir el orden sagrado tan pronto como se dio la sentencia, y la culpable que cometió adulterio no puede intentar de retenerlo (*Extra, De conuersione coniugatorum, c. Veniens, et c. Constitutus*).⁶ En efecto, mediante el adulterio aquella perdió el derecho que tenía sobre de él. Sin embargo, la parte culpable en contra de la cual se dio la sentencia de divorcio, no puede de inmediato entrar en el monasterio, sino mediante la licencia de la parte inocente, de manera que debe pedir la reconciliación y, si la parte inocente no la concedió, podrá entrar en el monasterio, como consta (*c. Gaudemus. Extra, De conuersione coniugatorum*).⁷ Y, una vez que la parte culpable entró en el monasterio, hasta que no profesó, la parte inocente puede reconciliarse. Por tanto, dado que la parte inocente no pierde el derecho que tiene sobre la parte culpable, de allí se sigue que podrá reconciliarse cuando querrá, aunque ella no quiera. En efecto, si pudo después que entró a la vida religiosa antes de la profesión, podrá también antes del ingreso a la vida religiosa.

Tercera conclusión. Aunque el inocente que usa su derecho puede reconciliarse con el culpable después del divorcio, sin embargo, no está obligado a ello ni está forzado, por mucho que aquella misma se haya enmendado. Se prueba en el capítulo antes citado *Gaudemus, Extra, De conuersione coniugatorum*, donde se dice que el obispo debe amonestar al inocente para que se reconcilie con el culpable enmendado. Y, si no quiere, no debe ser forzado a ello. La razón es porque la sentencia de divorcio está dada por la Iglesia a partir de las palabras de Cristo a favor del inocente.

⁴ C.9.9.lex de adulteriis.

⁵ 1 Cor 7; Ad Rom 7.

⁶ X. 3.32.16; X. 3.32.15.

⁷ X. 3.32.19.

sequitur ergo quod poterit vti tali fauore, alioqui si reconciliare teneretur, parum fauoris ei esset concessum.

Vltra.¹⁵ Si teneretur reconciliare quotiescumque emendaretur, daretur occasio adulterandi: nam mulier sciens maritum necessario eam reconciliaturum, facile peccaret, et emendam fingeret. Ob quod dicendum, quod nullo modo innocens compellitur ad reconciliandum ipso inuito.

Contra istam conclusionem¹⁶ videtur esse cap. Ex literis, Extra, de diuortijs, vbi dicitur, quod si adultera est incontinens, tenetur reconciliare: ergo saltem in hoc casu tenetur.

Ad hoc respondetur. Primo,¹⁷ quod non tenetur, sed esset consilium. Secundo.¹⁸ Non constat quod propter incontinentiam teneatur reconciliare, sed in poenam: quia adultera transiit ad secundas nuptias. Tertio¹⁹ potest dici, quod ob incontinentiam non tenetur in foro conscientiae, sed in foro exteriori, et ob peccatum vitandum potest compelli vt reconciliet sibi innocentem, neque hoc est contra conclusionem.

4. conclusio.²⁰ Diuortio facto ab Ecclesia propter adulterium, quod probauit vnus coniugum contra alterum, si ipse ad cuius petitionem factum est diuortium, simile crimen commisit: licet probari non posset, in foro conscientiae tenetur reconciliare sibi ipsum contra quem lata est sententia ipso volente.²¹ Volo dicere, quod si vir agat contra vxorem de adulterio, et probato crimine, fiat diuortium, si vir simile commisit, sed quia occultum, probari non potest: si foemina iam emendata, voluerit viro reconciliari post diuortium, tenetur in conscientia vir ei reconciliari:²² quia si Ecclesiae constaret ante sententiam de crimine viri, non daret sententiam diuortij, vt supra diximus: ergo cum vir cognoscat vere tale crimen commisisse, in cuius ignorantia sententia diuortij fundata est, tenetur tollere grauamen illius, qui iniuste patitur. Et sic tenetur reconciliare sibi illam volentem quae grauamen iniuste patitur, cum ipse vir etiam simile peccatum commiserit.

5. conclusio.²³ Diuortio facto ab Ecclesia propter infidelitatis, vel haeresis crimen, innocens non solum potest sibi reconciliare eum, contra quem lata est sententia: sed si talis post emendationem petat reconciliationem, tenetur innocens reconciliari eam, vel religionem intrare. Probatur quoad prima partem.²⁴

¹⁵ *In margine:* Ratio 2.

¹⁶ *In margine:* Argumentum.

¹⁷ *In margine:* 1. Dilutio.

¹⁸ *In margine:* 2. Solutio.

¹⁹ *In margine:* 3. Solutio.

²⁰ *In margine:* 4. Conclusio.

²¹ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 35. art. 6. ad 5.

²² *In margine:* Nota. Ratio.

²³ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁴ *In margine:* Ratio primae partis.

Luego se sigue que éste podrá usar de tal favor. De lo contrario, si fuese obligado a la reconciliación, poco favor se le habría concedido.

Además. Si fuese obligado a la reconciliación cada vez que se enmendase, se daría la ocasión para adúlterar. En efecto, la mujer que sabe que el marido irá necesariamente a reconciliarse con ella, fácilmente pecaría y simularía una enmienda. Por ello, se debe decir que de ninguna manera el inocente está forzado a la reconciliación, en contra de su voluntad.

En contra de esta conclusión parece que tenemos el capítulo *Ex literis, Extra, De diuortijs*,⁸ donde se dice que está obligado a la reconciliación, si la adúltera es incontinente. Por tanto, por lo menos en este caso, está obligado.

A esto se responde, en primer lugar, que no tiene la obligación; se trataría de un consejo. Segundo. No consta que a causa de la incontinencia esté obligado a reconciliarse, sino que estaría obligado a causa del castigo (*in poenam*), ya que la adúltera pasó a segundas nupcias. En tercer lugar se puede decir que a causa de la incontinencia no está obligado en el fuero de la conciencia, sino en el fuero exterior. Además, para evitar el pecado, puede ser forzado a reconciliarse con la inocente. Y esto no se opone a la conclusión.

Cuarta conclusión. Celebrado el divorcio de parte de la Iglesia, a causa del adulterio que uno de los cónyuges probó en contra del otro, si aquel mismo por cuya petición se hizo el divorcio cometió un adulterio parecido, aunque no se pueda probar, en el foro de la conciencia tiene la obligación de reconciliarse con aquella en contra de la cual se pronunció la sentencia, si éste mismo quiere.⁹ Quiero decir: Si el varón procede en contra de la mujer por un adulterio y, probado el crimen, se hace el divorcio; si el varón hizo algo parecido, pero no se puede probar por ser oculto; si la mujer ya enmendada quisiese reconciliarse con el varón después del divorcio, el varón está obligado en conciencia a reconciliarse con aquella. En efecto, si a la Iglesia, antes de la sentencia, constase el adulterio del varón, no daría la sentencia del divorcio, como dijimos antes. Por tanto, dado que el varón sabe que verdaderamente cometió tal adulterio, sobre cuya ignorancia está basada la sentencia de divorcio, tiene la obligación de quitar la incomodidad de aquella que sufre injustamente. Y así tiene la obligación de reconciliarse con aquella que quiere reconciliarse y que padece injustamente la incomodidad, dado que el varón mismo cometió un pecado parecido.

Quinta conclusión. Celebrado el divorcio de parte de la Iglesia a causa del crimen de infidelidad o de herejía, el inocente no solamente puede reconciliarse con aquel en contra del cual se dio la sentencia, pero, si aquél, después de la enmienda, pide la reconciliación, el inocente tiene la obligación de reconciliarse con aquella o de entrar en la vida religiosa. Se prueba en cuanto a la prima parte.

⁸ X. 4.19.5.

⁹ Tomás de Aquino, In 4. d. 35. art. 6. ad 5.

Nam si sententia diuortij data est in fauorem innocentis, non debet vergere in grauamen ipsius: sed omnino vergeret, si non posset post diuortium sibi reconciliare peccantem: ergo potest. Et tandem ista probatur sicut secunda conclusio probata est. Secunda pars, quae difficultatem habet, patet expresse in Glossa²⁵ in c. Mulier et c. De illa, de conuersione coniugatorum et c. Quanto. Extra, de diuortijs. Et licet in c. De illa dicatur, quod non tenetur redire ad ipsum reuersum, est verum, si ingrediatur monasterium, quia innocens, qui non lapsus est in errorem fidei, post diuortium potest etiam nolente lapso, etiam si emendetur, volare ad religionem, Extra, de conuersione coniugatorum c. Mulier. Haec enim est differentia²⁶ inter diuortium factum propter haeresim, et factum propter carnale adulterium: quia quando factum est propter carnale adulterium, innocens, licet possit si velit sibi reconciliare adulteram iam emendatam, non tamen tenetur: etiam si non transeat ad religionem, sed maneat in continentia. Tamen quando factum est diuortium propter haeresim, licet innocenti reconciliari sibi, reuersum ab haeresi: et omnino tenetur, si non velit, monasterium intrare, et si in seculo maneat, compellitur. * Hic notabis vt alias latius, quod licet adulter, non possit exigere debitum ab innocente, vt res debita potest tamen petere, vt licita res, siue sit adulterium publicum, siue secretum: et siue innocens ignoret, vel sciat adulterium, quia non est lex quae prohibeat hanc exactionem tamquam iustam: pro quo facit ca. 2. De coniugio leprosororum. Et ca. Dominus 32. q. 7. de quo vide Nauarro in c. 28. addito ad Manuale in c. 22. nu. 21.

Ex ista differentia poteris melius intelligere quae supra diximus,²⁷ non celebrari diuortium propter haeresim, quia haeresis sit fornicatio quaedam spiritualis: quia si propter hoc esset, eadem ratio vtrobique esset celebrandi diuortium, et reconciliandi post, sed est diuersa ratio, vt patet. Ob id melius est dicere diuortium fieri propter haeresim, non quia haeresis fornicatio sit spiritualis: sed ad tutelam, et defensionem oppressi in fidei fauorem. * Hic tamen videtur reijciendus lapsus Erasmi Roterodami,²⁸ qui in annotatione 1. Corin. 7. dicit, nulli dubium per lapsum in haeresim dissolui matrimonium: imo non est dubitandum nullo modo dissolui.

²⁵ *In margine:* Glossator.

²⁶ *In margine:* Differentia inter diuortium factum ob adulterium et factum ob haeresim.

²⁷ *In margine:* Supra, in hac 3. parte, art. 1.

²⁸ *In margine:* Lapsus Erasmi.

En efecto, si la sentencia de divorcio se dio en favor del inocente, no debe transformarse en una incomodidad para aquel mismo. Ahora bien, se transformaría totalmente en una incomodidad si, después del divorcio no pudiese reconciliarse con aquella que pecó. Por tanto, puede reconciliarse. Y finalmente se prueba esta conclusión, así como se probó la segunda. La segunda parte que tiene una dificultad, consta expresamente en la glosa en el capítulo *Mulier*, en el *c. De illa, De conuersione coniugatorum*, y en el *c. Quanto, Extra, De diuortijs*.¹⁰ Y, aunque en el capítulo *De illa* se dice que no está obligado a regresar con aquel que ha vuelto de la herejía, es verdad si entra en el monasterio. En efecto, el inocente que no ha caído en el error en contra de la fe, después del divorcio puede ingresar a la vida religiosa, aunque el que ha caído no quiera, aunque se enmiende (*Extra, De conuersione coniugatorum, c. Mulier*).¹¹ En efecto, ésta es la diferencia entre un divorcio hecho a causa de una herejía y un divorcio hecho a causa de un adulterio carnal. En efecto, cuando se hizo a causa de un adulterio carnal, aunque (si quiere) pueda reconciliarse con la adúltera ya enmendada, el inocente no tiene la obligación, aunque no pase a la vida religiosa, pero permanezca en continencia. En cambio, cuando se hizo el divorcio a causa de una herejía, es lícito al inocente reconciliarse con aquel que ha vuelto de la herejía, y está totalmente obligado, si no quiere entrar en un monasterio. Y, si permanece en la vida del siglo, está forzado a reconciliarse *¹² Como se dice más ampliamente en otro lugar, aquí se notará que, aunque el adúltero no puede exigir el débito de parte del inocente como una cosa debida, sin embargo, puede pedirlo como una cosa lícita, sea que se trate de un adulterio público o secreto y sea que el inocente ignore o sepa del adulterio. En efecto, no es la ley que prohíbe tal reclamación, dado que es justa. Y por esto viene al caso el cap. 2 *De coniugio leprosum*,¹³ y el cap. *Dominus*, 32. q. 7.¹⁴ Acerca de esto véase a Navarro en el cap. 28 añadido al Manual (*c. 22. nu. 21*).

A partir de esta diferencia se podrán entender mejor aquellas cosas que hemos dicho antes, que no se celebra el divorcio a causa de una herejía, como si la herejía fuese una fornicación espiritual. En efecto, si fuese por esto, la razón de celebrar el divorcio y de reconciliarse después, sería la misma en ambos casos, sin embargo, la razón es diversa, como consta. Por ello, es mejor decir que el divorcio se hace a causa de la herejía, no porque la herejía sea una fornicación espiritual, sino para la tutela y la defensa del oprimido, en favor de la fe. *¹⁵ Ahora bien, aquí parece que se debe rechazar el error de Erasmo de Róterdam, quien dice que nadie duda que el matrimonio se disuelve por la caída en la herejía (en la anotación a *1 Cor 7*). Por cierto, no se debe dudar que de ninguna manera se disuelve.

¹⁰ X. 3.32.20; X.4.19.6; X. 4.19.7.

¹¹ X. 3.32.20.

¹² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹³ X. 4.8.2.

¹⁴ C.32 q.7 c.6.

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS VII

Vtrum post diuortium possit vir aliam ducere, et vxor alteri nubere

Haec quaestio mouetur propter nonnullos alias grauissimos doctores, quippe qui astruunt, et affirmant vinculum illud indissolubile, et firmum, a Seruatore omnium firmiter stabilitum, dissolui, atque dirumpi: ita quod propter adulterium, diuortio concesso, liceat ad secunda vota transire, adhuc viuente primo. Quorum grauitas (cum magna sit) aliquo modo me cogebat, vt illos sub silentio pertransirem: verum cum passim ab omnibus in hac re reprobentur, operae pretium existimaui me facturum, si eos in medium adducerem. Quaestionemque exacte tractare proposui, quantum locus expostulat, vt pusilli intelligant, quid tenendum, amplexandumque, cum viri iam prouecti diu est quod intellexerunt. Quorum sententia innititur, et (vt melius dicam) error, in dicto beati Ambrosij super illud Matthaei.¹ Excepta fornicationis causa. At quia progressus optimus erit, si prius veritatem discutiamus, quam si eorum nomina ascribantur, qua cognita, facilius illa reprobabitur sententia, respondentes ad quaestionem ponimus conclusiones. Quarum prima.

Prima conclusio.² Facto diuortio in matrimonio, siue sit propter adulterium, siue propter infidelitatem, aut propter quodlibet aliud peccatum, nulli licet transire ad aliud matrimonium vsque ad mortem. Conclusio est Redemptoris nostri, et B. Pauli 1. Corin. 7. qui ait. *His qui matrimonio iuncti sunt praecipio non ego, sed Dominus, vxorem a viro non recedere. Quod si recesserit, maneat innupta.* Est insuper B. P. Augustini in li. De bono coniugali, et habetur 32. q. 7. c. Interueniente. Vbi dicitur: Interueniente diuortio, non ob hoc soluitur confoederatio nuptialis. Et in c. Gaudemus, Extra, de diuortijs. Idem Innocentius 3. lib. 1. De contemptu mundi c. 16. Et in concilio Triburiense c. 46. et Mileuitano ca.17. sub his verbis astruitur. Placuit vt secundum Euangelicam, et Apostolicam disciplinam, neque dimissus ab vxore, neque dimissa a marito alteri coniugatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur, etc. Et tandem idem in concilio Elibertino dicitur.* Modo in concilio Tridentino expresse diffinitum est in sessione 24. canone 5. et 7.

¹ *In margine:* Matthaeus, 19.

² *In margine:* Robertus senalis in opusculo huius dubij; Ioannes Arboreus, lib. 1. Theosophiae c. 35. l. 7. ti. 2. p. 4; Abulensis, Matthaeus 19. q. 76; Driedoensis, De Ecclesiae dogmatibus, li. 2. c. 3.

ARTÍCULO 7

Si, después del divorcio, el varón puede tomar a otra, y la mujer puede casarse con otro ¹

Esta cuestión se pone a causa de algunos doctores, por otro lado muy importantes, quienes argumentan y afirman que aquel vínculo indisoluble y estable, firmemente establecido por el Salvador de todas las cosas, se disuelve y se anula, así que, una vez concedido el divorcio a causa del adulterio, es lícito pasar a segundas nupcias, inclusive viviendo el primero. La autoridad de aquéllos (que por cierto es grande) me presionaba de alguna manera a no hablar de ellos; sin embargo, dado que en este asunto están criticados por todas partes y por todos, consideré que yo haría una cosa útil, citándolos. Me he propuesto de tratar exactamente la cuestión en la medida en que lo exige tal asunto, para que la gente sencilla entienda lo que se debe sostener y cuidar, dado que los expertos lo entendieron desde hace tiempo. La sentencia (o mejor dicho) el error de aquellos se basa sobre una frase de San Ambrosio acerca del texto de Mateo: *Excluida la causa de fornicación.*² Ahora bien, dado que el mejor procedimiento será de investigar la verdad antes de alistar los nombres de aquellos autores y, una vez conocida, más fácilmente será reprobada aquella sentencia, respondiendo a la cuestión, ponemos algunas conclusiones, de las cuales la primera es la siguiente:

Primera conclusión. Celebrado el divorcio en el matrimonio, sea a causa del adulterio, sea a causa de la herejía, o a causa de cualquier otro pecado, a nadie le es lícito pasar a otro matrimonio, hasta la muerte. La conclusión es de nuestro Redentor y de San Pablo (1 Co. 7), quien dice: *A quienes están unidos en matrimonio ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido y, si llegó a separarse, que permanezca sin casarse.* Además véase a San Agustín en su *De bono coniugali* (32. q. 7. c. *Interueniente*),³ donde se dice: Cuando ocurre el divorcio, no por esto se disuelve la unión nupcial. Y véase también el capítulo *Gaudemus, Extra, De diuortijs.*⁴ Y lo mismo dice Inocencio III (*lib. 1. De contemptu mundi, c. 16*). En el Concilio Triburiense (*c. 46*) del año 895 y en el Concilio Milevitano (*c. 17*) del año 417, está establecido con estas palabras: Según la disciplina evangélica y apostólica se determinó que ni el marido dejado por la esposa ni la esposa dejada por el marido, se unan con otro, sino que permanezcan así, o bien que se reconcilien, etc. En fin, lo mismo se dice en el Concilio de Elvira (Granada, año 300). *⁵ Ahora, en el Concilio de Trento, está definido expresamente en la sesión 24, cánones 5 y 7.

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaëus 19.

³ C.32 q.7 c.1.

⁴ X. 4.19.8.

⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

Ratio est.³ Si propter diuortium factum propter adulterium, liceret ad aliud transire matrimonium, et primum solueretur, Ecclesia concedens diuortium, daret occasionem adulterandi, quod est impijssimum dicere. Patet: quia si sine diuortio matrimonium non soluitur, et diuortium non datur nisi ob adulterium, statim quod non bene conuenirent coniugati, adulterarentur, et matrimonium dissolueretur: at quia si amplius in probatione progrediar, videbor lumen addere soli (vt dicunt) sufficiat tenere post Christi aduentum matrimonium verum, semel contractum, inter personas legitimas, esse indissolubile, vt nullo modo possit dissolui, quocumque impedimento superueniente, si contractum sit inter fideles.⁴ Et loquor de matrimonio consummato: quia non consummatum (vt diximus) per ingressum religionis dissoluitur. Vnde non sunt audiendi illi, qui dicunt per impotentiam viri, vel mulieris superuenientem dissolui posse. Errant quidem hoc dicentes, vt nos in prima parte probauimus.⁵ Quod expresse Origenes super Matthaenum homilia 7. et lib. 6. super epistolam ad Romanos. Et Ioannes Ekius homilia 75. contra Lutheranos, De sacramentis, qui optime tractat argumentum, homilia 74. 75. et 76. contra Caietanum et Erasmum.⁶

Contra istam sententiam catholicam sunt duo grauissima argumenta, ex quibus dicentes contrarium sumpserunt occasionem erroris, vt existimo.

Primum,⁷ est determinatio Gregorij Papae 32. q. 7. ca. Quod proposuisti, si mulier infirmitate correpta, non valuerit debitum reddere viro, quid vir eius faciat coniugalitatis? Bonum esset si sic permaneret, vt abstinentiae vacaret: sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis, non tamen ei opem subsidij subtrahat. Haec ibi. Et idem videtur licere foeminae, cum ad paria obligentur, Extra, de diuortijs, cap. Gaudemus. Ecce videtur expressa determinatio Papae, quod matrimonium legitime contractum, per aliquid superueniens dissoluatur. Ergo a simili per diuortium factum, siue sit propter fornicationem, siue propter haeresim, dissoluetur quantum ad vinculum.

Respondetur.⁸ Illam sententiam Pontificis debere intelligi, quando impedimentum illud impotentiae praecessit contractum matrimonij, quod non fuit cognitum ante, sed post contractum, vt supra diximus in prima parte,⁹ nam si depraehendatur praecessisse, nullum fuit matrimonium, et poterit potens, aliam ducere,

³ *In margine:* Ratio.

⁴ *In margine:* S. Thomas, d. 38. et 2. 2. q. 88.

⁵ *In margine:* Supra, 1. pars, art. 38.

⁶ *In margine:* Origenes; Ioannes Ekius.

⁷ *In margine:* Obiectio 1.

⁸ *In margine:* Solutio.

⁹ *In margine:* Supra, prima pars, art. 38.

La razón es la siguiente: Si a causa del divorcio hecho a causa del adulterio, fuese lícito pasar a otro matrimonio y fuese disuelto el primer matrimonio, la Iglesia que concede el divorcio, daría la ocasión de adúlterar. Y decir esto es algo muy impío. Consta. En efecto, si el matrimonio no se disuelve sin el divorcio, y el divorcio no se concede sino por el adulterio, tan pronto como los casados no conviviesen en armonía, cometerían un adulterio y así el matrimonio se disolvería. Ahora bien, dado que, si sigo ampliando la prueba, apareceré como uno que añade luz al sol (como se dice), sea suficiente sostener que, después de la venida de Cristo, un matrimonio verdadero contraído de una vez para siempre entre personas legítimas es indisoluble de tal manera que por ninguna razón puede ser disuelto cuando está contraído entre fieles, aunque haya un impedimento de cualquier tipo.⁶ Y hablo del matrimonio consumado, ya que (como dijimos) el no consumado se disuelve mediante el ingreso a la vida religiosa. Por tanto, no deben ser escuchados aquellos que dicen que puede ser disuelto por la impotencia que sobreviene en el varón o en la mujer. Se equivocan aquellos que dicen esto, como hemos probado en la primera parte. Esto lo dice expresamente Orígenes (*super Matthaëum, homilia 7. et lib. 6. Super epistolam ad Romanos*). Y también Juan Ekius (*homilia 75. contra Lutheranos, De sacramentis*), quien trata muy bien tal tema en las homilias 74. 75 y 76, en contra de Cayetano y en contra de Erasmo.

En contra de esta sentencia católica hay dos importantísimos argumentos, a partir de los cuales los opositores tomaron la ocasión del error, creo yo.

En primer lugar, hay una determinación del Papa Gregorio (32. q. 7. ca. *Quod proposuisti*),⁷ quien dice: Si una mujer caída en una enfermedad, no pudiese rendir el débito al esposo ¿qué hará el esposo? Sería bueno si se quedase así, para vivir en abstinencia. Sin embargo, dado que esto es de personas especiales, aquel que no podrá vivir en continencia, mejor que se case, sin embargo, que no se le sustraiga el beneficio del remedio. Estas cosas se dicen allí. Y parece que lo mismo sea lícito en el caso de la mujer, ya que están obligados por igual (*Extra, De diuortijs, c. Gaudemus*).⁸ He aquí la determinación expresa del Papa, que el matrimonio legítimamente contraído se disuelve por algo que sobreviene. Por tanto, *a simili* mediante el divorcio celebrado sea a causa de la fornicación, sea a causa de la herejía, se disuelve el matrimonio en cuanto al vínculo.

Se responde que aquella sentencia del Pontífice se debe entender cuando el impedimento de impotencia precedió el contrato del matrimonio, y no fue conocido antes del contrato, sino después (como dijimos en la primera parte). En efecto, si se descubre que precedió, no hubo matrimonio alguno, y el que es potente podrá casarse con otra.

⁶ Tomás de Aquino, d. 38. et 2. 2. q. 88.

⁷ C.32 q.7 c.18.

⁸ X. 3.32.19.

quia non obligatur continere, cum nullam habeat vxorem, nec fuerit matrimonium propter impedimentum praecedens. * Et sic interpretatur, et bene, Michael de Medina in suo De Coelibatu li. 5. c. 93. vt supra adduximus in prima parte, art. 38.

Secundo¹⁰ potest dici quod dominus Gratianus compiler Decreti ibi asserit, scilicet, talem sententiam Gregorij esse falsam, et contra Canones, et doctrinam sacri Euangelij.

Sed obijciet aliquis:¹¹ quia Leo 4. approbavit dicta eiusdem Gregorij iunioris 20. d. c. De libellis. Dicendum quod verum est approbasse, verum non omnia, sed solum quae bene dixit, at quia illud dictum fuit male, non potuit approbari. Et qui approbaret, similiter errasset, si in sensu, in quo litera sonat, esset approbandum. Vnde non obstat ista determinatio Pontificis. Nec lector optime, offendaris, si vides, aut intelligis Papam errasse,¹² siquidem non est novum, extra fidei determinationem, summum Pontificem errasse: nam circa matrimonium contraria aliquando sunt determinata a diversis Pontificibus, at alterum errasse necesse est dicere. Celestinus 3. determinavit inter duos fideles matrimonium legitimum solui quoad vinculum per hoc quod alter labitur in haeresim, sicut soluitur inter infideles, per hoc quod vnus convertitur et alius non vult cohabitare. Sic in c. Laudabilem, de conversione infidelium, olim habitum est, vt vult Glossator¹³ in c. Quanto de diuortijs, et ibidem Hostiensis.¹⁴ Tamen contrarium est determinatum. Et est autoritas beati Pauli supra allegata. Et (sicut nos supra in secunda parte adduximus)¹⁵ non propter hoc deficit fides in Ecclesia: quia in his quae fidei sunt, nullo modo errat. Istam sententiam tenet dominus Adrianus¹⁶ in quolibet 1, art. 3, vt etiam ibi adduximus, quippe qui adducit istam sententiam Gregorij et c. Licet, de spon. duo. vbi Papa consultationi respondens, dicit primum matrimonium esse servandum, quamquam a quibusdam praedecessoribus suis aliquando fuit aliter iudicatum. Cum ergo consultationi respondens non nouum ius inducat, sed respondet prout de iure, vt vult Glossator¹⁷ in c. Consultationi, de temporibus ordinationum, sequitur quod decisio praedecessorum non fuit ius, sed error. Haec Adrianus Papa contra determinationes Pontificum. Ob quod nullus offendatur, putans ob hoc fidem Petri deficere. Nequaquam deficiet.¹⁸

¹⁰ *In margine:* 2. Solutio.

¹¹ *In margine:* Obiectionis solutio.

¹² *In margine:* In causis matrimonialibus Pontificem non est mirum aberrasse.

¹³ *In margine:* Glossator.

¹⁴ *In margine:* Hostiensis.

¹⁵ *In margine:* Supra, 2. p. art. 21.

¹⁶ *In margine:* Adrianus, ad 3. argumentum.

¹⁷ *In margine:* Glossator.

¹⁸ *In margine:* Matthaeus, 19.

En efecto, no está obligado a la continencia, dado que no tiene esposa, ni hubo matrimonio a causa del impedimento precedente. *⁹ Y así interpreta (y bien) Miguel de Medina en su *De Coelibatu* (*lib. 5. c. 93*), como hemos afirmado antes en el artículo 48 de la primera parte.

En segundo lugar se puede decir que el maestro Graciano, compilador del Decreto, asevera allí que tal sentencia de Gregorio es falsa y se opone al derecho eclesiástico y a la doctrina del sagrado Evangelio.

Sin embargo, alguien objetará que León IV aprobó las afirmaciones de los primeros años de pontificado de Gregorio (*20. d. c. De libellis*). Se debe decir que es verdad que aprobó, pero no todo, sino solamente aquellas cosas que dijo correctamente. Ahora bien, dado que aquello fue dicho incorrectamente, no pudo ser aprobado. Y quien lo hubiese aprobado, del mismo modo se habría equivocado, si aquello debiese ser aprobado en el sentido en que suena la letra. Por tanto, no obsta esta determinación del Pontífice. Y tú, óptimo lector, no te turbes, si ves o entiendes que el Papa se equivocó. En efecto, no es novedad que un Sumo Pontífice, excepto en una determinación de fe, se haya equivocado. En efecto, a veces, por diferentes Pontífices están determinadas cosas contrarias acerca del matrimonio, sin embargo, es necesario decir que uno de los dos se equivocó. Celestino III determinó que el matrimonio legítimo entre dos fieles se disuelve en cuanto al vínculo por el hecho de que uno de los dos cayó en la herejía, así como se disuelve entre los infieles por el hecho de que uno se convierte y el otro no quiere cohabitar. Así ocurrió en algún tiempo (*c. Laudabilem, De conversione infidelium*),¹⁰ como dice el Glosador en el capítulo *Quanto, De diuortijs*,¹¹ y el Ostiense (*Ibidem*). Sin embargo, está determinado lo contrario, y se trata de la autoridad de San Pablo antes citada. Y, como hemos afirmado en la segunda parte, no a causa de esto la fe desfallece en la Iglesia. En efecto, acerca de aquellas cosas que corresponden a la fe, de ninguna manera se equivoca. Sostiene esta sentencia de Adriano IV (*in quolibet, 1, art. 3*, como dijimos también allí), el cual cita esta sentencia de Gregorio y el capítulo *Licet, De sponsa duorum*,¹² donde el Papa que responde a una consulta, dice que el primer matrimonio debe ser conservado, no obstante que alguna vez se sentenció de manera diferente por parte de algunos de sus predecesores. Por tanto, dado que aquel que responde a una consulta no induce un nuevo derecho, sino que responde según el derecho, como dice el Glosador en el capítulo *Consultationi, De temporibus ordinationum*,¹³ se sigue que la decisión de los predecesores no fue un derecho, sino un error. Estas cosas dice Adriano IV en contra de las determinaciones de los Pontífices. Por lo cual, nadie se turbe, pensando que la fe de Pedro desfallezca por esto. Nunca desfallecerá.

⁹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁰ X. 3.33.1.

¹¹ X. 4.19.7.

¹² X. 4.4.3.

¹³ X. 1.11.19.

Portae enim inferi non praeualebunt: quia cum Ecclesia sua est Deus vsque ad saecula saeculorum. * Et quod nullus Papa in illis quae fidei sunt errauerit inter alios. Probat Albertus Campensis in suo de Hierarchia Ecclesiastica, lib. 4. c. 8. Et Pontifices qui hac nota haeresis sunt signati defendit.

Secundum argumentum¹⁹ est dictum B. Ambrosij, qui super epistolam ad Corinthios, et habetur 32. q. 7. c. Vxor non discedat a viro causa fornicationis, quod si discesserit, aut maneat innupta, aut reconcilietur viro suo. Quod de vxore permisit, quia viro licet sumere aliam. Haec Ambrosius. Patet ergo quomodo saltem viro post diuortium factum ob adulterium, licet aliam ducere: at si licet aliam ducere matrimonium solutum est quantum ad vinculum propter adulterium. Quare Caietanus dat viro, sequutus B. Ambrosium.

Haud dubie verba sunt tam expressa, vt expositione non indigeant.²⁰ Nec saluari possunt in sensu catholico, sed necesse est vnum e duobus dare: vel beatum Ambrosium falsum dixisse, et in illo errasse, vel dicere non esse verba illius. Vtrumque est inconueniens: nam si liceret asserere sententiam illi falso impositam, sic etiam liceret eadem ratione et de omnibus alijs.²¹ Tamen praestat dicere illi impositum, et additum esse suis scripturis, quam dicere ipsum errasse, quidquid dicat Erasmus 1. Corinthi. 7. in annotationibus. Nec sequitur inconueniens, scilicet, quod dubitarem sic de alijs positus ibi. Ratio est: quia Gracianus 32. q. 7. 5. Sed illud affirmat, falso sententiam illam tributam Ambrosio. Idem Magister sententiarum. Sicut et de alijs doctoribus est credibile.

Sed fortius argumentor.²² Christus redemptor noster, Matthaeus 5. et clarius 19. Iudaeis interrogantibus vtrum liceret vxores dimittere: respondit, solum licere propter fornicationem. Solutio haud dubie fuit de directo responsio ad quaestionem motam. Credendum enim est respondisse ad propositum, vel verborum, vel intentionis interrogantium, sicut ipse saepe solebat. Cum ergo Iudaei interrogarent Christum de dimissione quantum ad vinculum et non quantum ad torum, vel cohabitationem solum et Christus respondens dixit, quod propter fornicationem licebat, ergo intellexit quantum ad vinculum: alioqui solutio, vel responsio non corresponderet dubio, nec satisfaceret quaesito. Et quod Iudaei interrogarint de dimissione quoad vinculum, apparet ex hoc:

¹⁹ *In margine:* Obiectio 2.

²⁰ *In margine:* Caietani solutio.

²¹ *In margine:* Falso sunt imposita; Ambrosius; Albertus Magnus, dist. 35. art. 5.

²² *In margine:* Obiectio 3.

En efecto, las puertas del infierno no prevalecerán, ya que Dios está con su Iglesia por los siglos de los siglos. *¹⁴ Que ningún Papa se equivocó en aquellas cosas que se refieren a la fe, lo prueba, entre otros, Alberto Campense en su *De hierarchia ecclesiastica, lib. 4. c. 8*. Y defiende a los Pontífices que están marcados con tal nota de herejía.

El segundo argumento es una afirmación de San Ambrosio, quien habla acerca de la epístola a los Corintios. Esto se encuentra en 32. q. 7. c.: *La esposa no se separe del marido a causa de la fornicación y, si llegó a separarse, que permanezca sin casarse o que se reconcilie con su esposo.*¹⁵ Y esto está permitido en el caso de la esposa, ya que al varón es lícito tomar a otra. Estas cosas las dice Ambrosio. Luego consta cómo, por lo menos al varón, después del divorcio hecho por el adulterio, es lícito casarse con otra. Ahora bien, si es lícito casarse con otra, el matrimonio se disuelve en cuanto al vínculo a causa del adulterio. Y por ello, siguiendo a San Ambrosio, Cayetano concede esto al marido.

Sin duda, las palabras son tan claras, que no necesitan una exposición, y no pueden salvarse en sentido general, sino que es necesario conceder una de las dos cosas: O que San Ambrosio dijo algo falso y que en esto se equivocó. O decir que no son palabras de él. Ambas cosas son inconvenientes, ya que, si fuese lícito afirmar que la sentencia fue atribuida a él falsamente, así sería también lícito por la misma razón afirmarlo de todas las otras cosas. Sin embargo, es preferible decir que le fue atribuida y que fue añadida a sus escritos, más que decir que él se equivocó, cualquier cosa diga Erasmo en sus anotaciones a 1 Cor. 7. Y no se sigue el inconveniente, es decir, que así dudaríamos de las demás cosas puestas allí. La razón es porque Graciano (32. q. 7. § *Sed illud*),¹⁶ afirma que aquella sentencia está falsamente atribuida a San Ambrosio. Lo mismo dice el Maestro de las Sentencias. Así es creíble también en el caso de otros doctores.

Sin embargo, yo argumento con más fuerza. A los judíos que preguntaban si era lícito despedir a las esposas, Cristo nuestro Redentor contestó que solamente era lícito a causa de la fornicación (Mateo, 5; y más claramente, Mateo 19). Sin duda, la solución fue una respuesta directa a la cuestión movida. En efecto, se debe creer que él respondió de acuerdo con las palabras y la intención de los interrogantes, como él mismo frecuentemente acostumbraba. Por tanto, dado que los judíos habían interrogado a Cristo acerca de la dimisión en cuanto al vínculo y no solamente en cuanto al lecho (o cohabitación), Cristo respondiendo dijo que era lícito a causa de la fornicación, por tanto, entendió en cuanto al vínculo. De lo contrario, la solución (o respuesta) no correspondería a la duda y no respondería a lo cuestionado. Y que los judíos preguntaron acerca de la dimisión en cuanto al vínculo, consta por lo siguiente:

¹⁴ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁵ C.32 q.7 c.1.

¹⁶ C.32 q.7 c.18.

quia cum per aduentum Christi iam finis dabatur omnibus caeremonijs, et ritibus legis veteris, volebant scire, vtrum dato omnia cessarent, illud de repudio vxorum maneretne in Euangelio. Et cum tunc apud eos (vt in 2. p. probauimus)²³ dissolueretur matrimonium quantum ad vinculum, sic credendum interrogationem factam: nam alias, quorsum interrogassent, vtrum liceret dimittere, cum eis non fuerat in vsum neque per legem alius modus dimittendi vxores, nisi in perpetuum per repudium?

Insuper.²⁴ Verisimile est interrogationem factam a Iudaeis, quia cum iam legem euangelicam acceptabant, per quam vetus lex cessabat, et videbant Gentiles habere consuetudinem dimittendi vxores, volebant scire, vtrum stante lege euangelica, eis liceret dimittere vxores quoad vinculum, sicut dimittebant Gentiles, quemadmodum in lege illis fuit concessum repudium, quia vtebantur Gentiles, ne grauarentur, si eis non liceret quod Gentibus, cum ergo videatur quaesitum quantum ad vinculum, et responsio Christi debuit de directo respondere, et satisfacere quaestioni: et cum causam dimittendi dixit fornicationem, vere quoad vinculum deberet dissolui propter eam. His tamen non obstantibus, respondetur,²⁵ quod responsio Christi intelligenda est quantum ad torum, vel cohabitationem, et non quantum ad dissolutionem vinculi. Patet²⁶ ex Paulo, quem Deus elegit vas electionis, ad portandum nomen suum: et cui reuelata sunt secreta caelestia, quae explicuit nobis, dicens talem debere manere innuptam, etiam si propter fornicationem discesserit. Quod si Christus intelligeret vinculum dissolui propter fornicationem, non diceret ipse: Praecipio non ego, sed dominus. Nullo modo certe posset talia verba proferre, cum esset error, et mendacium, quod in sacra scriptura non est admittendum: quia Spiritu sancto mouente linguam eorum, loquuti sunt sancti Apostoli, et Euangelistae omnes.²⁷ Sic intelligit Ecclesia dictum Christi, et omnes doctores, quos posuit lumen ad illuminandum eos: qui in ignorantiae tenebris detinentur.

Et ita credendum intellexisse responsum discipulos, quando dixerunt. Si ita est causa hominis cum vxore, non expedit nubere.²⁸ Et si ita esset, quod propter fornicationem vinculum dissolueretur, non tam difficile visum esset discipulis vxorem ducere: sed quia intellexerunt ex verbis saluatoris vinculum indissolubile esse visum est eis difficile.

²³ *In margine:* Supra, 3. pars, art. 11.

²⁴ *In margine:* Notandum.

²⁵ *In margine:* Solutio ad 3. obiectionem.

²⁶ *In margine:* Actus, 9; 2. Cor. 12.

²⁷ *In margine:* 2. Petri, 2; Lucae, 2.

²⁸ *In margine:* Matthaeus, 19.

dado que con la venida de Cristo ya se daban por terminados todos los ceremoniales y los ritos de la ley antigua, querían saber si el repudio de las esposas permanecía en el Evangelio, aunque todo había cesado. Y, como hemos probado en la segunda parte, dado que entonces entre ellos se disolvía el matrimonio en cuanto al vínculo, se debe creer que la pregunta había sido hecha así. En efecto, de otra manera ¿con qué finalidad habrían preguntado si fuese lícito despedir, dado que ellos no tuvieron costumbre alguna y tampoco tuvieron por ley algún otro modo de despedir a las esposas, sino mediante el repudio definitivo?

Además, es verosímil que la pregunta había sido hecha así por los judíos. En efecto, dado que ya aceptaban la ley evangélica, mediante la cual cesaba la ley antigua, y veían que los gentiles tenían la costumbre de despedir a las esposas, querían saber si les sería lícito, estando en la ley evangélica, despedir a las esposas en cuanto al vínculo como las despedían los gentiles, así como en la ley antigua se les había concedido el repudio por el hecho de que los gentiles lo practicaban, para que no fuesen gravados, si a ellos no hubiese sido lícito aquello que era lícito a los gentiles. Por tanto, dado que parecía que la pregunta era en cuanto al vínculo, la respuesta de Cristo debió corresponder directamente y satisfacer a la pregunta. Y, dado que dijo que la razón de despedir era la fornicación, en verdad, el matrimonio debía ser disuelto a causa de aquélla en cuanto al vínculo. Sin embargo, no obstante estas cosas, se contesta que la respuesta de Cristo debe ser entendida en cuanto al lecho (o cohabitación) y no en cuanto a la disolución del vínculo. Que sea así consta a partir de San Pablo, a quien Dios eligió como “vaso de elección para llevar su nombre” y al cual han sido revelados los secretos celestiales que él nos explicó, diciendo que ésta debe permanecer sin casarse, aunque se haya separado a causa de la fornicación.¹⁷ Que si Cristo entendiese que el vínculo se disuelve a causa de la fornicación, San Pablo mismo no diría: *No lo mando yo, sino el Señor*. De ninguna manera podía decir con certeza tales palabras, ya que sería un error y una mentira, que no debe ser admitida en la Sagrada Escritura. En efecto, los santos Apóstoles y todos los evangelistas hablaron cuando el Espíritu Santo movió sus lenguas.¹⁸ La Iglesia entendió así la palabra de Cristo, y todos los doctores a quienes puso como luz para iluminar a aquellos que están detenidos en las tinieblas de la ignorancia.

Y se debe creer que los discípulos entendieron así la respuesta, cuando dijeron: Si tal es la situación del hombre con la esposa, no conviene casarse.¹⁹ Y, si así fuese que a causa de la fornicación se disolvería el vínculo, a los discípulos no les habría parecido tan difícil casarse. Sin embargo, dado que a partir de las palabras del Salvador entendieron que el vínculo es indisoluble, les pareció difícil.

¹⁷ Actus, 9; 2 Cor 12.

¹⁸ 2 Petri 2; Lucas 2.

¹⁹ Matthaeus 19.

Apparet etiam idem ex modo respondendi, quia statim vt pharisaei interrogauerunt tentantes, non respondit immediate, sed prius ostendit argumentis quibusdam indissolubilitatem omnimodam matrimonij, dicens. Non legistis: quia qui fecit hominem ab initio, masculum et foeminam fecit eos, et dixit.²⁹ Propter hanc relinquet homo patrem, et matrem, etc. Et erunt duo in carne vna. Itaque iam non sunt duo, sed vna caro. Quos Deus coniungit, homo non separet.³⁰ Et subdit. Dico vobis. Quicumque dimiserit vxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Et Lucae 16.³¹ videtur apertissime etiam explicasse intelligi istam dimissionem quoad torum, seu cohabitationem solum. Nam dicit absolute. Quicumque dimiserit vxorem suam, et aliam duxerit, moechatur. Iam notum erat propter fornicationem posse dimitti, sed tamen addit. Et qui duxerit aliam, moechatur: alioqui ad monendum ad non dimittendum vxorem sine causa, sufficeret dicere: Non licet dimittere vxorem, sed addens. Qui aliam duxerit, moechatur: vult dare intelligere, dato possit dimitti vxor aliquando sine peccato propter fornicationem, vel haeresim, nunquam tamen licet aliam ducere, quia talis moechatur. Quare tenendum firmiter cum beato Paulo, vinculum matrimonij in lege euangelica indissolubile esse inter fideles, vt neque propter fornicationem, vel aliquid aliud superueniens possit tolli, si legitime contractum est.³²

Hinc patet non esse audiendos illos, qui ausi sunt dicere per fornicationem matrimonium dissolui quoad vinculum ex dicto Christi.³³ Et quod Ecclesia ne daretur occasio facile diuertendi, prohibuit dissolutionem quoad vinculum. Et si vellet, posset iterum permittere. Hoc est insanire. Nam si ex Christi dicto vinculum esset dissolutum, non posset Ecclesia facere matrimonium contra voluntatem contrahentium.

Etiam considerandum, quod cum Caietanus esset a Parisiensibus de hoc reprobatus in apologia, negauit dixisse assertiue, posse dissolui matrimonium quoad vinculum per fornicationem.³⁴

Sed quod valde miror est de Ambrosio Catharino Senensi,³⁵ qui cum sit obiurgator, et acerrimus impugnator Caietani et in multis plus iusto, in hoc tamen articulo, in quo maxime deberet dissentire, consentit.

²⁹ *In margine:* Matthaueus, 19.

³⁰ *In margine:* Genesis, 2.

³¹ *In margine:* Lucae, 16.

³² *In margine:* 1. Cor. 7; Ad Rom. 7.

³³ *In margine:* Erasmus, in annotationibus 1. Cor. 7.

³⁴ *In margine:* Caietanus; Matthaueus 19; Apologia Caietani.

³⁵ *In margine:* Catharinus, lib. 5. contra Caietanum, cap. vltimum.

Lo mismo aparece también a partir del modo de responder. En efecto, tan pronto como los fariseos interrogaron sondeando, no contestó de inmediato, más bien antes mostró con algunos argumentos la total indisolubilidad del matrimonio, diciendo: No habéis leído que aquel que hizo al hombre, desde el principio los hizo varón y fémina, y dijo: Por ésta el varón dejará a su padre y a su madre, etc. y serán dos en una sola carne. Por tanto, ya no son dos, sino una sola carne. A aquellos que Dios ha unido, el hombre no los separe.²⁰ Y añadió: Ahora os digo que si uno repudia a su esposa, a menos que sea a causa de la fornicación, y se casa con otra, comete adulterio. Y en el capítulo 16 de San Lucas, se ve muy claramente que también explicó que esta sentencia se entiende solamente en cuanto al lecho (o sea, a la cohabitación). En efecto, dice absolutamente: Todo aquel que repudia a su esposa y se casa con otra, comete adulterio. Era ya sabido que a causa de la fornicación podía ser despedida, sin embargo, añade: Y aquel que se casa con otra, comete adulterio. De lo contrario, para exhortar a no despedir a la esposa sin razón, sería suficiente decir: No es lícito despedir a la esposa. Sin embargo, añadiendo: Y aquel que se casa con otra, comete adulterio, [Cristo] quiere dar a entender que, aunque alguna vez la esposa pueda ser despedida, sin pecado, a causa de la fornicación o de la herejía, sin embargo, jamás es lícito que se case con otra, ya que comete adulterio. Por tanto, con San Pablo se debe firmemente sostener que en la ley evangélica el vínculo del matrimonio entre fieles es indisoluble, de manera que no puede ser disuelto, ni a causa de la fornicación ni a causa de alguna otra cosa que sobreviene, si se contrajo legítimamente.²¹

A partir de aquí consta que no deben ser escuchados aquellos que se atrevieron a decir que a causa de la fornicación el matrimonio se disuelve en cuanto al vínculo, a partir de las palabras de Cristo;²² y que, para no dar la ocasión de separarse fácilmente, la Iglesia prohibió la disolución en cuanto al vínculo; y que, si ella quisiese, podría volver a permitirlo. Esto es enloquecer. En efecto, si a partir de la palabra de Cristo el vínculo fuese disuelto, la Iglesia no podría hacer un matrimonio en contra de la voluntad de los contrayentes.

Además, dado que Cayetano fue reprobado por los Parisienses acerca de esto, hay que saber que en la *Apología* él negó de haber dicho asertivamente que el matrimonio puede ser disuelto en cuanto al vínculo a causa de la fornicación.

Sin embargo, aquello que me sorprende mucho es el caso de Catarino Ambrosio de Siena, quien, siendo censor y acérrimo adversario de Cayetano (y en muchas cosas, más de lo justo) sin embargo, en esta materia en la cual debería sobre manera oponerse, coincide.

²⁰ Genesis 2.

²¹ 1 Cor 7; Ad Rom 7.

²² Erasmo, In annotationibus, 1 Cor 7.

Et probat, eo quod subscribat huic sententiae, quae alijs apparet absurda, esse argumentum, quod non ex inuidia, et odio contra Caietanum sit motus, sed ex zelo veritatis. Tamen si Caietani, Catharini, et Erasmi sententia haeretica dicenda non esset, tamquam erronea est reiicienda. In concilio siquidem Florentino plane damnata est, et in Coloniensi³⁶ nostris temporibus. * Sed modo pro haeretica tenenda post concilium Tridentinum sessione 24. c. 7.

Et quidem pro nostra catholica sententia sufficeret nunquam a Christo nato factum esse, quod per fornicationem matrimonium sit dissolutum. Et videtur esse expressa determinatio Matthaei 5. Et qui duxerit dimissam moechatur. Et in ca. Ex literis. Extra, de diuortijs, vbi dicitur, quod si post diuortium viuat incontinenter, reconciliet sibi adulteram. Et ca. Ex parte, de sponsalibus.

Non est etiam audiendus³⁷ Lactantius Firmianus, qui lib. 6. Diuinarum institutionum ca. 32. tenet dissolui ob fornicationem quoad vinculum. Sed hic error inter suos computetur. Desinant ergo maledicere, et ne separent (obsecro) quos Deus nodo Gordiano, et Herculeo sic astrinxit, vt solum morte disiungerentur. * In quo pestilenter errauit Lutherus,³⁸ dicens per fornicationem dissolui posse vinculum matrimonij. Et in regno Angliae ex hoc errore plurimi reliquerunt proprias vxores diebus nostris, vt testis oculatus afirmat F. Alphonsus a Castro³⁹ in lib. de haeresi lib. II. verbo Nuptiae, haeresis 5. vbi acriter insurgit contra Lutherum. Et quamuis Catharinum, et Caietanum dicat non fuisse haeticos, eo quod se submiserunt Ecclesiae censurae, quando asseruere per fornicationem posse dissolui matrimonium: probat nihilominus haeticum esse illud dicere, et firmare.

³⁶ *In margine:* Concilium Florentinum et Coloniense.

³⁷ *In margine:* Error Lactantij.

³⁸ *In margine:* Error Lutheri.

³⁹ *In margine:* Castro contra Lutherum; Caietanus et Catharinus non fuerunt haetici.

Y, por el hecho de que adhiere a tal sentencia que a otros parece absurda, prueba que no es movido ni por envidia ni por odio en contra de Cayetano, sino por el celo de la verdad. Sin embargo, si la sentencia de Cayetano, de Catarino y de Erasmo no debiese ser considerada como herética, se debe rechazar como errónea, ya que en el Concilio Florentino está totalmente condenada y, en nuestros días, también en el Concilio Coloniense. * ²³ Sin embargo, ahora, después del Concilio de Trento (*sesión 24. c. 7*), se debe considerar como herética.

Por cierto, para nuestra doctrina católica es suficiente decir que jamás, desde el nacimiento de Cristo, ocurrió que un matrimonio sea disuelto a causa de la fornicación. Y parece que es la expresa determinación de Mateo 5: Aquel que se casa con una mujer abandonada por su marido, comete adulterio. Véase también el capítulo *Ex literis. Extra, De diuortijs*,²⁴ donde se dice que, si después del divorcio, vive de manera incontinente, que se reconcilie con la adúltera. Véase también el capítulo *Ex parte, De sponsalibus*.²⁵

Tampoco se debe escuchar a Lactancio Firmiano, el cual sostiene que a causa de la fornicación se disuelve en cuanto al vínculo (*lib. 6. Diuinarum institutionum, ca. 32*).²⁶ Ahora bien, que este error (por favor) sea computado entre los suyos. Por tanto, que acaben de decir errores para que no separen a aquellos que Dios vinculó con un nudo gordiano y hercúleo, de tal manera que solamente con la muerte serían separados. * ²⁷ En esto se equivocó de manera malsana, Lutero, quien dijo que a causa de la fornicación puede ser disuelto el matrimonio. En el reino de Inglaterra, a partir de este error muchos despidieron a sus propias esposas. Esto lo afirma como testigo experto Fray Alfonso de Castro en su libro *De haeresi, lib. II. verbo Nuptiae, haeresis 5*, donde agudamente se levanta en contra de Lutero. Asimismo, aunque diga que Catarino y Cayetano no fueron herejes, ya que se sometieron a la censura de la Iglesia cuando habían aseverado que a causa de la fornicación puede ser disuelto el matrimonio; sin embargo, Alfonso de Castro prueba que es herético decir y afirmar aquello.

²³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²⁴ X. 4.19.5.

²⁵ X. 4.1.9.

²⁶ Liber Sextus, Diuinarum institutionum, ca. 32.

²⁷ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS VIII

Quis modus seruandus in causa matrimoniali.

Quaeritur, quando agitur ad separationem, quis modus debeat seruari in cognoscendis causis matrimonialibus. Quia res est satis difficilis, libet pro complemento totius materiae aliquid disserere, et pro iudicibus, qui iuris ordine seruato, in istis diffiniendis procedunt, et pro religiosis qui in foro conscientiae, siquidem non idem modus in vtroque seruari debet, cum iudex debeat sequi quae expressa in iure, et secundum allegata, et probata iudicare, quae confessori non sunt necessaria: quia cuilibet credendum in foro conscientiae: sine testibus.¹

Et quia non ad nos attinet, neque nostrum studium est de iudicijs, de testibus, et attestationibus, de probationibus, de appellationibus aliquid scribere, quia iurisconsultorum est: solum volo pro ipsis, qui iudiciario more procedunt, aliqua quae in iure expressa sunt, in memoriam reuocare. Pro religiosis etiam prius libet adducere expressam determinationem Alexandri 3. c. 1. De consanguinitate et affinitate, ex qua intelligant non esse quaestionem de lana caprina (vt aiunt, aut de vmbra asini) intendere causis matrimonialibus.² Nam propter causae grauitatem solum competit Episcopis de illis inquirere, et iudicare, nisi ex commissione. Dicit ergo Alexander 3. Caeterum tuam prudentiam volumus non latere, quod non sunt causas matrimonij tractandae per quoslibet, sed per iudices discretos, qui potestatem habeant iudicandi, et statuta canonum non ignorent. Haec ibi. Et Glossator ibidem ait. Nota quod duo exiguntur ad cognoscendum, et iudicandum de causa matrimoniali, scilicet, scientia canonum, et iurisdictio ordinaria, vel delegata. Argumentum 21. d. § 1. Et argumentum, Quod causa non est deleganda nisi perito et exercitato. Argumentum 2. q. 2. c. vltimo, De poenitentia d. 6. c. 1. in principio.

Et quod sit proprium dignitatis episcopalis de causis matrimonialibus iudicare, est expressus textus, Extra, de excessibus praelatorum ca. Accedentibus, cuius verba (quia sunt valde notanda) pro religiosis placet adducere: quae talia sunt.

¹ *In margine:* Omnibus credendum in foro conscientiae.

² *In margine:* Causa matrimonialis grauis.

ARTÍCULO 8

Cuál modo se debe seguir en la causa matrimonial ¹

Cuando se trata acerca de la separación, se cuestiona cuál modo se debe observar en las causas matrimoniales. Dado que la cosa es bastante difícil, como complemento de toda la materia nos gusta explicar algo, sea para los jueces quienes proceden en la definición de estas causas según el orden del derecho, sea para los religiosos quienes proceden en el fuero de la conciencia, puesto que no hay que observar el mismo modo en los dos fueros, dado que el juez debe seguir aquellas cosas que están expresadas en el derecho, y juzgar según las cosas presentadas y probadas, cosas que no son necesarias para el confesor. En efecto, a cualquiera se debe creer en el fuero de la conciencia, sin testigos.

Y, dado que no nos corresponde ni es nuestra tarea escribir algo acerca de los juicios, de los testigos, de las pruebas y de las apelaciones, ya que estas son cosas propias de los juristas, quiero solamente recordar algunas cosas que están expresadas en el derecho para aquellos que proceden judicialmente. Asimismo, para los religiosos nos gusta citar en primer lugar la expresa determinación de Alejandro III (*c. 1. De consanguinitate et affinitate*),² a partir de la cual se entienda que tratar las causas matrimoniales no es una cuestión de lana caprina (como dicen, o de sombra de asno). En efecto, por la importancia de la causa, compete solamente a los obispos investigar y juzgar acerca de ellas, a menos que se traten por comisión. Por tanto, dice Alejandro III: *Por lo demás, queremos que tu prudencia no permanezca oculta, ya que las causas matrimoniales no deben ser tratadas por cualquiera, sino por jueces discretos que tengan la potestad de juzgar y que no ignoren las cosas establecidas por los cánones.* Esto se dice allí. Y el Glosador dice allí mismo: *Nótese que dos cosas se exigen para tratar y juzgar acerca de la causa matrimonial, es decir: el conocimiento de los cánones y la jurisdicción ordinaria o delegada.* Véanse el argumento en (21, d. § 1);³ y el argumento que dice: *La causa debe ser delegada solamente a un perito experimentado; asimismo el argumento en (2. q. 2. c. vltimo),⁴ y en (De poenitentia, d. 6. c. 1. in principio).⁵*

Y que sea propio de la dignidad episcopal juzgar acerca de las causas matrimoniales, hay un texto explícito: *Extra, De excessibus praelatorum, c. Accedentibus*,⁶ cuyas palabras nos gusta citarlas para los religiosos (dado que hay que notarlas muy bien). Y las palabras son estas:

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.14.1.

³ D.21 c.1.

⁴ C.2 q.2 c. ultimo.

⁵ D.6 c.1.

⁶ X. 5.31.12.

Accedentibus ad nos de diuersis mundi partibus Episcoporum quaerelis, intelligimus graues et grandes quorundam Abbatum excessus, qui suis finibus non contenti, manus ad ea quae sunt Episcopalis dignitatis extendunt, de causis matrimonialibus cognoscendo, iniungendo poenitentias publicas, concedendo etiam indulgentiarum literas, et similia praesumendo.³ Vnde contingit interdum quod vilescit Episcopalis autoritas apud multos. Volentes igitur in his Episcoporum dignitati, et Abbatum prouidere saluti, praesenti decreto firmiter prohibemus, ne quis Abbatum ad talia se praesumat extendere, si proprium voluerit periculum evitare: nisi forsitan quisquam eorum speciali concessione, vel alia legitima causa super huiusmodi valeat se tueri. Haec ibi. Vbi Glossator dicit, quod per hanc constitutionem cognitio causarum matrimonialium ad Episcopum de iure communi spectat. Argumentum, 35. q. 6. c. Multorum. Et addit vnum etiam notandum, quod alij praelati, qui cognoscunt de causis matrimonialibus, siue sint Abbates, siue alij, faciunt ex consuetudine praescripta, siue speciali concessione, licet de iure communi ad Episcopum spectet. * Modo etiam diffinitum in Concilio Tridentino sessione 24. c. 20. causas matrimoniales ad episcopum pertinere. Volo notet⁴ lector, propter illa quae dicturi sumus circa religiosos, qui huic negotio operam impendunt. Et in cap. Attestationes, Glossator ait super verbo. Legitima puta consuetudo praescripta, quae dat iurisdictionem. De officio archipresbyteri, cap. ultimo. Et de praescriptionibus, cap. Auditis. Et de foro competenti, cap. Cum contingat. Et de De officio [iudicis] ordinarij, cap. Irrefragabili. Et dominus Panormitanus,⁵ super cap. 1. De consanguinitate et affinitate dicit. Nota duo requisita in eo, qui vult diffinere causam matrimonialem. Primum, quod habeat iudicandi potestatem. Secundum, quod statuta canonum non ignoret. Haec Panormitanus. Ex istis colligere oportet,⁶ quam graue sit negotium matrimoniale, et quod non passim cuilibet committendum. Si enim reprehenduntur, et sub interitu praecipitur Abbatibus (qui communiter pollent scientia, et experientia) ne cognoscant de causis matrimonialibus: quanto magis prohibitum esse credibile est inferioribus et subditis. Non deberet committi tam ardua prouincia cuilibet, sed docto et experto: sicut bene notant doctores. Quare praelati animaduertant cui committunt: nam licet ipsis sit concessum per summum Pontificem cognoscere de causis matrimonialibus, et illis quibus duxerint committendum, videant (obsecro) quibus datur, et conceditur.

³ *In margine*: Causae matrimoniales ad Episcopum principaliter.

⁴ *In margine*: Notandum.

⁵ *In margine*: Panormitanus.

⁶ *In margine*: Notent qui committunt causas matrimoniales.

*Dado que de diversas partes del mundo nos llegan quejas de parte de los obispos, conocemos los graves y grandes excesos de algunos abades, quienes, no limitándose a lo suyo, abarcan aquellas cosas que son de la dignidad episcopal, tratando acerca de las causas matrimoniales, aplicando penitencias públicas, concediendo también documentos de indulgencias, y presumiendo cosas análogas. A partir de allí, a veces ocurre que se devalúe la autoridad episcopal en muchas gentes. Queriendo, pues, en estos casos velar por la dignidad de los obispos y por el bienestar de los abades, mediante el presente decreto prohibimos firmemente que algún abad se permita abarcar tales cosas, si quiere evitar su propio daño, a menos que, tal vez, algunos de ellos pueda defenderse mediante una especial concesión o alguna otra legítima razón. Estas cosas se encuentran allí, donde el Glosador dice que, por esta constitución, el asunto de las causas matrimoniales corresponde al obispo por derecho común. Argumento: 35. q. 6. c. *Multorum*.⁷ Y añade una cosa que debe también ser notada, que otros preladados (abades u otros) que tratan las causas matrimoniales actúan según la costumbre prescrita o según una especial concesión, aunque por derecho común esto corresponda al obispo. *⁸ Ahora está definido también en el Concilio de Trento (sesión 24. c. 20) que las causas matrimoniales corresponden al obispo. Quiero que el lector note esta glosa a causa de aquello que vamos a decir acerca de los religiosos que se dedican a tal servicio. En el capítulo *Attestationes*,⁹ acerca de tal asunto el Glosador dice: Es como una legítima costumbre registrada que otorga una jurisdicción (*De officio archipresbyteri, c. ultimo*),¹⁰ y (*De praescriptionibus, cap. Auditis*).¹¹ y (*De foro competenti, c. Quum contingat*),¹² y (*De officio iudicis ordinarij, c. Irrefragabili*).¹³ Acerca del capítulo primero del *De consanguinitate et affinitate*,¹⁴ el abad Panormitano dice: Nótense las dos cosas que se requieren en quien quiere definir una causa matrimonial. Primero. Que tenga la potestad de juzgar. Segundo. Que no ignore los estatutos de los cánones. Esto dice el abad Panormitano. A partir de estas cosas hay que deducir cuán importante es el asunto matrimonial y que no debe ser confiado indistintamente a cualquiera. En efecto, si se desaprueban a los abades (que generalmente gozan de ciencia y de experiencia) y se les manda, bajo pena de destitución, de no tratar las causas matrimoniales, ¿cuánto más es creíble que esto esté prohibido a los inferiores y a los súbditos? Una tarea tan difícil no debería ser delegada a cualquiera, sino a un docto y a un experto, como bien notan los doctores. Por ello, los preladados cuiden bien a quien la confían. En efecto, aunque a ellos mismos fue concedido por el sumo Pontífice de tratar las causas matrimoniales y de decidir a quien delegarlas, vean bien (suplico) a quienes se da y se concede.*

⁷ C.35 q.6 c.10.

⁸ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁹ X. 2.20. 11.

¹⁰ X. 2.24. 4.

¹¹ X. 2.26. 15.

¹² X. 2.2. 13.

¹³ X. 1.31. 13.

¹⁴ X. 4.14. 1.

Quod patet per bullam expressam concessam ordini praedicatorum per Nicolaum 4.⁷ vt illi qui ad terras infidelium transirent, possint iudicare de causis matrimonialibus. Idem per Adrianum 6. et Paulum 3.⁸ vt in ipsis priuilegijs est manifestum. At quia de commissione ibi constat, sufficiat scire, quod licet causa matrimonij sit grauis, et solum Episcoporum, alijs ex concessione conuenit, scilicet, praelatis religionum, et quibus ipsi duxerint committendum, vt diximus. * In diebus nostris pro religiosis in nouo orbe, S. S. Papa noster Pius quintus ad petitionem potentissimi regis Hispaniarum Philippi secundi, concessit omnia quae ante Concilium Tridentinum religiosis concessa erant, ad ministerium conuersorum, et conuertendorum ex Indis. Et per Leonem 10. et Adrianum 6. sub istis verbis in quibus dioecesanibus interdicit Pontifex, vt in loco vbi sunt monasteria, vel in loco vbi de licentia praelati manent religiosi, tam in signatis locis, quam in signandis, nihil innoent: sed de licentia suorum praelatorum, sine alicuius alterius licentia, possint sacramenta ministare sicut ante. Et ad executionem huius diplomatis rex suas dedit litteras. Quibus omnibus suis ministris iniungit publice hoc indultum in nouo orbe denunciare, vt neophyti ad religiosos recurrant in nouo orbe vt olim ante Concilium Tridentinum, vt supra diximus, quod priuilegium ad litteram in fine in appendice appositum est.

Ista concessio non intelligitur solum in foro conscientiae, sed etiam in foro iudiciali, et quando est contrarietas partium.⁹ Propter quod oportet notare Clementinam¹⁰ de iudicijs, quae incipit. Dispendiosam prorogationem litium, quam interdum ex subtili ordinis iudicarij obseruatione causarum docet experientia prouenire, restringere in subscriptis casibus cupientes, etc. Statuimus, vt in causis super electionibus, postulationibus, etc. necnon super matrimonijs, et vsuris procedi valeat de caetero simpliciter, et de plano, ac sine strepitu iudicij, et figura. Quomodo autem ista sint intelligenda, declarata sunt in Clementina. Saepe contingit de verborum significatione,¹¹ vbi dicitur: Iudex necessario libellum non exigat, litis contestationem non postulet, in tempore etiam feriarum ob necessitates hominum indultarum a iure procedere valeat, amputet dilationum materiam, litem quanto poterit faciat breuiorem, exceptiones, appellationes, dilatorias, et frustratorias repellendo, partium aduocatorum et procuratorum contentiones, et iurgia, testiumque superfluum multitudinem refranando. Non sic tamen iudex litem abbreviet, quin probationes necessariae, et defensiones legitimae admittantur.

⁷ *In margine*: Concessio Nicolai 4.

⁸ *In margine*: Adrianus 4; Paulus 3.

⁹ *In margine*: 1. Nota.

¹⁰ *In margine*: Clementina notanda.

¹¹ *In margine*: Clementina, de verborum significatione.

Y esto consta por la bula expresamente otorgada por Nicolás IV a la Orden de los Predicadores, para que aquellos que pasaron a las tierras de los infieles, puedan juzgar acerca de las causas matrimoniales. Y lo mismo fue concedido por Adriano VI y Paulo III, como consta en los mismos privilegios. Ahora bien, dado que allí se trata de una comisión, sea suficiente saber que, aunque la causa matrimonial es importante y exclusiva de los obispos, corresponde a otros por concesión, es decir, a los preladados de las órdenes religiosas y a quienes ellos mismos delegaron, como dijimos.* ¹⁵ En nuestros días Su Santidad nuestro Papa Pío V, a petición del potentísimo rey de las Españas Felipe II, concedió a los religiosos del Nuevo Mundo todas aquellas cosas que habían sido concedidas antes del Concilio de Trento a esos mismos religiosos para el ministerio entre los conversos y entre los indígenas que se iban a convertir. Y lo mismo fue concedido por León X y de Adriano VI con estas palabras mediante las cuales el Pontífice ordenó a los diocesanos que nada innoven en el lugar donde hay monasterios o donde por licencia de su prelado permanecen los religiosos, en los lugares designados y a designarse, además, que puedan administrar los sacramentos como antes, con la licencia de sus preladados, sin la licencia de algún otro. Para el cumplimiento de tal documento, el Rey entregó su escrito mediante el cual ordenó a todos sus ministros que notificasen públicamente en el Nuevo Mundo este indulto, para que los neófitos acudiesen a los religiosos en el Nuevo Mundo, así como acudían en algún tiempo antes del Concilio de Trento (como dijimos antes). Y este privilegio está puesto a la letra en el apéndice al final de la obra.

Esta concesión no se entiende solamente en el fuero de la conciencia, sino también en el fuero judicial y cuando existe un conflicto entre las partes. A causa de esto hay que notar la Clementina acerca de los juicios, la cual inicia así: *En los casos indicados, queriendo limitar el fastidioso aplazamiento de las querellas que, como la experiencia enseña, proviene a veces de la observancia minuciosa del orden judicial de las causas, etc. establecemos que acerca de las determinaciones, postulaciones, etc. y también acerca de los matrimonios y de las usuras, sea válido que en las causas se proceda simplemente y fuera del tribunal y sin la ostentación y la formalidad del juicio.* Ahora bien, cómo éstas cosas deben ser entendidas, se declara en la Clementina (*Saepe contingit, De verborum significatione*),¹⁶ donde se dice: *El juez no exija necesariamente el libelo; no postule la contestación de la querella; según la necesidad de la gente, tenga la autoridad de proceder también en los días feriados concedidos por el derecho; recorte la materia de los aplazamientos; en cuanto sea posible, haga más breves las querellas, y rechace las excepciones, las apelaciones, las dilatorias y los enredos, y refrene las contiendas y los debates de las partes y de los abogados y de los procuradores, y también el número superfluo de testigos. Sin embargo, que no recorte las querellas de manera que no sean admitidas las pruebas necesarias y las defensas legítimas.*

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ Clem, lib. De verborum significatione, tit. Saepe.

Citationem vero, ac praestationem iuramenti de calumnia, vel malitia, siue de veritate dicenda, ne veritas occultetur, per commissionem huiusmodi intelligimus non excludi. Ex omnibus his, quae in dicta Clementina posita sunt, oportet ob oculos habere, in causa matrimonij, quantuncumque sit grauis, non oportere spectare solemnitates iuris, et figuram eius, sed solam illa spectanda, et nullo modo omittenda, quae sunt necessaria ad cognitionem causae. Itaque illa quae conducunt, sed necessaria non sunt, veniunt repellenda ex determinatione Pontificis, et quomodocumque constet de veritate, non est necessarium amplius. Imo si potest bene cognosci veritas sine aliquo iudicio, sine aliqua scriptura, sine testibus, sine tabellione, et nullum est periculum, si acta non conscribantur, etiam videntur superflua: et sunt dilationes frustratoriae, et est procedere cum strepitu, et figura iudicij, contra Clementinam (Dispendiosam). Nam tabellio, et testes simul cum scriptura requisita sunt, vt constet de veritate, et maneat veritas firmata, et nullus illorum, qui litigabant post sententiam datam possit contrarium affirmare: et per scripturam posset compelli si negauerit. Sequitur ergo quod vbi de hoc nihil timetur, non est necessarium adhibere testes, et tabellionem, et scripturam, sed strepitus videtur. Volo dicere, quod strepitus, et figura iudicij, quam summus Pontifex determinat non obseruandam in matrimonio, non est idem apud omnes gentes,¹² sed illud, quod apud quosdam est strepitus, et figura iudicij, apud alios non est: nam solum illa apud quamlibet gentem in iudicio seruari debent, vt patet ex voluntate Pontificis: quae videntur necessaria ad cognitionem veritatis, et ad firmitatem ipsius: et quia communiter homines solent post sententiam, vel mortuis iudicibus, vel mutatis, vel odio, seu malitia, nouas lites mouere, et sepultas resuscitare: optime iure statutum est, necessariam esse scripturam subscriptam manu tabellionis, et confirmatam testibus: vt deficientibus iudice, et tabellione, scriptura possit compelli, et conuinci, qui nititur aliquid contra veritatem attentare. Et in Clementina saepe de verborum significatione summus Pontifex videtur asserere non esse strepitum iudicij scripturam, et tabellionem, sed tamquam necessarium. Si ergo datur aliqua natio, de qua non timetur, quod istis vtatur calumnijs, et astutijs, sed quae simplici verbo obediat, et nunquam contradicat summo Pontifici videretur strepitum esse iudicij adhibere in cognoscendis causis talium personarum, et in sententijs, tabellionem, et testes, et scripturam, sicut fieri solet cum alijs, qui calumniatores sunt. Sed nunquid nationes noui orbis sunt huiusmodi? Affirment obsecro veritatem, non Episcopi ipsi, qui multis alijs curis impediti, non potuerunt mores Indorum cognoscere ad plenum:

¹² *In margine*: Non eadem apud omnes faciunt figuram et strepitum iudicij.

En cambio, a causa de tal comisión, entendemos que no se excluya el proclamar y el prestar juramento acerca de una calumnia o de una maldad, o bien, acerca del decir la verdad, para que no se oculte la verdad. A partir de todas estas cosas que están puestas en dicha Clementina, hay que tener presente que en una causa matrimonial, por mucho que sea importante, no hay que fijarse en las solemnidades y en su formalidad del derecho, más bien, se deben solamente considerar, y de ninguna manera omitir, aquellas cosas que son necesarias para conocer la causa. Por tanto, aquellas cosas que son interesantes, pero no son necesarias, serán rechazadas según la determinación del Pontífice y, de cualquier manera que conste la verdad, no es necesario más. Inclusive, si la verdad puede ser bien conocida sin juicio alguno, sin escrito alguno, sin testigos, sin escribano, y no hay peligro alguno si no se redactan las actas, también parecen cosas superfluas; y son aplazamientos frustrantes; y son un proceder con ostentación y con la formalidad de un juicio, que se opone a la Clementina misma (*Dispendiosam*). En efecto, escribano y testigos, junto con las actas, son cosas requeridas para que conste y permanezca definida la verdad, para que ninguna de las partes litigantes pueda afirmar lo contrario después de pronunciada la sentencia, de manera que, mediante tal escrito, puedan ser presionadas, si negasen. Luego se sigue que cuando nada se teme acerca de esto, no es necesario usar testigos, escribano y escritos, más bien, parece que sea una ostentación. Quiero decir que la ostentación y la formalidad del juicio que el Sumo Pontífice determina que no deben ser observadas en el matrimonio, no es lo mismo en todas las gentes, ya que aquello que entre algunos es ostentación y formalidad del juicio, entre otros no lo es. En efecto, en cualquier pueblo, como consta a partir de la voluntad del Pontífice, en un juicio se deben observar solamente aquellas cosas que se consideran necesarias para el conocimiento y la consistencia de la verdad. Y, dado que, después de la sentencia, una vez que han fallecido o han cambiado los jueces, o por odio o por malicia los hombres, comúnmente suelen iniciar controversias nuevas o resucitar las enterradas, entonces está muy bien establecido por el derecho que sea necesaria un acta firmada por el escribano y confirmada por los testigos, para que, faltando el juez y el escribano, aquel que quiere atentar en contra de la verdad pueda ser presionado y obligado por el acta. Y en la Clementina (*Saepe, De verborum significatione*),¹⁷ parece que el Sumo Pontífice sostenga que acta y escribano no son una ostentación del juicio, más bien son algo necesario. Por tanto, si existe algún pueblo del cual no se teme que se usen tales calumnias y tales astucias, más bien, que obedezca a una simple palabra y que nunca se oponga al Sumo Pontífice, parecería que sea una ostentación del juicio recurrir al escribano, a los testigos y al acta tratando las causas y las sentencias de tales personas, como ocurre en el caso de otros que son calumniadores. Sin embargo ¿acaso existen en el Nuevo Mundo tales pueblos? Por favor, no respondan los obispos quienes, ocupados en muchos otros asuntos, no pudieron conocer plenamente las costumbres de los indios;

¹⁷ Clem, lib. De verborum significatione, tit. Saepe,

sed id proferant ministri, qui intus, et in cute norunt: nunquid iudicij strepitus sit in audiendis eorum causis, tabellionem et testes adhibere? Vtrum sufficiat simpliciter, et de plano, sine strepitu, et figura iudicij procedere. Ista placet hic notasse ex dictis istius Clementinae. Et volo memoriter teneri, propter quandam satis dignam scitu quaestionem, quam infra mouebo, vtrum religiosi, quibus a praelatis concessum est in matrimonijs neophytorum occupari, peccent non scribendo sententiam, et tabellionem, et testes adhibendo. Et vtrum sit necessarium, etiam si tamquam iudices procederent.

Oportet etiam notare¹³ circa matrimonium, quod non transit in rem iudicatam, vt patet, Extra, de sententia, et re iudicata c. Lator, vbi post sententiam semel latam circa matrimonium admittitur probatio: et reperta veritate de deceptione in prima sententia datur secunda. Idem in c. Consanguinei, eodem titulo. Sed hoc intelligendum est (vt bene notat Glossator in c. Lator) quando matrimonium non potuit esse propter aliquod impedimentum; sicut si in gradu prohibito fuerit contractum, vel aliquo alio nam tunc quantumcumque propter deceptionem feratur sententia pro matrimonio, etiam si nulla sit appellatio, non transit in rem iudicatam: sed post sententia reuocatur, deprehensa veritate. Si tamen fuerit sententia lata inter aliquos pro matrimonio, inter quos nullum est impedimentum ad contrahendum, si ab ea non fuerit appellatum: transit in rem iudicatam, quia iudicatis acquieuisse videtur, qui non appellauit. Et est notandum hoc, quia posset inter aliquos matrimonium iudicari licitum, et verum, quod tamen non fuit, quia non fuit debitus consensus. Et si feratur sententia pro matrimonio, et non est appellatum, transit in rem iudicatam, nec post audiendi sunt, ca. Quod ad consultationem, eodem titulo. Glossa. Et certe saepissime contingere posset, imo contingit apud noui orbis incolas,¹⁴ quod volentes duo copulari simul, dicant se dedisse adinuicem fidem de matrimonio, et consensisse, et datur sententia pro matrimonio, et post dolentes de mendacio, dicunt nunquam fuisse talem consensum, et nolle de nouo consentire, vt patet in ca. Quod ad consultationem de sententia, et re iudicata. In foro quidem exteriori non sunt audiendi, sed compellendi vt sint simul: nam ex quo data sententia est, et non fuit appellatum, videtur fuisse consensus necessarius, etiam si a principio non fuisset.

¹³ *In margine*: Matrimonium non transit in rem iudicatam.

¹⁴ *In margine*: Casus apud Indos saepe contingit.

más bien, contesten los ministros, quienes los conocen íntimamente y a fondo. Tratando las causas de estos, ¿acaso es una ostentación del juicio recurrir al escribano y a los testigos?, o ¿acaso es suficiente proceder simplemente y fuera del tribunal, sin la ostentación y sin la formalidad del juicio? Me parece que se hizo bien a notar aquí estas cosas a partir de las palabras de la Clementina. Además, quiero que sean conservadas en la memoria, a causa de alguna cuestión bastante digna de ser conocida que trataré más adelante, es decir, si los religiosos a los cuales de parte de los prelados fue concedido de ocuparse de los matrimonios de los neófitos, pecan si no escriben la sentencia y si no recurren al escribano y a los testigos. Y si es necesario todo esto, en el caso de actuar como jueces.

Acerca del matrimonio hay también que notar que no pasa a ser cosa juzgada, como consta en *Extra, De sententia et re iudicata, c. Lator*.¹⁸ Después de que se dio la sentencia acerca del matrimonio, se admite una prueba y, encontrada la verdad acerca del error en la primera sentencia, se da la segunda sentencia. Lo mismo se dice en el capítulo *Consanguinei, eodem titulo*.¹⁹ Sin embargo, como bien nota el Glosador (*c. Lator*), esto se debe entender cuando el matrimonio no pudo existir a causa de algún impedimento, como si se hubiese contraído un matrimonio en un grado prohibido o con algún otro impedimento. En efecto, entonces, por mucho que a causa de un error se pronuncie una sentencia a favor del matrimonio, aunque no ocurra apelación alguna, no pasa a ser cosa juzgada, pero, una vez descubierta la verdad, se revoca en seguida la sentencia. Sin embargo, si fue proferida una sentencia a favor del matrimonio entre algunos entre los cuales no existe impedimento alguno para contraer, si no se apeló en contra de ella, pasa a ser cosa juzgada. En efecto, parece que aquel que no apeló se quedó satisfecho con las cosas juzgadas. Esto hay que notar, ya que, entre algunos podría considerarse como lícito y verdadero un matrimonio que no existió, porque no hubo el consentimiento debido. Y si se profiere la sentencia a favor del matrimonio y no hay apelación, pasa a ser cosa juzgada y no deben ser oídos después (*c. Quod ad consultationem, eodem titulo*).²⁰ Allí la Glosa. Por cierto, podría ocurrir muy frecuentemente, inclusive ocurre entre los habitantes del Nuevo Mundo que dos que quieren unirse digan que recíprocamente se dieron la palabra acerca del matrimonio y que consintieron; y así se profiere la sentencia a favor del matrimonio. Y después, arrepentidos de la mentira, dicen que jamás existió tal consentimiento y que no quieren consentir de nuevo, como consta en el capítulo *Quod ad consultationem, De sententia et re iudicata*.²¹ Por cierto, en el fuero externo no deben ser oídos, más bien deben ser presionados para que permanezcan juntos. En efecto, por el hecho de que se dio la sentencia y no hubo apelación, parece que hubo el consentimiento necesario, aunque desde el inicio no existió.

¹⁸ X. 2.27. 7.

¹⁹ X. 2.27. 11.

²⁰ X. 2.27.15.

²¹ X. 2.27.15.

In foro vero conscientiae probabiliter crediderim inter noui orbis homines (si casus contingeret) esset verum matrimonium, si ita est, quod tempore, quando lata es sententia, non habuerunt dissensum, sed voluerunt stare pro sententia, quia tunc perinde est, acsi secundum mores suos parentes, vel cognati loquerentur de matrimonio, et ipsis intelligentibus, et volentibus, iungerentur absque contradictione aliqua, vel dissensu: nam tunc verum erat matrimonium, vt nos in prima parte determinauimus.¹⁵ Sic in praesentiarum dici posset, si casus contingat, quem non dubito contingere. Et idem esset dicendum, quando religiosi id dicunt, et ipsi determinant eos tamquam vir, et vxor, supposito in animo non fuerit dissensus, sed assensus in matrimonium. * Verum est tamen, quod si talis consensus fundamentum haberet, quia putant se astrictos (et non sunt) non faceret matrimonium: quia fundamentum est falsum, et nullius vigoris, nec firmitatis, sicut si iudex, vel confessor ex errore diceret esse matrimonium per talem consensum. De quo supra iam diximus p. p. art. 29. in fine 2. dubij.* Modo tamen per Concilium Tridentinum diffinitum non sufficere ad matrimonium talem consensum, sed requisitus est parochus, et testes, vt infra in appendice. Et quo pacto debeant scribi qui coniunguntur, ibidem disputatur late.

Item notandum,¹⁶ quod quando proceditur ad dissoluendum matrimonium iam contractum, vel quia praecessit impedimentum consanguinitatis, vel affinitatis, testes debent iurare, quod non dolo, aut amicitia, aut aliquo commodo priuato falsum iurabunt. In c. Quotiens, de testibus et attestationibus.¹⁷

Considerandum etiam,¹⁸ quod testes qui in matrimonio sunt admittendi, sunt consanguinei, et isti amplius admittuntur, quam extranei, maxime quando agitur de gradu consanguinitatis, et affinitatis, quia praesumuntur potius scire. Qui matrimonium accusare possunt cap. Videtur nobis. Et quando non sunt testes de visu, admittuntur de auditu. De testibus, et attestatione. capit. Praeterea.

¹⁵ *In margine:* Supra, prima pars, art. 5.

¹⁶ *In margine:* Nota 3.

¹⁷ *In margine:* Testes debent iurare.

¹⁸ *In margine:* Nota 4.

En cambio, considero como probable que entre los habitantes del Nuevo Mundo en el fuero de la consciencia (si ocurriese el caso) habría un verdadero matrimonio, si en el tiempo en que se profirió la sentencia, no tuvieron un disentimiento, más bien quisieron estar a favor de la sentencia. En efecto, entonces es como si los padres o los parientes, según sus costumbres, hubiesen hablado entre sí acerca del matrimonio y los dos, entendiéndolo y queriendo, se hubiesen unido sin oposición o sin disentimiento alguno. En efecto, entonces había un verdadero matrimonio, como hemos afirmado en la primera parte. Lo mismo se podría decir aquí, si ocurre el caso (y no dudo que ocurra). Y lo mismo habría que decir cuando los religiosos afirman esto y los declaran como marido y esposa, suponiendo que en su ánimo no hubo un disentimiento, sino un asentimiento en el matrimonio. * ²² Sin embargo, es verdad que si tal consentimiento se fundamentase en el hecho de que ellos piensan que están vinculados (y no lo están), esto no haría un matrimonio. En efecto, el fundamento del consentimiento es falso, sin fuerza y sin firmeza alguna, como si el juez, o el confesor, por error dijese que hay matrimonio a causa de tal consentimiento. Y de esto ya hablamos en la primera parte, artículo 29, al final de la segunda duda.

* ²³ Sin embargo, ahora está determinado por el Concilio de Trento que no es suficiente tal consentimiento y que se requiere la presencia del párroco y de los testigos, como diremos más adelante en el apéndice al final de la obra. Allí mismo se discute ampliamente con qué condición deben ser registrados aquellos que se unen.

Asimismo se debe notar que cuando se procede a la disolución del matrimonio ya contraído, porque precedió el impedimento de consanguinidad o de afinidad, los testigos deben jurar que no jurarán el falso por dolo o por amistad o por cualquier conveniencia privada (*c. Quotiens, De testibus et attestationibus*).²⁴

Hay también que considerar que los testigos que deben ser admitidos en el matrimonio, son los consanguíneos. Y estos son admitidos de preferencia más que los extraños, especialmente cuando se trata del grado de consanguinidad y de afinidad, ya que se presume que saben más (*Qui matrimonium accusare possunt, c. Videtur nobis*).²⁵ Y cuando no hay testigos *de visu*, se admiten *de auditu* (*De testibus et attestationibus, c. Praeterea*).²⁶

²² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²⁴ X. 2.20.5.

²⁵ X. 4.18.5.

²⁶ X. 2.20.27.

Et est peculiare in matrimonio, vt etiam de consensu partium iuramentum non remittatur c. 1. De consanguinis et affinis. Et Glossa in ca. Tuis, de testibus. Et Glossa in c. Continebatur, de sponsalibus impuberum.

Praeterea notandum,¹⁹ quod testes qui ad matrimonium admittuntur, debent esse circumspecti: omni exceptione maiores. Et oportet esse graues. Vide glossam quam valde notat Panormitanus²⁰ in eodem capitulo. Et dicit illos dici testes omni exceptione maiores, qui nulla exceptione legitima possunt repelli. Et allegat Glossam notabilem. Institutio de inutilibus stipulationibus. Item verborum obligatio, quae dicit illum testem dici idoneum, qui nulla exceptione repelli potest. Haec Panormitanus. Notat etiam ibi, quod cum agitur ad impediendum, vel dirimendum matrimonium, iidem qui denunciant, vel accusant, possunt esse testes: et hoc ratione peccati, cum non agitur de commodo, aut incommodo eorum. Volo notari quales testes sint requisiti, si procedendum est per viam iudiciariam. Et in c. Licet dicitur. Oportet tales non sint infames. De testibus, et attestationibus, et ibidem Glossa. Et in ca. De parentela 35. q. 6. dicitur, quod debeat considerari in eis qualitas personarum. Et Hugutius dicit, ne sint seruiles, vel criminosi.²¹

Notandum etiam,²² quod per solum dictum matris dicentis impedimentum esse, matrimonium nondum contractum, non debet contrahi: vt patet in cap. Super eo de testibus et attestationibus. Tamen²³ dictum vnus testis non valet ad matrimonium iam contractum dissoluendum, vt patet de eo qui cognovit consanguineam vxoris c. De illo. Testimonium etiam matris²⁴ est suspectum quando vir est superior diuitijs, vel honore, vel potestate, vt habetur c. supra allegatum.

Item animaduertendum,²⁵ quod ad dissoluendum matrimonium legitime contractum, non sufficit rumor viciniarum,²⁶ quae dicat prius affinitatem praecessisse: ob quod non potuit esse matrimonium. Patet in c. Super eo, de eo qui cognouit consanguineam vxoris suae. At quia est iste textus valde notandus, placet adducere quae notat et bene Panormitanus.

¹⁹ *In margine:* Nota 5.

²⁰ *In margine:* Panormitanus. Testes qui in matrimonio sunt omni exceptione maiores.

²¹ *In margine:* Hugutius.

²² *In margine:* Nota 6.

²³ *In margine:* Vnus testis non sufficit ad dissoluendum matrimonium.

²⁴ *In margine:* Testimonium matris suspectum.

²⁵ *In margine:* Nota 7.

²⁶ *In margine:* Solus rumor de impedimento, non sufficit ad dissoluendum.

Y es propio del matrimonio que no se omita el juramento acerca del consentimiento de las partes (*c. 1. De consanguinitate et affinitate*).²⁷ y la glosa (*c. Tuis, De testibus*),²⁸ y la glosa (*Continebatur, De sponsalibus impuberum*).²⁹

Además hay que notar que los testigos admitidos para el matrimonio deben ser prudentes (fuera de toda excepción). Y deben ser serios. Véase la glosa que el Panormitano nota muy bien en el mismo capítulo, y afirma que se dicen testigos fuera de toda excepción aquellos que no pueden ser presionados por ninguna excepción legítima. Y cita una glosa importante *Institutiones, De inutilibus stipulationibus*,³⁰ y *Institutiones, De verborum obligatione*,³¹ la cual dice que se considera idóneo aquel testigo que no puede ser presionado de ninguna manera. Dice estas cosas el Panormitano quien nota que pueden ser testigos los mismos que denuncian o que acusan, dado que se trata de impedir o de dirimir un matrimonio; y esto en cuanto a la razón de pecado, ya que no se trata de conveniencia o de detrimento propio. Quiero que se note cuáles testigos se requieren, cuando hay que proceder por vía judicial. Y en el capítulo *Licet* se dice: Es necesario que no carezcan de honra (*De testibus et attestationibus*).³² Véase también la glosa en el mismo lugar. En el capítulo *De parentela* (35. q. 6),³³ se dice que en los testigos se debe considerar la cualidad de las personas. Y Hugucio de Pisa dice que no sean serviles o agresivos.

También hay que notar que a causa de la sola palabra de la madre que dice que existe un impedimento, no debe ser contraído el matrimonio todavía no contraído, como consta en el capítulo *Super eo, De testibus et attestationibus*.³⁴ Sin embargo, la palabra de un solo testigo no vale para disolver un matrimonio ya contraído, como consta en *De eo qui cognovit consanguineam vxoris, c. De illo*.³⁵ También el testimonio de la madre es sospechoso cuando el varón es superior en riquezas, en honor o en poder, como se dice en el capítulo antes citado.

Asimismo hay que notar que para disolver un matrimonio legítimamente contraído, no es suficiente el rumor de la vecindad que diga que había precedido la afinidad a causa de la cual no pudo existir un matrimonio. Consta en el capítulo *Super eo, De eo qui cognovit consanguineam vxoris suae*.³⁶ Sin embargo, dado que hay que notar muy bien este texto, me gusta aducir aquellas cosas que nota (y bien) el abad Panormitano.

²⁷ X. 4.14.1.

²⁸ X. 2.20.39.

²⁹ X. 4.2.6.

³⁰ I.3.10. De inutilibus stipulationibus.

³¹ I.3.15. De verborum obligatione.

³² X. 2.20.23.

³³ C.35 q.6 c.8.

³⁴ X. 2.20. 13.

³⁵ X. 4.20.3.

³⁶ X. 4.20.5.

Et primum notandum in textu dici, quod ad confessionem coniugum dicentium impedimentum praecessisse, non debet fieri separatio:²⁷ vt si dicat vir prius cognouisse matrem vxoris, vel consanguineam eius intra gradum prohibitum: vel si dicat foemina, se cognitam fuisse a patre, vel a consaguineo mariti intra gradum prohibitum ante matrimonium contractum. Dicitur ibi, quod non ob hoc statim sunt separandi. Et Panormitanus ibi notat, quod ad confessionem coniugum contra matrimonium non debet fieri separatio. Secundo, quod rumor viciniaie proprie dicitur, quando aliqua pars viciniaie aliquid asserit. Et in hoc differt²⁸ rumor, a fama, nam fama proprie est, quando tota ciuitas, seu vicinia, vel maior pars reclamatur: puta 3. vel 4. pars: vnde in minus se habet rumor, quam fama. Et similis Glossa habetur in capitulo Si duo 35. q. 6. Et infra dicit in glossa prima in fine. Nota bene glossam. Et expediendo hanc materiam cum glossa finali distingue plene, cum quaeritur, nunquid valeat confessio coniugum in causa matrimoniali. Aut agitur de matrimonio contrahendo, aut de iam contracto. Primo casu, sola fama de impedimento sufficit ad impediendum matrimonium, etiam si in sponsalibus interuenisset iuramentum. Textus est no. in c. Super eo de consanguineis et affinibus. Item, ad dictum vnus, scilicet, tertij, impeditur matrimonium contrahendum si non interuenit iuramentum: vt est textus in c. Praeterea, 2. de sponsalibus. Et in cap. Super eo, de testibus. Et ex illis duobus c. videtur²⁹ inferendum, quod plus probat fama, quam vnus testis: quia (vt dixi) sola fama impedit, vbi etiam interuenit iuramentum, secus in dicto vnus. Sed ego crederem (ait Panormitanus)³⁰ quod si vnus testis omnino integer confiteretur impedimentum, impediretur matrimonium, etiam si iuramentum interuenerit: quia vnus testis non minus probat, quam fama, ad hoc quod non. In c. veniens de testibus. Et in c. 1. De appellationibus. Facit c. Super eo, 1. De testibus. Et ad c. Praeterea, respondeo, quod ille testis non erat omnino integer, quia allegabat turpitudinem suam. Et sic, si sponsi confitentur impedimentum, puto sufficere eorum confessionem ad impediendum matrimonium, etiam si interuenisset in sponsalibus iuramentum.

²⁷ *In margine:* Quando standum est confessioni eorum de impedimento.

²⁸ *In margine:* Rumor et fama non idem.

²⁹ *In margine:* Ad dictum vnus impeditur matrimonium contrahendum.

³⁰ *In margine:* Panormitanus.

En primer lugar se debe notar que en el texto se dice que por la confesión de los cónyuges que dicen que precedió el impedimento, no debe hacerse la separación, como si el varón dijese que antes se había unido carnalmente con la madre de la esposa o con una consanguínea de ella en un grado prohibido; o si la esposa dijese que, antes de contraer el matrimonio, se unió carnalmente con el padre o con un consanguíneo del marido en un grado prohibido. Aquí se dice que no deben ser separados de inmediato a causa de esto. Y aquí el Panormitano nota que por la confesión de los cónyuges en contra del matrimonio, no debe hacerse la separación. En segundo lugar se debe notar que se dice propiamente rumor de la vecindad cuando alguna parte de la vecindad afirma algo. Y en esto difieren rumor y fama. En efecto, se trata propiamente de una fama cuando todo el pueblo comenta, es decir, toda la vecindad o la mayor parte (por ejemplo, la tercera o la cuarta parte); por lo cual, el rumor vale menos que la fama. Tal glosa se encuentra en el capítulo *Si duo*, 35. q. 6.³⁷ Y más adelante en la primera glosa dice al final: Nótese bien la glosa. Relacionando esta materia con la glosa final, dado que se cuestiona si tiene valor la confesión de los cónyuges en la causa matrimonial, distíngase claramente si se trata de un matrimonio a contraerse o de un matrimonio ya contraído. En el primer caso, la sola fama acerca del impedimento es suficiente para impedir el matrimonio, aunque en los esponsales haya ocurrido un juramento. Hay un texto notable en el capítulo *Super eo, De consanguinitate et affinitate*.³⁸ Asimismo, por las palabras de uno solo, es decir, de un tercero, se impide el matrimonio a contraerse, aunque no hubo juramento, como dice el texto en el capítulo *Praeterea, 2. De sponsalibus*,³⁹ y en el capítulo *Super eo, De testibus*.⁴⁰ A partir de estos dos capítulos parece que se debe deducir que la fama prueba más que un solo testigo. En efecto, como dije, la sola fama impide cuando ocurre también el juramento. Otra cosa es si se trata de la palabra de uno solo. Ahora bien, yo puedo creer (dice el abad Panormitano) que si un solo testigo totalmente integro confesase un impedimento, se impediría el matrimonio, aunque haya ocurrido el juramento. En efecto, un solo testigo no prueba menos que la fama. En cuanto a que no prueba menos véase *c. Veniens, De testibus et attestationibus*,⁴¹ y *c. 1. De appellationibus*⁴² Viene al caso el capítulo *Super eo, § 1. De testibus*.⁴³ Y en cuanto al capítulo *Praeterea* contesto que aquel testigo no era del todo integro, ya que reflejaba su deshonra. Y así, si los esposos confiesan el impedimento, considero que es suficiente su confesión para impedir el matrimonio, aunque en los esponsales haya ocurrido un juramento.

³⁷ C.35 q.6. c.5.

³⁸ X. 4.20.5.

³⁹ X. 2.20.27.

⁴⁰ X. 2.20.13.

⁴¹ X. 2.20.38.

⁴² X. 2.20.11.

⁴³ X. 2.20.13.

Ratio est: quia cum possint sibi remittere illam obligationem iuratam: vt in c. 2. De sponsalibus, praesumptio est, quod non confiteantur falsum. Sic restringo textum vbi agitur de contracto matrimonio. Et sic proprie loquitur, aut alter ex sponsis confitetur impedimentum, et tunc aut confitetur ille, qui stat contra sponsalia, et non puto sufficere: quia confessio per se non valet, 14. q. 2. in principio.³¹ Quod si diceremus contrarium, facile dissoluerentur sponsalia: cum appetens separationem, confiteretur impedimentum. Aut confitetur qui stat pro sponsalibus, et tunc sufficit eius confessio. Argumentum, capit. Attestationes, de sponsalibus impuberum et quod notat ibi Hostiensis.³²

Secundo casu principali cum agitur de contracto dicitur. Aut confessio tendit ad separationem tori, et valet confessio contra confitentem. Vnde si vxor confiteatur adulterium, sibi praeiudicat vt in ca. Ex literis de diuortijs: quia per hoc non separatur vinculum matrimoniale. Aut confessio fit super substantia vinculi matrimonialis, et sic pro matrimonio valet, dummodo non veniat in praeiudicium alterius matrimonij: de quo constet. Et notabile in c. 2. De clandestinis desponsationibus. Aut confessio fit contra matrimonium, et tunc aut coniuges confitentes stant contra matrimonium, et non valet confessio, etiam cum fama. Ratio est: quia confessio de se nil probat, ex quo est pro confitentibus. Fama autem per se non sufficit ad dirimendum matrimonium, vt in dicto capitulo Si duo. Hoc tenuit dominus Andreas. Quod satis placet. Et sic limita istud c. Si duo. Aut confessio fit coniugibus stantibus pro matrimonio, puta quia iudex inquit ex officio, vel 3. accusat etc. Et tandem ibidem concludit: quia ex quo confessio emanat pro stantibus pro matrimonio, nec est praesumptio collusionis, standum est confessioni, etiam sine fama: quia non est praesumptio, vt quis confiteatur falsum contra se. Hoc voluerunt communiter doctores in dicto cap. Attestationes. Et Hostiensis hic. Et fortius valet confessio, quando habet concomitantiam famae, aut alter eorum tantum confitetur contra matrimonium. Et tunc, aut ille qui stat contra matrimonium, et non valet etiam si concurrat fama per rationem supra dictam:

³¹ *In margine:* Notandum quod dicit Panormitanus.

³² *In margine:* Hostiensis.

La razón es porque, siendo posible la condonación de aquella obligación jurada, como se dice en el capítulo segundo *De sponsalibus*,⁴⁴ existe la presunción de que no confiesan lo falso. Así me limito al texto donde se trata de un matrimonio ya contraído. Y así el Panormitano dice propiamente: Uno de los esposos confiesa el impedimento, y entonces: O bien, confiesa el impedimento aquel que está en contra de los esponsales (y no considero que sea suficiente, ya que la confesión de por sí no es válida: *14. q. 2. in principio*,⁴⁵ en efecto, si dijésemos lo contrario, fácilmente se disolverían los esponsales, ya que aquel que quiere la separación, confesaría el impedimento). O bien, confiesa el impedimento aquel que está a favor de los esponsales, y entonces es suficiente su confesión. Argumento: *c. Attestationes, De sponsalibus impuberum*.⁴⁶ Y esto lo nota allí el Ostiense.

Segundo. En el caso principal, cuando se trata de un matrimonio ya contraído, se dice: O bien, la confesión tiende a la separación del lecho, y la confesión vale en contra de aquel que confiesa. De allí que, si la esposa confiesa el adulterio, se perjudica a sí misma, como se dice en el capítulo *Ex literis, De diuortijs*.⁴⁷ En efecto, a causa de esto no se rompe el vínculo matrimonial. O bien, la confesión se hace acerca de la sustancia del vínculo matrimonial, y así vale en favor del matrimonio, con tal que no perjudique el otro matrimonio, del cual consta; nótese el *c. 2. De clandestina desponsatione*.⁴⁸ O bien, la confesión se hace en contra del matrimonio, y entonces: O bien, los cónyuges que confiesan se oponen al matrimonio, y no vale la confesión, inclusive con la fama. La razón es porque la confesión de por sí nada prueba por el hecho de que está a favor de aquellos que confiesan. En efecto, la fama de por sí no es suficiente para dirimir el matrimonio, como consta en dicho capítulo *Si duo*. Esto lo sostuvo Andrés Juan. Esto nos gusta bastante. Y así límitese este capítulo *Si duo*: O bien, la confesión se hace cuando los cónyuges están a favor del matrimonio, como cuando el juez investiga *ex officio*. O bien, cuando un tercero acusa, etc. En fin concluye: En efecto, por el hecho de que la confesión emana a favor de los que están a favor del matrimonio y no hay presunción de una colusión,⁴⁹ hay que estar a favor de la confesión, inclusive sin la fama. En efecto, no existe la presunción de que alguien confiese lo falso en contra de sí mismo. Esto quisieron comúnmente los doctores en dicho capítulo *Attestationes*. Y allí, el Ostiense. Y más eficazmente vale la confesión cuando es concomitante con la fama, o cuando solamente uno de aquellos dos confiesa en contra del matrimonio. Y entonces: o confiesa aquel que está en contra del matrimonio y, por la razón dicha antes, no tiene valor, aunque concurra la fama;

⁴⁴ X. 4.1.2.

⁴⁵ C.14 q.2. c.1.

⁴⁶ X. 4.2.10.

⁴⁷ X. 4.19.5.

⁴⁸ X. 4.3.2.

⁴⁹ Colusión es un pacto ilícito en daño de un tercero.

aut confitetur ille qui stat pro matrimonio: et dicit dominus Andreas quod si allegat turpitudinem suam (vt si diceret, vere habui accessum cum consanguinea meae vxoris, vel ipsa foemina simile dicat) non probat etiam cum fama. Et allegat notata per Archidiaconum in dicto cap. Si duo.³³ Sed certe Archidiaconus etiam infert contrariam opinionem. Et illam puto veriolem, quia vbi agitur de periculo animae, auditur allegans turpitudinem suam: vt plene dixi in cap. Cum super, de concessione praebenda. Item. Ex quo iste stat pro matrimonio, et confitetur contra se, non est praesumptio, quod dicat falsum. Haec omnia Panormitanus, ibidem. Omnia tam sunt egregie dicta, et tam conuenientia ministris, qui huic negotio operam dant, vt deberent scribi (si fas esset) literis aureis ad quietandum conscientiam multorum. Et ne forte aliquis non potens intelligere³⁴ sententiam ipsius Panormitani frustretur doctrina tali, in breui haec est. Quando casus contingit, sicut saepe contingit mihi scribenti, cum duobus coniunctis in matrimonio, inter quos fuit impedimentum, si interrogati de impedimento, confitentur tale praecessisse: quo stante non potuerunt coniungi. Vtrum sufficiat sola confessio ipsorum ad dissoluendum: dicit Panormitanus, et bene ex communi opinione quod tunc videndum, vtrum tales, qui libere confitentur impedimentum, quo stante matrimonium est nullum: volunt sic manere in matrimonio, vel volunt separari. Si volunt manere, illud dicit Panormitanus stare pro matrimonio. Et tunc sufficit confessio ipsorum ad dissoluendum: quia non est credibile eos mentiri contra se, quandoquidem nollent separari. Et tamen ex eorum confessione sequitur separatio. Hoc idem obseruandum est, quando alter eorum solum confitetur impedimentum, dummodo talis qui confitetur, stare velit pro matrimonio, quia nulla est suspicio de dolo, aut mendacio. Secus tamen esset, si confitentes non starent pro matrimonio, quia separari volunt. Nam tunc eorum confessio est suspecta.

Quomodo sit iurandum, et quid in iuramento exigendo debeat considerari, quando etiam fit ad diuortium, et separationem, habes 35. q. 6. c. De parentela. Et c. Ab isto die 1. Est insuper notandum,³⁵ quod quotiens est dubium, in dubio standum est pro matrimonio: quia tutius est aliquos contra statuta hominum dimittere copulatos: quam legitime coniunctos contra statuta hominum separare. Extra, de testibus c. Licet, in fine.

³³ *In margine:* Vbi agitur de animae periculo auditur qui allegat turpitudinem suam.

³⁴ *In margine:* Summa sententiae Panormitani.

³⁵ *In margine:* Notandum.

o confiesa aquel que está a favor del matrimonio. Y Andrés Juan dice que si alega su deshonra (como si dijese: verdaderamente tuve acceso con la consanguínea de mi esposa; o bien, la esposa misma dice algo parecido) la confesión no prueba, aunque concurra la fama. Y cita las cosas notadas por el Archidiácono en dicho capítulo *Si duo*. Sin embargo, ciertamente el Archidiácono deduce también la opinión contraria, que yo considero como más verdadera, ya que, tratándose del peligro del alma, se escucha a aquel que alega su deshonra, como dije ampliamente acerca del capítulo *Quum super, De concessione prae-benda*.⁵⁰ Asimismo, por el hecho de que está a favor del matrimonio y confiesa en contra de sí mismo, no existe la presunción que diga lo falso. Todas estas cosas dice el Panormitano allí mismo. Todas estas cosas están escritas de manera tan clara y tan útil para los ministros que aquí se dedican a esta misión, que deberían ser escritas (si fuese permitido) con letras de oro para tranquilizar la consciencia de muchos. Y, para que alguien que no puede entender la sentencia del Panormitano, no quede decepcionado por tal doctrina, he aquí un resumen. Cuando ocurre el caso (como me ocurre frecuentemente) en el cual dos están unidos en matrimonio y entre ellos hubo un impedimento, si, cuando se les interroga acerca del impedimento, ellos confiesan que precedió tal impedimento, estando el cual, no pudieron ser unidos; si acaso es suficiente la sola confesión de ellos para la disolución del matrimonio, el Panormitano dice (y bien, según la opinión común) que hay que ver si aquellos que libremente confiesan el impedimento (estando el cual, es nulo el matrimonio) quieren permanecer en el matrimonio o quieren ser separados. Si quieren permanecer, el Panormitano dice que aquello está a favor del matrimonio. Y entonces es suficiente la confesión de ellos para disolverlo. En efecto, no se puede creer que ellos mientan en contra de sí mismos, puesto que no quieren ser separados. Con todo, a partir de la confesión de ellos se sigue la separación. Lo mismo se debe observar cuando solamente uno de los dos confiesa el impedimento, con tal de que aquel que confiesa quiera estar a favor del matrimonio. En efecto, no hay sospecha alguna de dolo o de mentira. Sin embargo, sería de otra manera, si aquellos que confiesan no estuviesen a favor del matrimonio, ya que quieren ser separados. En efecto, entonces la confesión de ellos es sospechosa.

Cómo hay que jurar y qué hay que considerar en el caso en que se exige el juramento y cuándo se hace para el divorcio y para la separación, véase *35. q. 6. c. De parentela*,⁵¹ y el *c. Ab isto die 1.*⁵² Además se debe notar que cada vez que existe una duda, en la duda hay que estar a favor del matrimonio. En efecto, es más seguro perdonar a algunos que están unidos en contra de los estatutos de los hombres, que separar a algunos que están legítimamente unidos en contra de los estatutos de los hombres (*Extra, De testibus et attestationibus, c. Licet, in fine*).⁵³

⁵⁰ X. 3.8.8.

⁵¹ C.35 q.6 c.5.

⁵² C.35 q.6 c.9.

⁵³ X. 2.20.23.

Quae notanda sunt (vt intelligit Panormitanus) quando matrimonium potest habere effectum suum, vt notauit supra in prima parte.³⁶

Item. Quando non est certitudo aliqua, semper in dubio absoluendus est reus, c. 2. De clandestinis desponsationibus. Et c. Mulieri, de iureiurando. Vide Panormitanum. Ibi.

Vltimo notandum ex S. Thoma,³⁷ qui dicit, quod in causa matrimoniali quando agitur ad separationem propter consanguinitatem, vel affinitatem, quae praecessit, per testes, veritas debet patefieri sicut et in alijs. Tamen (vt iuristae dicunt) in hac causa multa specialia inueniuntur, scilicet, quod idem potest esse accusator, et testis. Quod non iuratur de calumnia, sicut Extra de iuramento calumniae, cap. Literas, vbi in spiritualibus non iuratur de calumnia, cum sit causa quasi spiritualis. Et quod consanguinei admittuntur ad testificandum. Et quod non seruatur omnino ordo iudiciarius; quia denunciatione facta, contumax potest excommunicari, lite non contestata. Et valet hic testimonium de auditu. Et post publicationem testium testes possunt induci. Et hoc totum est, vt peccatum impediatur, quod in tali coniunctione esse potest. Haec Beatus Thomas. Libuit ista notare propter illa verba quae dicit, quod non seruatur omnino ordo iudiciarius in matrimonio, et hoc ad impediendum peccatum, quod est in tali coniunctione. Notanda verba pro religiosis, qui ad tollendum peccata neophitorum non seruant ordinem iuris, veritate cognita.

³⁶ *In margine:* Supra, prima pars, art. 38.

³⁷ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 41. art. 5. quaestio 3.

Y estas cosas deben ser notadas (como interpreta el Panormitano) cuando el matrimonio puede tener su efecto, como yo noté en la primera parte. Asimismo, cuando no hay alguna certeza, en la duda siempre debe ser absuelto el reo. Véase *c. 2. De clandestina desponsatione*,⁵⁴ y *c. Mulieri, De iureiurando*.⁵⁵ Véase allí al Panormitano.

Por último. A partir de Santo Tomás quien dice que en una causa matrimonial, cuando se trata de la separación a causa de la consanguinidad que precedió (o de la afinidad), hay que notar que la verdad debe ser manifestada mediante testigos (como en las demás causas). Sin embargo, como dicen los juristas, en esta causa se encuentran muchas cosas especiales, es decir: que el acusante y el testigo pueden ser la misma persona. Que no se jura acerca de la calumnia, como se afirma en *Extra, De iuramento calumniae, c. Literas*,⁵⁶ donde se dice que en las cosas espirituales no se jura acerca de la calumnia, que es una causa *quasi* espiritual. Que los consanguíneos son admitidos para testimoniar. Que de ninguna manera se observa el orden judicial. En efecto, hecha la denuncia, el contumaz puede ser excomulgado, si no se presentó al debate.⁵⁷ Que aquí vale el testimonio *de auditu*. Que, después de la publicación de los testigos, éstos pueden ser inducidos. Y todo esto es para que se evite el pecado que puede ocurrir en esta circunstancia. Estas cosas dice Santo Tomás.⁵⁸ Quise notarlas a causa de aquellas palabras que él dice, que de ninguna manera se observa el orden judicial en el matrimonio; y esto para impedir el pecado que ocurre en tal circunstancia. Palabras que hay que notar a favor de los religiosos, quienes, para evitar los pecados de los neófitos, no observan el orden del derecho, una vez conocida la verdad.

⁵⁴ X. 4.3.2.

⁵⁵ X. 2.24.34.

⁵⁶ X. 2.7.2.

⁵⁷ Contumaz significa rebelde, porfiado y tenaz en mantener un error.

⁵⁸ Tomás de Aquino, In 4. d. 41. art. 5. quaestio 3.

ARTICVLVS IX

An si inter aliquos coniunctos, ob impedimentum non potuit stare matrimonium, sit necessaria sententia iudicis ad diuortium.

Quaeritur ergo, quando est inter aliquos impedimentum aliquod, quo stante, matrimonium non potest esse vtrum sit necessaria sententia Ecclesiae ad diuortium celebrandum: an si ipsis, qui sic coniuncti sunt, constat de impedimento, possint adinuicem separari.

Pro decisione notandum tripliciter posse contingere tales cum impedimento iunctos fuisse.¹ Primo. Ignorando impedimentum: si contraxerunt in facie Ecclesiae. Secundo. Si non contraxerunt in facie Ecclesiae, sed coram testibus, Tertio. Quando nec in facie Ecclesiae, neque coram testibus, sed secreto.

Secundo.² Dupliciter potest contingere aliquos duos, qui iuncti sunt, separari. Vno modo intelligendo de illis, qui non sunt iuncti mutuo consensu, et more illorum, qui solent in matrimonio iungi. Alio modo, quando sunt coniuncti, sicut solent coniungi alij, tamen matrimonium non potuit esse propter impedimentum.

Tertio notandum,³ eos posse separari, vbi non est Ecclesiae iudex, neque de facili haberi potest, vel vbi est ecclesiasticus iudex qui potest de facili haberi. Istis sic consideratis, respondetur.

1. conclusio.⁴ Illi qui coniuncti sunt in matrimonio per consensum mutuum sicut solitum est in facie Ecclesiae, etiam cognito impedimento, propter quod matrimonium fuit nullum: si iudex ecclesiasticus de facili haberi potest, non possunt licite sola sua auctoritate separari.⁵ Probat. Extra, de diuortijs ca. Porro et c. Multorum 35. q. 6. et in multis alijs locis determinatum est. Et probari potest⁶ sicut probauimus supra⁷ de diuortio ipso propter fornicationem: quia nullus sibi potest ius dicere. Cum ergo iura disponant tale matrimonium disiungendum, oportet adueniat sententia iudicis. Dixi, si fuerit factum per consensum, et in facie Ecclesiae: quia si non fuerit sic contractum, non est necessaria sententia iudicis ecclesiastici, vt dicemus statim. Dixi etiam, si facile iudex ecclesiasticus haberi potest: quia vbi non est neque de facili haberi potest, non intelligitur conclusio. Et intelligimus, nisi ignorantia inuincibilis eos excuset: quia tunc non peccarent diuertendo adinuicem.⁸

¹ *In margine*: Prima nota.

² *In margine*: Nota 2.

³ *In margine*: Nota 3.

⁴ *In margine*: Conclusio 1.

⁵ *In margine*: S. Thomas, in 4. d. 27. q. 2. ar. 3.

⁶ *In margine*: Ratio.

⁷ *In margine*: Supra, art. 5.

⁸ *In margine*: S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 76.

ARTÍCULO 9

Si es necesaria la sentencia del juez para el divorcio, cuando entre algunos cónyuges no puede subsistir el matrimonio a causa de un impedimento, ¹

Se cuestiona si es necesaria la sentencia de la Iglesia para celebrar el divorcio, cuando entre algunos hay algún impedimento, estando el cual, no puede haber un matrimonio; o bien, si a aquellos que están así unidos les consta el impedimento, pueden separarse recíprocamente.

Para la solución hay que notar que de tres maneras puede ocurrir que estos se hayan unido con un impedimento. Primero. Ignorando el impedimento: si contrajeron por la Iglesia. Segundo. Si no contrajeron por la Iglesia, pero frente a los testigos. Tercero. Cuando contrajeron, ni por la Iglesia ni frente a los testigos, sino en secreto.

Segundo. De dos maneras puede ocurrir que dos que están unidos se separen. Primer modo. En el caso de aquellos que no están unidos mediante un mutuo consentimiento y que están unidos según la costumbre de aquellos que suelen unirse en matrimonio. Segundo modo. Cuando están unidos como suelen estar unidos los otros, sin embargo, el matrimonio no pudo ser a causa de un impedimento.

Tercero. Se debe notar que aquellos pueden separarse cuando no hay un juez de la Iglesia ni se puede tener fácilmente; o bien, cuando hay un juez eclesiástico que se puede tener fácilmente. Consideradas así estas cosas, se responde.

Primera conclusión. Aquellos que están unidos en matrimonio mediante un consentimiento mutuo, como se acostumbra por la Iglesia, una vez conocido el impedimento a causa del cual el matrimonio fue nulo, si fácilmente se puede tener un juez eclesiástico, no se pueden separar lícitamente por su propia autoridad solamente.² Se prueba a partir de *Extra, De diuortijs, c. Porro*,³ y del *canon Multorum, 35. q. 6*.⁴ Y está así determinado en muchos otros textos. Y se puede probar como antes hemos probado acerca del divorcio celebrado a causa de la fornicación. En efecto, nadie puede hacerse justicia por sí mismo. Por tanto, dado que los derechos disponen que tal matrimonio ha de separarse, es necesario que intervenga la sentencia del juez. Dije: Si se hizo mediante el consentimiento y por la Iglesia. En efecto, si no fue contraído así, no es necesaria la sentencia del juez eclesiástico, como diremos en seguida. Dije también: Si fácilmente se puede tener un juez eclesiástico. En efecto, cuando no hay y no se puede tenerlo fácilmente, la conclusión no se verifica. Y entendemos: A menos que los excuse una ignorancia invencible, pues entonces no pecarían separándose recíprocamente.⁵

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, In 4. d. 27. q. 2. ar. 3.

³ X. 4.19.3.

⁴ C.35 q.6 c.10.

⁵ Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 76.

2. conclusio.⁹ Qui per mutuum consensum contraxerunt in facie Ecclesiae, inter quos est impedimentum, quo stante non potuit esse matrimonium: si non est iudex ecclesiasticus, vel de facili haberi non potest: se disiungendo, cognito impedimento, secluso scandalo, nullo modo peccant. Probatur.¹⁰ Isti tales nullo modo sunt coniugati, nec possunt esse: ergo tenentur simul non adesse, et disiungi non possunt alia via, quam vel per iudicem ecclesiasticum vel si propria autoritate id faciant, sed per iudicem Ecclesiae non possunt, quia quod non potest fieri sine difficultate, dicitur non posse fieri:¹¹ ergo tenentur per se facere, sicut etiam Aristoteles sumit impossibile pro difficile, 1. de coelo tex. 111, 134 et 115.¹²

Secundo.¹³ Ratio quare tenentur adire iudicem Ecclesiae, est, ne in tali disiunctione contingat fraus, aut dolus, aut scandalum de dissolutione matrimonij: sed ponimus non esse fraudem, aut dolum, sed quod vere ita est impedimentum esse, quo stante, nullo modo potuit esse matrimonium. Et etiam secludimus scandalum, quia si esset propter vitandum scandalum deberent manere in vnum, licet non commisceri carnaliter, vsquedum per sententiam Ecclesiae fieret diuortium. Sequitur ergo¹⁴ quod si dolus, et fraus cessat, et scandalum, nullum erit peccatum propria autoritate diuertere, quia cessante ratione legis, cessat et eius obligatio: cessante scandalo, etiam si solum cesset in particulari, quicquid dicat Fortunius in tractatu de ultimo fine, illatio 15. et 16. et Michael de Medina, de contractibus q. 14. Et Couarrubias in epithome in 2. p. c. 6, 9. nu. 7. et de testamentis ca. Cum esses, nume. 9. Ergo vbi non esset iudex ecclesiasticus, nec de facili habere posset, non esset peccatum disiungi. Si tamen esset parochus vel alius vicem habens in tali loco, non possent tales excusari a peccato. * Quamuis probabilem reputemus opinionem dictorum doctorum, qui tenent, quod ad hoc quod cesset legis obligatio, non sufficit ratio cesset in particulari, sed requiritur, vt vniuersaliter cesset.

Ex conclusionibus sequitur,¹⁵ quod neophyti, qui contraxerunt in facie Ecclesiae, impedimento existente tali, quo non potuit esse matrimonium, siue fuerit ignoranter ex parte sua, vel ministrorum, siue fuerit ex malitia, si post cognito impedimento, resipiscant: et distantes nimium a iudice ecclesiastico, sic quod non possit cognita sua conditione, et paupertate, sine difficultate maxima aditus haberi ad eum, neque etiam alij ministri Ecclesiae: quod si, secluso scandalo, propria autoritate discedant, non peccant, saltim mortaliter:

⁹ *In margine:* Conclusio 2.

¹⁰ *In margine:* 1. Ratio.

¹¹ *In margine:* Matthaeus, 19.

¹² *In margine:* Aristoteles.

¹³ *In margine:* Ratio 2.

¹⁴ *In margine:* Relectio de decimis, q. 10; Adrianus, quodlib. 6. art. 1; Medina, de contractibus, q. 23; Couarrubias; Panormitanus, in c. Plerique de immunitate Ecclesiastica.

¹⁵ *In margine:* Corollarium.

Segunda conclusión. Aquellos que contrajeron por la Iglesia mediante un mutuo consentimiento, entre los cuales hay un impedimento, estando el cual no pudo existir el matrimonio, si no hay un juez eclesiástico o no se puede tenerlo fácilmente, una vez conocido el impedimento, de ninguna manera pecan separándose, excluido el escándalo. Se prueba. Éstos, de ninguna manera son cónyuges ni pueden serlo. Por tanto, están obligados a no estar juntos y no pueden separarse mediante otra vía, más que mediante un juez eclesiástico, o haciendo esto por su propia autoridad. Ahora bien, no pueden mediante un juez eclesiástico, ya que lo que no se puede hacer sin dificultad se dice que no se puede hacer.⁶ Por tanto, tienen la obligación de hacerlo por sí mismos. Por cierto, también Aristóteles toma imposible por difícil (*1. De coelo, tex. 111. 134. et 115*).

Secundo. La razón por la cual tienen la obligación de acudir al juez de la Iglesia es para que en tal separación no ocurra fraude, dolo o escándalo acerca de la disolución del matrimonio. Ahora bien, suponemos que no hay fraude ni dolo, sino que verdaderamente existe el impedimento, estando el cual, de ningún modo pudo existir el matrimonio. Y también excluimos el escándalo. En efecto, si fuese para evitar el escándalo deberían permanecer juntos, aunque no deberían unirse carnalmente hasta que se hiciese el divorcio mediante la sentencia de la Iglesia. Luego, si cesan el dolo, el fraude y el escándalo, se sigue que no será pecado separarse por propia autoridad.⁷ En efecto, cesando la razón de la ley, cesa también su obligación, aunque el escándalo cesase solamente en lo particular, cualquier cosa diga Fortunio en el tratado *De ultimo fine, Illatio 15. et 16.*, y Miguel de Medina, *De contractibus, q. 1*; y Covarrubias, en su *Epithome in 2. p., c. 6, 9. nu. 7*, y en el *De testamentis, c. Cum esses, nume. 9*. Por tanto, cuando no hubiese un juez eclesiástico y no fuese posible tenerlo fácilmente, no sería pecado separarse, *⁸ aunque consideramos como probable la opinión de aquellos doctores que sostienen que, para que cese la obligación de la ley, no es suficiente que cese la razón de la ley en particular, sino se requiere que cese universalmente.

A partir de tales conclusiones se sigue que estos neófitos que contrajeron por la Iglesia, existiendo tal impedimento por causa del cual no pudo haber matrimonio, sea que esto ocurrió por ignorancia propia o de los ministros, sea que ocurrió por malicia. Además, si después de haber conocido el impedimento, se arrepienten, pero, habitan demasiado lejos del juez eclesiástico de manera que, conociendo su condición y su pobreza, es imposible sin gravísima dificultad tener acceso a él (y no están presentes otros ministros de la Iglesia), entonces se sigue que, si se separan (excluido el escándalo) no pecan, por lo menos mortalmente.

⁶ Mateo, 19.

⁷ Adriano VI, quodlib. 6. art. 1; Medina, Miguel, de, *De contractibus*, q. 23; Tudeschi Nicolás de, El Panormitano, El Abad, In c. Plerique de immunitate ecclesiastica.

⁸ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

imo existimo, vbi fraus et dolus cessat, si timentes Deum id faciunt, meritorie fieri. Dico. Secluso scandalo, quia tales tenentur vitare: sed quia illi qui scandalizari possunt inter eos (impedimentum non ignorabunt) non dubito sine peccato tales disiungi sicut certo scio factum fuisse.¹⁶ Et aperte patet illos non peccare: quia omnino ignorant inuincibiliter ad id teneri: imo quotidie audiunt praedicatores dicentes, quod tales qui habent impedimentum, non possunt simul stare.

Tertia conclusio.¹⁷ Qui contraxerunt stante tali impedimento, quod impedit, et dirimit, si coram testibus solum, poterunt cognito impedimento, sine sententia iudicis ecclesiastici, secluso scandalo, separari in inuicem, vbi iudex non adest, licet de facili possit adiri. Ista differt a secunda. Nam in 2. dixi, quod vbi in facie Ecclesiae est contractum, est necesse adire iudicem Ecclesiae, vbi adest, vel facile haberi potest, sed in ista, quod vbi non est contractum in facie Ecclesiae, sed solum coram testibus, et iudex non adest, secluso scandalo, non teneretur adire ipsum, etiam si facile haberi posset. Probatur.¹⁸ Tota ratio quare Ecclesia determinauit in capitulis allegatis necessarium esse sententiam Ecclesiae praecedere, est quia tale matrimonium in facie Ecclesiae constat, et ab ipsa approbatum, non debet sine eius sententia rursus annullari, et quassari: ergo vbi ipsi Ecclesiae non constat de tali matrimonio, neque in facie eius fuit factum, non est necesse interueniat prius eius sententia, quam fiat separatio, cognito impedimento, seclusa fraude, et dolo, et scandalo: quia certum est, quod tenetur non scandalizare testes, coram quibus factum est. Et (ni fallor) istam opinionem vult insinuare Paludanus in 4.¹⁹ vbi dicit, matrimonium contractum in facie Ecclesiae non posse etiam propter impedimentum disiungi sine sententia Ecclesiae. Videtur ergo quod matrimonium non factum iudicio Ecclesiae, possit sine sententia eius separari. Dixi, si non adest, nam si adest ibi iudex, vel minister tenens vicem Ecclesiae, tenerentur tales denunciare antequam separentur.

Ex ista conclusione habes documentum ad non damnandum de mortali plurimos neophytorum,²⁰ qui degentes in montibus contraxerunt impedimento stante, et ignorato, coram testibus: et post cognito, sine licentia iudicis separantur in inuicem, vbi fraus, et dolus cessat et scandalum. Verum modo per concilium Tridentinum dubium sublatum, cum matrimonium non fit vbi deest minister Ecclesiae.

¹⁶ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 76. art. 3.

¹⁷ *In margine:* Conclusio. 3.

¹⁸ *In margine:* Ratio.

¹⁹ *In margine:* Paludanus, d. 42. q. 2.

²⁰ *In margine:* Pro neophytis.

Más bien, si no hay fraude ni dolo, considero que actúan meritoriamente, si hacen esto temiendo a Dios. Digo: Excluido el escándalo. En efecto, tienen la obligación de evitarlo. Ahora bien, dado que los que entre ellos pueden ser escandalizados, no ignorarán el impedimento, no dudo que éstos se separen sin pecado, así como tengo la certeza que esto se hizo. Y consta abiertamente que aquellos no pecan, ya que en verdad ignoran invenciblemente que están obligados a ello. Por cierto, todos los días oyen a los predicadores que dicen que los que tienen un impedimento no pueden estar juntos.⁹

Tercera conclusión. Aquellos que contrajeron, estando tal impedimento que impide y que dirime el matrimonio, si contrajeron solamente frente a los testigos, una vez conocido el impedimento podrán separarse recíprocamente sin la sentencia del juez de la Iglesia (excluido el escándalo), cuando no está presente un juez, aunque se pueda fácilmente tener acceso a él. Esta conclusión difiere de la segunda. En efecto, en la segunda dije que, cuando se contrajo por la Iglesia, hay que acudir al juez de la Iglesia, cuando se encuentra o se puede tener fácilmente. Sin embargo, en esta conclusión dije: cuando no se contrajo por la Iglesia, sino solamente frente a los testigos, y no está presente el juez, no tienen la obligación de acudir a él, aunque se podría tenerlo fácilmente (excluido el escándalo). Se prueba. Toda la razón por la cual en los capítulos citados la Iglesia determinó que es necesario que preceda la sentencia de la Iglesia, es ésta: dado que tal matrimonio consta como celebrado por la Iglesia y aprobado por ella, no debe ser anulado y quebrantado sin la sentencia de la Iglesia. Por tanto, cuando a la misma Iglesia no le consta tal matrimonio ni fue celebrado frente a ella, no es necesario que intervenga su sentencia antes de que se haga la separación, una vez conocido el impedimento (excluido el fraude, el dolo y el escándalo). En efecto, consta que se tiene la obligación de no escandalizar a los testigos frente a los cuales fue celebrado. Y (si no me equivoco) es el Paludano (*in 4*) que quiere insinuar esta opinión, cuando dice que el matrimonio contraído por la Iglesia no puede ser disuelto sin la sentencia de la Iglesia, inclusive a causa de un impedimento. Por tanto, parece que el matrimonio no celebrado por la Iglesia puede ser disuelto sin la sentencia de la Iglesia. Dije: Si no está presente. En efecto, si está presente el juez o el ministro que representa a la Iglesia, aquéllos estarían obligados a denunciar la disolución antes de separarse.

A partir de esta conclusión, tenemos un argumento para no condenar mortalmente a muchos de los neófitos que habitan en los montes y que contrajeron en frente a testigos, estando un impedimento e ignorándolo y que, después, una vez conocido el impedimento, se separan sin la sentencia del juez (cuando no hay fraude, dolo y escándalo). Sin embargo, ahora, por el Concilio de Trento se quitó la duda, ya que, cuando falta el ministro de la Iglesia, el matrimonio no se hace.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 76. art. 3.

4. conclusio.²¹ Illi qui contraxerunt matrimonium stante impedimento, quo non potuerunt contrahere, et contraxerunt secrete sine testibus: possunt, cognito impedimento, in inuicem separari: sine aliqua sententia iudicis ecclesiastici, etiam si adsit (secluso scandalo) Probatur.²² Tale matrimonium, cum fuit secretum, nullo modo Ecclesia approbavit: sequitur ergo non esse necessariam Ecclesiae sententiam ad separationem: quia tunc est necessaria, quando Ecclesia prius factum probavit: et in notitiam eius venit. Ergo non est necessaria eius sententia.

Secundo.²³ Tales tenentur separari, et non tenentur iudici se manifestare: ergo diuertendo non peccant. Patet maior. Probo minorem: quia non tenentur peccatum suum occultum contrahendi clandestine denunciare iudici, nisi solum confessori: sed si esset necessario petenda prius iudicis sententia, tenerentur suum peccatum occultum extra confessionem manifestare, quod non est dicendum: tenendum ergo non esse necessariam iudicis sententiam ad separationem: Dixi, secluso scandalo, quia posset esse, quod dato secrete contraxissent, iam multi scirent: et tunc perinde esset, sicut si coram testibus: ob id tenerentur vitare scandalum. Tenet expresse Ricardus in 4. et Archiepiscopus Florentinus.²⁴

Ex ista conclusione sequitur²⁵ nullo modo peccare neophytos, si contraxerunt secrete sine testibus stante impedimento et post cognito, sine fraude et dolo separantur sine scandalo. Et contingit casus, vt quando foemina habebat alium virum, et post cognita est veritas, et intelligit non potuisse esse matrimonium, et diuertit. Idem de viro. Non est peccatum, seclusa fraude, et dolo, et scandalo sic separari: quia tenentur diuerrere, et non tenentur propalare factum, nisi in confessione: ergo nullo modo peccant id faciendo. Haec modo probantur per diffinita in concilio Tridentino cum tale matrimonium nullum esse iudicet.

5. conclusio.²⁶ Si aliqui fuerunt iuncti absque consensu mutuo, et absque caeremonijs solitis, sed modo illicito concubinario, si postea separantur in inuicem: etiam si apud alios sint reputati velut coniuges, dummodo fiat sine scandalo, nullum est peccatum propria autoritate diuerrere: imo tenentur ad illud. Probatur.²⁷ Tales coniuncti semper fuerunt in peccato, et nunquam fuit ipsorum licita coniunctio matrimonij, nec vera, vel praesumpta quoad Ecclesiam: ergo sequitur non esse necessariam sententiam Ecclesiae:

²¹ *In margine:* Conclusio 4.

²² *In margine:* Prima ratio.

²³ *In margine:* Ratio 2.

²⁴ *In margine:* S. Antoninus, 3. p., tit. 1. c. 21; Ricardus, d. 35. art. 1. q. 3.

²⁵ *In margine:* Corollarium.

²⁶ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁷ *In margine:* Ratio 1.

Cuarta conclusión. Aquellos que contrajeron matrimonio, estando un impedimento por el cual no pudieron contraer, y contrajeron en secreto sin testigos, una vez conocido el impedimento pueden separarse recíprocamente, sin alguna sentencia del juez, inclusive si aquél está presente (excluido el escándalo). Se prueba. Dado que fue secreto, de ninguna manera la Iglesia aprobó tal matrimonio. Luego se sigue que no es necesaria la sentencia de la Iglesia para la separación. En efecto, es necesaria la sentencia cuando la Iglesia aprobó anteriormente el hecho, y llegó al conocimiento del impedimento. Luego no es necesaria su sentencia.

Segundo. Éstos tienen la obligación de separarse y no están obligados a manifestarse al juez. Luego no pecan separándose. La premisa mayor consta. Pruebo la premisa menor. En efecto, no están obligados a denunciar al juez su pecado oculto por haber contraído clandestinamente, sino, solamente al confesor. Ahora bien, si fuese necesario pedir la sentencia del juez antes, estarían obligados a manifestar su pecado oculto fuera de la confesión; y esto no se debe decir. Luego hay que sostener que no es necesaria la sentencia del juez para la separación. Dije: Excluido el escándalo. En efecto, podría ser que, aunque contrajeron secretamente, muchos ya lo sepan. Y entonces sería como si hubiesen contraído con testigos. Por ello, estarían obligados a evitar el escándalo. Tal sentencia la sostienen expresamente Ricardo de Mediavilla (*in 4*) y San Antonino de Florencia.¹⁰

A partir de esta conclusión se sigue que de ninguna manera pecan los neófitos que contrajeron en secreto sin testigos, estando un impedimento y habiéndolo conocido después, si ellos se separan sin fraude, sin dolo y sin escándalo. Y ocurre el caso en el cual una mujer tenía a otro hombre y después se conoció la verdad, y ella entiende que no pudo existir el matrimonio y se separa. Lo mismo en el caso de un hombre. No es pecado separarse así, excluidos el fraude, el dolo y el escándalo. En efecto, están obligados a separarse y no están obligados a divulgar el hecho (excepto en la confesión). Por tanto, de ninguna manera pecan haciendo esto. Ahora todas estas cosas están probadas mediante las definiciones del Concilio Tridentino, donde se juzga que tal matrimonio es nulo.

Quinta conclusión. Si algunos estuvieron unidos sin consentimiento mutuo y sin las acostumbradas ceremonias, sino de modo ilícito concubinario, si después se separan recíprocamente, aunque entre la gente sean considerados como cónyuges, no es pecado separarse por propia autoridad, con tal que se haga sin escándalo. Inclusive están obligados a ello. Se prueba. Estos dos permanecieron siempre en pecado y la unión matrimonial de ellos nunca fue lícita ni verdadera ni presunta en cuanto a la Iglesia. Luego se sigue que no es necesaria la sentencia de la Iglesia.

¹⁰ Antonino, San, 3. p., tit. 1. c. 21; Ricardo, d. 35. art. 1. q. 3.

nam Ecclesia, vbi secreta fuit contractum matrimonium, non iudicat matrimonium, sed stuprum, vel adulterium, vt patet 30. q. 5. per totam: quanto magis vbi neque secreto fuit contractum iudicabit? Ergo non est necesse eius sententia praecedat.

Secundo.²⁸ Sententia Ecclesiae eo datur, vt separentur illi, qui fuerunt coniuncti (sed cum impedimento) sed tales nunquam fuerunt coniuncti: quia supponimus nullo modo consensisse adinuicem: sed more concubinario iunctos fuisse: ergo nullo modo est necessaria sententia.

Probat²⁹ adhuc ex conclusione praecedenti, nam si quando matrimonium fuit contractum, sed secreto, nullo modo debet praecedere sententia Ecclesiae: sed statim cognito impedimento, possunt in inuicem separari, quanto amplius dicendum, vbi nullus fuit contractus matrimonialis? Non enim habet Ecclesiae vsus, vt contra concubenarios deprehensos in peccato, ad separationem sententiam proferat diuortij: sed punit tamquam peccatores, quia ipsi antequam Ecclesia sciret, non fuerunt separati: quia si essent ante separati, non puniret: sequitur ergo, cum tales (sicut dicit conclusio) sint concubinarij: quod possunt, imo tenentur sine sententia Ecclesiae separari.

Ex ista conclusione habetur³⁰ bene facere neophytos: qui cum aliquando iungerentur vir et foemina, nihil de matrimonio loquentes, et si postea separantur propria auctoritate, intelligentes non fuisse inter eos matrimonium, nullo modo peccare: imo peccarent, si id non facerent, nisi contraherent de nouo, si nullum esset impedimentum. Notanda sunt ista quia non raro contingunt iuxta concilij Tridentini sanctiones haec intelligenda.

²⁸ *In margine:* Ratio 2.

²⁹ *In margine:* Ratio 3.

³⁰ *In margine:* Corollarium.

En efecto, cuando el matrimonio fue contraído secretamente, la Iglesia no lo considera como un matrimonio, sino como un estupro o un adulterio, como consta en *30, q. 5. per totam*,¹¹ ¿cuánto más lo considerará así, cuando ni siquiera fue contraído en secreto? Luego no es necesario que preceda su sentencia.

Segundo. La sentencia de la Iglesia se pronuncia para que se separen aquellos que estaban unidos (pero con un impedimento). Ahora bien, éstos nunca estuvieron unidos. En efecto, suponemos que de ninguna manera consintieron recíprocamente, sino que estaban unidos en modo concubinario. Por tanto, de ninguna manera es necesaria la sentencia.

Se prueba inclusive a partir de la conclusión precedente. En efecto, si cuando el matrimonio se contrajo, pero en secreto, de ninguna manera debe preceder la sentencia de la Iglesia, sino que, una vez conocido el impedimento, pueden separarse mutuamente, ¿cuánto más se debe decir esto, si no hubo contrato matrimonial alguno? En efecto, la Iglesia no acostumbra pronunciar la sentencia de divorcio para la separación en contra de los concubinarios sorprendidos en pecado. Más bien, los castiga como pecadores, ya que, antes de que la Iglesia lo supiese, ellos no estuvieron separados. En efecto, si se hubiesen separado antes, no los castigaría. Por tanto, dado que estos (como dice la conclusión) son concubinarios, se sigue que pueden (inclusive deben) separarse sin la sentencia de la Iglesia.

A partir de esta conclusión tenemos que actúan bien los neófitos. En efecto, si en algún tiempo se unieron como varón y mujer sin hablar del matrimonio, y si después, entendiéndolo que entre ellos no había matrimonio, se separaron por propia autoridad, de ninguna manera pecaron. Inclusive pecarían, si no hiciesen esto, a menos que contrajesen de nuevo, de no existir algún impedimento. Estas cosas deben ser notadas, ya que no raramente ocurren, y deben ser entendidas según las disposiciones del Concilio de Trento.

¹¹ C.30 q.5. (Todos los cánones).

ARTICVLVS X

Quid debent seruare iudices ecclesiastici in diuortio.

Vtrum iudices ecclesiastici in causis matrimonialibus cum noui orbis neophytis teneantur seruare figuram et strepitum iudicij, quam seruant, et seruare debent cum Hispanis. Haec propter aliquos, quos noui tam in hoc negotio scrupulosos, et impeditos, vt volentes traditiones hominum obseruare, contemnant praeceptum Dei, quibus dici posset, quod dominus Pharisaeis dixit:¹ Propter traditiones vestras transgredimini Dei mandatum. Atque vtinam non improprium sit talibus in die iudicij, qui volentes seruare quae constituta sunt, et a doctoribus declarata, vt in plurimum pro alijs nationibus, quae pollent ingenio, et astutia, animas misere perire permittant, non subueniendo eis simpliciter, et de plano, sicut eorum conditio exigit. Dominus (credo) in die iudicij loquetur illud Ezechielis:² *Vae pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos. Nonne greges a pastoribus pascuntur. Lac comedebatis, et lanis operiebamini, quod crassam erat occidebatis, et quod infirmum, et fractum non consolidastis, et quod aegrotum non sanastis, et quod confractum est non alligastis, et quod abjectum non reduxistis, et quod perierat non quaesistis, sed cum austeritate increpabatis, et cum potentia. Et dispersae sunt oues meae, eo quod non esset pastor. Et factae sunt in deuorationem omnium bestiarum agri. Dispersae sunt et erraverunt greges mei in cunctis montibus, et desuper omnem faciem terrae dispersae sunt, non erat qui requireret.* Propterea pastores obseruandi audite verbum Domini.³ Vos (inquam) episcopi noui orbis audite verbum Domini. Viuo ego dicit dominus Deus: quia pro eo quod facti sunt greges mei in rapinam et omnes oues meae in deuorationem omnium bestiarum agri, eo quod non esset pastor. Haec dicit dominus. Ego ipse super pastores requiram gregem meum de manu eorum. Profecto sententia satis terribilis contra illos pastores, qui oues sibi a domino creditas errare permittunt: et deuorari a bestijs, non sanando infirmum, non consolidando confractum, non eleuando abiectum, non quaerendo dispersum. Et sine dubio qui circa neophytos in nouo orbe strepitum et figuram iudicij obseruare volunt, non procedentes simpliciter et de plano, timeo sic euenturum, cum illi sint, quibus dominus dicit. *Ego ipse super pastores requiram gregem meum de manu eorum.*

¹ *In margine:* Matthaueus, 15

² *In margine:* Ezechiel, 34.

³ *In margine:* Notent huius noui orbis Episcopi reverendissimi.

ARTÍCULO 10

Qué deben observar los jueces eclesiásticos en el divorcio ¹

Si acaso, en las causas matrimoniales entre los neófitos del Nuevo Mundo, los jueces eclesiásticos están obligados a observar la formalidad y la ostentación del juicio que observan y deben observar entre los hispanos. Estas cosas se cuestionan a causa de algunos que son como tan escrupulosos y presionados en este asunto que, queriendo observar las tradiciones civiles, desprecian el precepto de Dios. A estos se podría decir aquello que el Señor dijo a los fariseos: Por seguir sus tradiciones, ustedes no cumplen el mandamiento de Dios. Y ojalá que en el día del juicio no haya un improperio para aquellos que, queriendo observar aquellas cosas que están establecidas y declaradas por los doctores para otras naciones, que en general gozan de ingenio y de astucia, permiten que miserablemente perezcan las almas, no socorriéndolas con sencillez y fuera del tribunal como lo exige su condición. En el día del juicio (creo) el Señor dirá aquellas palabras de Ezequiel:²

¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿Acaso los pastores no deben apacentar el rebaño?

Pero ustedes se alimentan con la leche, se visten con la lana, sacrifican a las ovejas más gordas y no apacientan el rebaño.

No han fortalecido a la oveja débil, no han curado a la enferma, no han vendado a la herida, no han hecho retornar a la descarriada, ni han buscado a la que estaba perdida. Al contrario, las han dominado con rigor y crueldad.

Ellas se han dispersado por falta de pastor, y se han convertido en presa de todas las bestias salvajes. Mis ovejas se han dispersado y andan errantes por todas las montañas y por todas las colinas elevadas. ¡Mis ovejas están dispersas por toda la tierra, y nadie se ocupa de ellas ni trata de buscarlas!

Por eso, pastores reverendos, oigan la palabra del Señor.

Ustedes (digo), obispos del Nuevo Mundo, escuchen la palabra del Señor.

Lo juro por mi vida (oráculo del Señor): Porque mis ovejas han sido expuestas a la depredación y se han convertido en presa de todas las fieras salvajes por falta de pastor. Esto dice el Señor. *Yo mismo voy a pedir cuentas a los pastores, les reclamaré mi rebaño.* Por cierto es una sentencia muy terrible en contra de aquellos pastores que permiten que las ovejas a ellos confiadas por Dios anden perdidas y devoradas por las bestias, no atendiendo a las enfermas, no vendando a las fracturadas, no levantando a las caídas, no buscando a las dispersas. Y, sin duda, a quienes quieren observar entre los neófitos del Nuevo Mundo la formalidad y la ostentación no procediendo con sencillez y fuera del tribunal, temo que ocurrirá como se ha dicho, ya que ellos son a quienes el Señor dice: Yo mismo voy a pedir cuentas a los pastores, les reclamaré mi rebaño.

¹ Véase índice onomástico.

² Ezequiel 34.

Et vae illis. Propter hoc⁴ pastores constituti, vt gregem commissum liberent de manu bestiae rugientis, et praeparatae ad escam. Si ergo ista liberatio fieri potest, si simpliciter et de plano, ipsi pastores circuant gregem suum, sine strepitu, obseruando vigiliis noctis super gregem, simul et obseruando insidias daemonis, qui circuit gregem, quaerendo quem deuoret.⁵ Egrediantur de throno et maiestate sua. Sumant sibi baculum. Fugiant quae necessaria non sunt: et tunc videbunt in aperto peccata gregis. Tunc intelligent, nunquid cum eis sit opus adhibere tabellionem, simul et testes. Nunquid sit necessarium scriptis proferre sententiam, et terminum dare ad probandum: publicationem testium. Facere, et alia caeremonialia iuris obseruare. Exeant ergo et videbunt. Deponant obsecro pontifices noui orbis vestem lineam, simul et tunicam hyacinthinam, baltheum, tiaram, laminam auream, femoralia, contenti sint ex omnibus ornamentis pontificalibus super humerale deferre, per quod denotatur vt infirmitates populi supportent, scientes quoniam ipsi infirmitate circumdati sunt. Et sic suarum ouium infirmitate compatiuntur.⁶ Habeant et simul rationale, scilicet, charitatem eximiam suarum ouium: vt in visceribus suis, et corde sollicitudine quotidiana portent. Istis duobus ornamentis contenti, alia dimittant: omittant materialia illa ornamenta, licet significatum obtineant: et egrediantur, et circuant, et tunc intelligent non esse necesse illa seruare caeremonialia in iudicio circa matrimonium, quae seruantur cum caeteris pollutibus ingenio. Attendant (obsecro) qui pastores sunt, bonum pastorem Gregorium:⁷ quia in suo quem edidit pastoralis tradit, quid pastores debeant facere. Nam exponens illam visionem Ezechielis inquit.⁸ Dicit propheta, quod a Chaldea fuit ductus in visione Hierusalem ad templum domini, vbi vidit iuxta ostium quod respiciebat ad Aquilonem quod erat in atrio templi, statutum idolum Zeli, idest, idolum Baal, quod erat ad prouocandum iram Dei. Ideo dicitur idolum Zeli. *Et introduxit me Dominus (ait propheta) ad ostium atrij et vidi, et ecce foramen vnum in pariete.*⁹ *Et dixit Dominus. Fili hominis: fode parietem. Et cum perfodissem parietem apparuit ostium vnum. Et dixit ad me. Ingredere et vide abominationes pessimas, quas isti faciunt hic. Et ingressus: vidi. Et ecce omnia similitudo reptilium, et animalium abominatio, et vniuersa idola domus Israel depicta erant in pariete. Et ecce in circuitu per totum. Et 70 viri de senioribus domus Israel, et lechonias filius Suphat stabat in medio eorum ante picturas stantium. Et vnusquisque habebat thuribulum in manu sua. Et vapor nebulae de thure consurgebat.*

⁴ *In margine:* Propter quid instituti sunt pastores.

⁵ *In margine:* Lucae, 2; 1. Petri, 5.

⁶ *In margine:* Ad Hebraeos, 5.

⁷ *In margine:* Gregorius, in pastoralis, 2. p. c. 10.

⁸ *In margine:* Ezechiel, 8.

⁹ *In margine:* Figura.

Y ¡pobres de ellos! Han sido constituidos pastores para que liberen el rebaño de la bestia que ruge y que está preparada para devorarlo. Por tanto, esta liberación es posible, si los mismos pastores visitan a su rebaño sin ostentación, observando las vigiliat nocturnas sobre el rebaño y observando a la vez las insidias del demonio que ronda el rebaño buscando a quien devorarse.³ Sálganse de su trono y de su majestad. Tomen el báculo. Eviten aquellas cosas que no son necesarias y entonces verán claramente los pecados del rebaño. Entenderán si con éstos es necesario usar el escribano y los testigos. Si es necesario pronunciar una sentencia por escrito y fijar un término para probar la publicación de los testigos; si es necesario hacer y observar los demás ceremoniales del derecho. Por tanto, salgan y verán. Por favor, los obispos del Nuevo Mundo depongan el vestido de lino, la túnica de jacinto, el cinturón, la tiara, las hojas de oro, los femorales; se contenten con llevar sobre la capa todos los ornatos episcopales, de manera que se note que soportan las enfermedades del pueblo, que conocen porque ellos mismos están rodeados de enfermedad. Y así tienen compasión de la enfermedad de sus ovejas.⁴ Tengan también reflexivamente una caridad eximia para con sus ovejas, para que la cultiven en sus entrañas y en el corazón con una preocupación cotidiana. Contentos con estos dos adornos, dejen los otros. Omitan aquellos ornatos materiales, aunque tengan un significado. Salgan y visiten. Entonces comprenderán que en el juicio acerca del matrimonio no es necesario observar aquellos ceremoniales que se observan con los demás que gozan de un mayor ingenio. Por favor, aquellos que son pastores presten atención al buen pastor Gregorio.⁵ En efecto, en su tratado de pastoral que él editó, dice lo que los pastores deben hacer. Exponiendo aquella visión de Ezequiel, relata: Dice el Profeta que desde Caldea fue llevado en una visión a Jerusalén al templo del Señor, donde, cerca de la puerta que da hacia el norte, que estaba en el atrio del templo, vio la estatua del ídolo de los celos, es decir, el ídolo Baal que provoca los celos de Dios. Por ello se denomina el ídolo del cielo.

Después me llevó a la entrada del atrio; yo miré y vi que había un agujero en el muro.

Él me dijo: "Hijo de hombre, abre un boquete en el muro". Yo abrí un boquete y vi que había una puerta.

Él me dijo: Entra y mira las abominaciones que están cometiendo allí.

Yo entré y miré, y vi que había toda clase de reptiles y de animales horribles y todos los ídolos de la casa de Israel, grabados en todas las paredes.

Setenta hombres de entre los ancianos del pueblo de Israel (entre los cuales se encontraba Jazanías, hijo de Safán) estaban de pie delante de ellos: cada uno tenía un incensario en la mano, y subía el perfume de una nube de incienso.

³ Lucas 2; 1 Petri 5.

⁴ Ad Hebraeos 5.

⁵ Gregorio, In pastorali, 2. p. c. 10.

Et dixit Dominus ad me. Certe vides quae seniores domus Israel faciunt in tenebris, vnusquisque in abscondito cubiculi sui. Dicunt enim. Non videt Dominus nos, et derelinquit Dominus terram. Et dixit. Adhuc conuersus videbis abominationes maiores. Et introduxit me ad ostium portae domus Domini, quae respiciebat ad Aquilonem. Et ecce mulieres sedebant plangentes Adonidem. Et dixit Dominus ad me. Adhuc conuersus videbis abominationes maiores. Et introduxit me in atrium domus Domini interius. Et ecce in ostio templi inter vestibulum et altare quasi vigintiquinque viri dorsum habentes contra templum Domini: facies eorum ad orientem, adorabant ad ortum solis. Haec in textu. Quam visionem beatus Gregorius in pastorali dicit,¹⁰ prophetam significare praelatum Ecclesiae, qui instinctu spiritus sancti ducitur ad inquirendam vitam, et opera sibi commissorum. Et sic inuenit abominationes quas vidit propheta, quando viso foramine (si fodiat) inueniet quae non putabat. Ad propositum itaque nostrum. Exeant ergo Episcopi obseruandissimi, et visitent plebem sibi commissam. Inuenient quidem male coniunctus in matrimonio, et alia quae indigent remedio. Visitent (inquam) si ipsi idioma intelligunt suarum ouium. Si nesciunt, fiat per viros probatos, industrios, ab omni munere alienos: qui possunt abiectiōni et paupertati neophytorum se accommodare, et ad modum quo olim Helisaeus supra puerum mortuum se constringendo, vt resuscitare valeat eum et Paulum imitantes, qui omnibus omnia factus est, vt omnes lucrifaceret.¹¹

Redeundo igitur vnde digressi sumus, ad quaestionem propositam respondemus per conclusiones. Quarum prima.

1. conclusio.¹² Iudices ecclesiastici in causis matrimonialibus procedentes cum noui orbis indigenis, simpliciter, de plano, sine strepitu, et figura iudicij, sine tabellione, et testibus iuratis, sine scriptura aliqua, dummodo causam cognouerint (eo modo quo cognoscibilis est) vbi nullus dolus, nulla fraus interuenit, non peccant. Probat¹³ in Clementina supra allegata. Dispendiosa. Vbi praecipitur procedere simpliciter, de plano, sine strepitu, et figura iudicij. Et in Clementina Saepe, de verborum significatione. Et subditur in Clementina. Dispendiosa. Solum hoc non excludatur, vt sint sufficientes probationes negotij. Sequitur ergo omnia alia necessario excludenda, quae non iuuant, seu, non sunt necessaria ad causae cognitionem: at ad causae cognitionem parum tabellio, et aliae dilationes faciunt:

¹⁰ *In margine:* Gregorius, in pastorali, 2. p. c. 10.

¹¹ *In margine:* 4. Regum, 4; 1. Corin. 9.

¹² *In margine:* 1. Conclusio.

¹³ *In margine:* Ratio 1.

Él me dijo: Hijo de hombre, ¿ves lo que los ancianos del pueblo de Israel hacen a escondidas, cada uno en su habitación adornada de pinturas? Porque ellos piensan: El Señor no nos ve; el Señor ha abandonado el país.

Después él me dijo: Verás que cometen abominaciones más grandes todavía.

Y me llevó hasta la entrada de la puerta de la Casa del Señor, la que da hacia el norte, y vi que allí había unas mujeres sentadas llorando a Tamuz.

Él me dijo: ¿Has visto, hijo de hombre? Tú verás abominaciones más grandes todavía.

Luego me llevó hacia el atrio interior de la Casa del Señor, y vi que a la entrada del Templo del Señor, entre el vestíbulo y el altar, había unos veinticinco hombres, dando la espalda al Templo del Señor, y con sus rostros vueltos hacia el oriente; y ellos se postraban hacia el oriente, delante del sol.

Todo esto se encuentra en el texto. San Gregorio dice que esta visión significa el profeta prelado de la Iglesia, quien es conducido por la inspiración del Espíritu Santo a conocer la vida y la obras de aquellos que le han sido confiados. Y así encuentra las abominaciones que vio el profeta, cuando, visto el agujero (y si abre un boquete) encontrará cosas que no imaginaba. Aplicando a nuestro caso. Por tanto, obispos reverendísimos, salgan y visiten el pueblo que les fue confiado. Encontrarán por cierto algunos que están mal unidos en matrimonio y otra cosa que requieren un remedio. Visítenlos (digo), si ustedes entienden el idioma de sus ovejas. Si lo ignoran, que se haga mediante varones experimentados, laboriosos, libres de todo cargo, que pueden acomodarse a la depresión y a la pobreza de los neófitos, sujetándose a la manera en la cual, en algún tiempo, Eliseo se tendió sobre el niño muerto para poder resucitarlo, imitando a San Pablo que se puso al servicio de todos, para ganar a todos.⁶

Regresando adonde nos habíamos alejado, respondemos a la cuestión propuesta por medio de conclusiones, de las cuales notamos la primera.

Primera conclusión. No pecan los jueces eclesiásticos que, en las causas matrimoniales entre los indígenas del Nuevo Mundo, proceden fuera del tribunal, sin la ostentación y la formalidad del juicio, sin escribano y testigos jurados, sin escritura alguna, con tal que hayan conocido la causa (en cuanto es conocible), cuando no ocurrió dolo, ni fraude alguno. Se prueba en la Clementina antes citada (*Dispendiosam*), donde se prescribe de proceder sencillamente, fuera del tribunal, sin la ostentación y la formalidad del juicio; y así como en la misma Clementina (*Saepe, De verborum significatione*).⁷ Además, en la misma Clementina (*Dispendiosam*) se añade: Solamente que no se excluya esto, que se tengan suficientes pruebas del asunto. Luego se sigue que se deben necesariamente excluir todas aquellas cosas que no favorecen, es decir, que no son necesarias para el conocimiento de la causa. Ahora bien, para el conocimiento de la causa no cuentan mucho el escribano y otros aplazamientos.

⁶ 4 Regum 4; 1 Cor 9.

⁷ Clem. lib. De verborum significatione, tit. Saepe.

oportet ergo procedere simpliciter, et de plano, sine aliquo istorum: dummodo per testes, vel alia via sit cognita causa, etiam si non sint iurati. Et probro. Scriptura, et tabellio, cum testibus sunt necessaria ad fidem faciendam in controuersia, quae timetur: sed circa neophytos nihil tale timetur: ergo frustra tabellio adducitur.

Item.¹⁴ Ad hoc sufficit simplex verbum ipsius iudicis, cui credendum est. Iudices etiam in causis arduis (sicut est matrimonium) debent procedere secundum conditionem personarum,¹⁵ vt cum personis grauibus, cum scriptura et testibus. Verum cum infimis, sine aliquo istorum. Noui orbis indigenae sunt personae infimae. Sequitur ergo quod sufficit verbum iudicis sine aliquo alio tabellione, vel teste, qui auctoritatem praebeat. Et quia cum iuris prudentibus in hoc (forte) controuersia erit, volo ista probare ex doctoribus ipsorum. Legant Panormitanum,¹⁶ cui ipsi fidem magnam adhibent, et merito in c. 1 De libelli oblatione, dicentem non esse necessarium tabellionem. Item. Fallit in casu, quem dixi super glossam, quando causae sunt viles, et maxime vilium personarum.¹⁷ Tunc enim nedum libellus, sed nulla scriptura requiritur, vt in praeallegata authentica Nisi breuiores. Et in dicto capitulo Si quis cum clerico: secundum vnum intellectum. Et in istis causis breuioribus dixit Bartholomaeus in authentica Nisi breuiores, quod non requiritur aliqua scriptura in toto processu, et per consequens debet credi simplici relationi iudicis. Neque mirum secundum eum: nam si alias credatur nuncio, vbi non habetur alia scriptura, fortius debet credi iudici. Et hoc dicit notandum pro arbitris, et arbitratores, cui datur saepe potestas procedendi sine scriptura: et tunc credatur suo verbo. Vide quod notat idem Bartholomaeus in l. iubemus, c. De sacrosancta Ecclesia. Et addit Panormitanus¹⁸ idem si est vilium personarum, vt agricultorum, et similibus. Licet causae non sint viles, vt sentiunt hic doctores, et facit textus in authentica De mandato principum, Si tibi col. 2. Haec Panormitanus. Profecto volenti intelligere eius sententiam, satis clarum est non esse necessarium acta scribi per tabellionem, si causae non sint viles, dummodo personae sint viles. Itaque ex hoc doctore modus tractandi causam debet pensari non ex causa ipsa: sed ex persona cuius est: at noui orbis indigenae¹⁹ sunt omnium hominum agricultorum, fullonum, laniorum, deiectissimi: ergo ipsorum matrimonij causa (licet ipsa grauibus) deberet apud eos tractari sine strepitu, sine scriptura, sine tabellione, sine publicatione testium, sine iuramento testium, sine terminis peremptorijs, sine alijs solemnitatibus,

¹⁴ *In margine:* Ratio 2.

¹⁵ *In margine:* Iuxta conditionem personarum procedant iudices.

¹⁶ *In margine:* Panormitanus.

¹⁷ *In margine:* Nota pro neophytis.

¹⁸ *In margine:* Panormitanus.

¹⁹ *In margine:* Pro neophytis.

Luego es necesario proceder sencillamente, fuera del tribunal, claramente, sin alguna de aquellas cosas, con tal que la causa sea conocida por medio de los testigos (o por otra vía), aunque éstos no sean jurados. Y pruebo. La escritura, el escribano y los testigos son cosas necesarias para que en la controversia se tenga aquella fe, acerca de lo que se teme. Sin embargo, entre los neófitos no se teme nada de esto. Luego inútilmente se cita al escribano.

Asimismo, para ello es suficiente la simple palabra del mismo juez al cual se debe creer. Los jueces, aun en causas arduas como es el matrimonio, deben proceder según la condición de las personas; por ejemplo: con las personas expertas, deben proceder con la escritura y con los testigos; en cambio, con los humildes, deben proceder con nada de todo esto. Los indígenas del Nuevo Mundo son personas humildes. Luego se sigue que es suficiente la palabra del juez, sin algún otro escribano o testigo que ofrezca autoridad. Dado que (tal vez) la controversia ocurrirá con los juristas, quiero probar estas cosas a partir de los doctores mismos. Léase al Panormitano (al cual prestan una gran fe, y justamente). En el capítulo primero *De libelli oblatione*, se dice que no es necesario el escribano. Asimismo, se equivoca en el caso que yo presenté acerca de la glosa, cuando las causas son humildes y, sobre todo, de personas humildes. En efecto, entonces mucho menos se requiere el escribano, más bien no se requiere escritura alguna, como se dice en la citada Auténtica *Nisi breuiiores* y en el capítulo *Si quis cum clerico*, según una interpretación única. Y en estos casos más breves, en la auténtica *Nisi breuiiores*, el Ostiense Bartolomé dijo que no se requiere escritura alguna en todo el proceso y, consecuentemente, hay que creer al simple relato del juez. Y no es algo sorprendente, según él. En efecto, si en otros asuntos se cree al mensajero, cuando no hay escritura alguna, más firmemente hay que creer al juez. Y dice que esto debe ser notado para los árbitros y para el arbitrador, al cual se concede frecuentemente la potestad de proceder sin la escritura, y entonces que se preste fe a su palabra. Véase lo que nota el mismo Ostiense Bartolomé en la ley *Iubemus, c. De sacrosancta Ecclesia*. Y el Panormitano añade que es lo mismo si se trata de personas humildes, por ejemplo, de agricultores y afines, aunque las causas no sean humildes, como afirman aquí los doctores. Y viene al caso un texto en la auténtica *De mandato principum, Si tibi, col. 2*. Esto dice el Panormitano. Por cierto, a quien quiere entender su sentencia, queda bastante claro que no es necesario que se escriba un acta por medio de un escribano, si las causas no son humildes, con tal que sean humildes las personas. Por tanto, según este doctor, el modo de tratar una causa no se debe considerar de parte de la causa misma, sino de parte de la persona a la cual corresponde la causa. Ahora bien, los indígenas del Nuevo Mundo son los más desposeídos entre los agricultores, bataneros y carniceros. Por tanto, la causa matrimonial de ellos (aunque sea importante) debería ser tratada sin ostentación, sin escritura, sin escribano, sin la publicación de los testigos, sin juramento de los testigos, sin términos perentorios, sin otras solemnidades;

sed sufficit quod iudex (quisquis sit ille) cognita causa, simpliciter, et de plano sententiam verbo proferat sine tabellione, et tunc credendum est ei: nam non timetur quod tales infamae personae postea non obediens aliquid propter defectum tabellionis intentent contra sententiam iudicis, decipere volentes. Quid ergo opus est propter hoc quod deest tabellio, non liberare laborantes maxime quia pauperes sunt valde.

Sed adhuc idem probo ex ipso Panormitano,²⁰ qui asserit ad propositum. Quae causae sunt leues, et quae graues, arbitrium est respectu qualitatis personarum, et causae.²¹ Et sic idem fere repetit Panormitanus in c. Quoniam de probationibus, notabili. 3. Et non appono verba, ne prolixitate molestum efficiam lectorem. Legat qui voluerit, et videbit, quomodo grauitas causae, vel leuitas, consideranda est ad arbitrium boni viri, ex qualitate personarum. Quid ergo opus est in istis inmorari: sed eorum condescendendo infirmitati, istam causam matrimonialem (licet secundum se grauem) iuxta eorum conditionem iudicare, et procedere: ut omissis caeremonijs non necessarijs, remedium adhibeatur omnibus, et constituentur multi iudices, probati tamen, qui factum, et ius non ignorent. Episcopi autem non doleant, quod non sint tabelliones: sufficit iudex ipse, cuius verbo credendum in omnibus quae facerit. Simpliciter talis et de plano procedat. Causam cognoscat, sicut cognoscibilis est. Non sint nimis solliciti de iuramento.²² Nam absque eo (haud dubie) veritatem melius cognocent, nam qui debent iurare (vt disponunt iura) oportet plures habeant conditiones: quas in aliquibus noui orbis neophytis inuenire difficile est sicut in antiquis Hispanis. Itaque exigere iuramentum non oportet. Item. Est necesse tales esse omni exceptione maiores, sed non sunt tales, quia multis exceptionibus repelli possent. Item. Tales vt pro nullo dono debeant iurare falsum. Melius igitur (meo iudicio) agetur cum illis, si solum absque iuramento, et strepitu veritas inquiratur: seruando quae naturalia sunt. Caetera tamen non damno, si omnia, quae requiruntur, adsint.

Attendant (obsecro) iudices ista omnia constituta esse propter homines, et media fuisse solum ad profectum hominum: ergo tantum vtendum medijs, quantum fini conducunt, et si non proficiunt, vel finis omnino non consequitur, vel non aequae bene, nullo modo illa sunt media, neque vtendum illis. Exempla sunt clara. Medium ad salutem infirmo est dieta: tamen iam sanus, vti dieta non est medium: quia finis iam non adest cum tali medio, sed cum contrario, scilicet, cum comestione.

²⁰ *In margine:* Panormitanus.

²¹ *In margine:* Quae causae leues, et que graues arbitrium est.

²² *In margine:* Quae sunt in testibus requisita.

es suficiente que el juez (cualquiera que él sea) una vez conocida la causa, simplemente y fuera del tribunal pronuncie verbalmente la sentencia sin escribano, y entonces se le debe creer. En efecto, no hay que temer que estas personas humildes, desobedeciendo intenten algo en contra de la sentencia del juez a causa de la ausencia de un escribano, como queriendo engañar. Por tanto, por el hecho de que falta el escribano ¿qué necesidad hay de no liberar a quienes sufren, sobre todo porqué son muy pobres?

Sin embargo, aún pruebo lo mismo a partir del mismo abad Panormitano que, a propósito, dice: Cuáles son las causas leves y cuáles son las causas graves es algo relativo a la cualidad de las personas y de la causa. Y casi lo mismo repite el Panormitano en el capítulo *Quoniam, De probationibus, 3. notandum*.⁸ No escribo sus palabras, para no molestar al lector por causa de la prolijidad. Léalo quien quiera y verá cómo la gravedad o la levedad de la causa hay que considerarla según el juicio de un varón prudente, según la cualidad de las personas. ¿Qué necesidad hay de detenerse en estas cosas? Ahora bien, condescendiendo a la debilidad de ellos, en esta causa matrimonial (aunque sea de por sí grave), es necesario juzgar y proceder según la condición de ellos, para que, omitidas las ceremonias no necesarias, se ofrezca un remedio para todos y se constituyan muchos y expertos jueces, que no ignoren el hecho y el derecho. Ahora bien, los obispos no se aflijan si no hay escribanos. Es suficiente el juez mismo, a cuya palabra hay que creer en todo lo que él hará. Que éste proceda simplemente y fuera del tribunal. Que conozca la causa, en cuanto es cognoscible. Que no sean demasiado preocupados por el juramento. En efecto, sin juramento (no hay duda) conocerán mejor la verdad. En efecto, es necesario que aquellos que deben jurar (como disponen los derechos) tengan muchos requisitos que en algunos neófitos del Nuevo Mundo es difícil encontrar, así como en los antiguos hispanos. Por tanto, no se debe exigir el juramento. Asimismo, es necesario que sean excepcionales, sin embargo, éstos no son así. En efecto, podrían ser reprobados en muchos aspectos. Asimismo, éstos son así que por ninguna razón deben jurar lo falso. Por tanto, a mi juicio, se actúa mejor con ellos, si se investiga la verdad sin juramento y ostentación, observando aquellas cosas que son naturales. Sin embargo, yo no condeno las demás cosas, si existe todo aquello que se requiere.

Por favor, los jueces tengan presente que todas estas cosas están constituidas a causa de los hombres y que los medios fueron constituidos solamente para el provecho de los hombres. Por tanto, se deben usar los medios solamente en tanto en cuanto conducen al fin; y si no hacen progresar, o de plano no se consigue el fin, o no igualmente bien, de ninguna manera aquellos son medios y no hay que usarlos. Los ejemplos son claros. Un medio para la salud del enfermo es la dieta alimenticia. Ahora bien, que uno que ya es sano use una dieta alimenticia no es un medio. En efecto, el fin ya no se encuentra con tal medio, sino en el medio contrario, es decir, en la alimentación.

⁸ X. 2.19.3.

Ergo si tabellionem adducere, et iuramentum exigere a testibus, est impedimentum quominus saluti hominum prouideatur, non est necesse seruare: at quod expediat, patet: quia si non necessarius tabellio, poterit facile medium apponi, quod non ponitur ob hoc. Item. Si testes non iurent, saluti ipsorum prouidetur, tollendo scandalum de pedibus eorum quia qui decreuit mentiri, siue cum iuramento, siue sine illo, id faciet. Et fateor crederem ei simplici verbo, ac si iuraret cognita conditione.

Sed volo adhuc (non maxima Theologorum, sed iuristarum) probare, scilicet, quod omittere talem strepitum tabellionis, et scripturae, et iuramentorum, non sit malum. Et ad verbum (quia forte domini iuristae melius capient) ponam quod dominus Panormitanus in c. Quoniam de probationibus notat ad propositum.

Vltimo nota, ait, quod quando constitutio continet aliquid, non propter se principaliter, sed ad finem alicuius mali euitandi transgressores non illa quaerat ad poenam, si finis ad quem principaliter tendit constitutio, non violatur. Et idem existimo respectu peccati mortalis, dummodo constitutio non contemnatur. Quod pulchre notat²³ Archiepiscopus post Bartholomaeum in ca. Vtinam 76. d. Vides quod acta mandantur describi, ne, scilicet, innocens laedatur. Vnde, si constitutio ista non seruatur, non punitur iudex, si nulla difficultas ex omissione constitutionis emergat: quasi tunc esset finis huius constitutionis. Facit ad hoc quod notat Innocentius in c. Quia plurique, de immunitate ecclesiarum.²⁴ Quod bene nota: quia multa sunt statuta, praesertim in Ecclesia, quae non ordinantur principaliter propter se, sed sunt instructiua bonorum. Haec Panormitanus. Ecce quam aperte dicit traditiones, et Ecclesiae constitutiones, quae sunt propter alium finem, si omittantur, non nocere, si finis adsit. Cum ergo tabellio, scriptura, iuramentum testium: sint constituta ad veritatem inueniendam, ad cauendum ne innocens laedatur: si ista omnia bene habebitur, seclusis istis, bene consulitur saluti neophytorum illa dimittendo. Ergo si veritas haberi possit sine scriptura, sine iuramento testium, non est necesse cogere eos iurare. Item. Cum scriptura sit: ne post deceptione, innocens laedatur, quando quidem apud noui orbis indigenas nihil timetur, quid opus est scrupulosos esse in hoc, putantes non bene fieri, si ista non adhibeantur? Et quia ista adhiberi non possunt, non medetur infirmis. Perinde est, sicut si iaceret infirmus, et esset medicina in promptu: tamen (quia medicus non est) permittatur mori, vsque dum adsit.

²³ *In margine*: Archiepiscopus; Bartholomaeus. Egregie dictum.

²⁴ *In margine*: Innocentius.

Por tanto, si traer a un escribano y exigir el juramento de parte de los testigos, son un impedimento para proveer a la salud de los hombres, no es necesario observarlos. Ahora bien, que es algo conveniente, consta. En efecto, si no es necesario un escribano, se podrá fácilmente poner un medio que no se le opona. Asimismo, si los testigos no juran, se provee a la salud de aquellos, quitándoles la ostentación. En efecto, quien decidió mentir, mentirá con juramento o sin juramento. Una vez conocida la condición, confieso que yo le creería a la simple palabra, como si jurase.

Sin embargo, quiero aún probar (no con la afirmación de los teólogos, sino de los juristas) que no es malo omitir la ostentación del escribano, de la escritura y de los juramentos. Y, dado que tal vez los señores juristas lo captarán mejor, para la prueba pondré aquello que a propósito nota el señor Paludano en el capítulo *Quoniam, De probationibus*.⁹

Por último (dice) nótese que, cuando una disposición contiene algo, no principalmente a causa de sí misma, sino con la finalidad de evitar algún mal, ella no busca a los transgresores para la pena, cuando no se viola el fin al cual principalmente tiende la disposición misma. Y considero lo mismo relativamente al pecado mortal, con tal de que no se desprece la constitución. Esto, después de Bartolomé el Ostiense, lo nota elegantemente San Antonino de Florencia (c. *Vtinam* 76. d.).¹⁰ Véase que se manden a redactar las actas para que el inocente no sea lesionado. Por ello, si no se observa esta disposición, no se castiga al juez cuando no nace alguna dificultad por la omisión de la disposición, como si fuese la finalidad de tal disposición. Viene al caso lo que nota Inocencio III (c. *Quia plurique, De immunitate ecclesiarum*).¹¹ Nótese bien esto, ya que existen muchos estatutos, especialmente en la Iglesia, que no se ordenan principalmente a causa de sí mismos, sino que son como instructivos de buenas obras. Esto dice el Panormitano. He aquí cuán claramente dice que las tradiciones y las constituciones de la Iglesia que son a causa de otra finalidad, no dañan cuando se omiten, si se logra la finalidad. Por tanto, dado que el escribano, la escritura y el juramento de los testigos son cosas establecidas para encontrar la verdad y para asegurarse que el inocente no sea vulnerado, si todo esto se logrará, prescindiendo de tales cosas se atiende bien a la salud de los neófitos, omitiéndolas. Por tanto, si la verdad se puede alcanzar sin la escritura y sin el juramento de los testigos, no es necesario forzarlos a jurar. Asimismo, dado que la escritura es para que, después, el inocente no sea dañado a causa de un engaño, puesto que entre los indígenas del Nuevo Mundo nada se teme, ¿qué necesidad hay de ser escrupulosos en esto, pensando que no se actúa bien si no se emplean estas cosas? Y dado que no pueden emplear estas cosas, no curan a los enfermos. Es lo mismo que si alguien yaciese enfermo y el medicamento estuviese a disposición, sin embargo (dado que no se está presente el médico), se permite que el enfermo se vaya muriendo, hasta que aquél esté presente.

⁹ X.2.19.3.

¹⁰ D.76 c.11.

¹¹ X.3.49.7.

Quippe qui ad hoc est, vt tibi ostendat medicinam. Illam inuenisti: quare non porrigis infirmo? Rationem dabis, quia tunc tu ipse vicem medici supplebas. Si ergo iudex (quia non est tabellio) non medetur infirmis (cum tamen habeant ad manus medicamentum: sed putat melius esse, vt interim dum venit tabellio, pereant millia infirmorum) de manu eius requirentur.

Et vltimo ex dictis S. Thomae,²⁵ quem citat Panormitanus alibi ad propositum. Sed tamen praeter illa est notandum, quod dicit in 4. in illis quae supra allegauit. Nam dicens ipse de illis, quae in causa matrimoniali seruantur tamquam caeremoniae, dicit. Oportet notare, quod in causa matrimoniali non seruatur omnino ordo iudiciarius. Et hoc totum est ad hoc, vt peccatum impediatur, quod in tali coniunctione esse potest. Haec S. Thomas. Ex quibus satis aperte constat, si iudiciarius ordo non seruatur in matrimonio, qui in alijs seruari consuevit, est vt peccatum impediatur: sequitur, ergo quod si expediatur etiam illa, quae solent in matrimonio seruari, omittere, vt peccatum auferatur, bene factum: imo²⁶ si hoc propter illud magis seruandum, illud propter quod tale, erit magis: sed ista ad peccatum tollendum omittuntur, quae alias seruari solent. Ergo si istis quae seruantur omissis, melius peccatum tollitur, etiam sunt omittenda. Verum quod peccatum tollatur non istis obseruatis, nobis dicant ministri. Si enim²⁷ ita est, vt caeremoniae institutae ab Ecclesia circa baptismum omitti debent in casu necessitatis: si est periculum de paruulo, quod moriatur sine bautismo, quanto amplius omittenda sunt alia solemnia iuris in matrimonio propter vitandam mortem aeternam multorum? Nam non dubium, quin oportet vnum istorum dare, vel quod multi damnantur: quia non eorum causa examinatur a iudice Ecclesiae, vel quod ignorant inuincibiliter hanc veritatem, quod potest quis licite fornicare, sed secundum, nullus sanae mentis audebit dicere: cum sit notum esse secundum se illicitum, et non quia prohibitum. In quo errauit Durandus²⁸ in 4. d. 33. q. 2. et Martinus in suo De temperantia q. 2. De luxuria qui dixerunt, esse malum quia prohibitum, et non quia de se illicitum. Quae sententia si haeretica non est, nimis accedit ad haeresim. * Maxime cum Martinus dicat non esse haeticum dicere fornicationem simplicem non esse mortale, contra quem Castro de haeresi lib. 4. in verbo Coitus quod et supra tetigimus:

²⁵ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 41. art. 5. quaestiuncula 3.

²⁶ *In margine:* Aristoteles, 1. post. tex. co. 5.

²⁷ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 3. p. Theologi in 4.

²⁸ *In margine:* Durandus; Martinus de Magistris, q. 2. de luxuria; Castro, in 2. p. art. 8. et infra art. 18.

Por cierto, él es para que te recete la medicina. Tú la has encontrado: ¿por qué no la das al enfermo? Tú darás una explicación, ya que tu mismo suplías al médico. Por tanto, si el juez (dado que falta el escribano) no cura a los enfermos (aunque tiene a la mano la medicina, sin embargo, considera que es mejor que mueran millares de enfermos, mientras que llegue el escribano) éstos les serán reclamados.

Por último se prueba a partir de las palabras de Santo Tomás,¹² a quien el Panormitano cita a propósito en otro lugar. Ahora bien, además de aquellas palabras, hay que notar lo que dice en aquellas cosas que cité antes (*in 4*). En efecto, hablando él mismo de aquellas cosas que se observan como ceremonias en una causa matrimonial, dice: Es necesario notar que en una causa matrimonial no se observa el orden judicial de ninguna manera. Y todo esto es para evitar el pecado que puede ocurrir en tal circunstancia. Esto dice Santo Tomás. A partir de estas cosas consta muy claramente que, si en el matrimonio no se observa el orden judicial que en otros asuntos se ha observado por costumbre, es para evitar el pecado. Luego se sigue que, si es conveniente omitir también aquellas cosas que en el matrimonio se observan por costumbre para que se evite el pecado, bien hecho. Inclusive, si aquello por cuya causa algo es, debe ser observado, aquello a causa del cual algo es, debe ser observado con mayor razón.¹³ Ahora bien, estas cosas se omiten para evitar el pecado, cosas que, en otra ocasión, suelen observarse. Por tanto, si se evita mejor el pecado omitiendo aquellas cosas que se observan, hay también que omitirlas. Por cierto, que se evita el pecado, si no se observan estas cosas, que nos lo digan los ministros. En efecto, si las ceremonias instituidas por la Iglesia acerca del bautismo deben ser omitidas en caso de necesidad, cuando hay peligro que el niño se muera sin bautismo, ¿cuanto más debe omitirse en el matrimonio otras solemnidades del derecho para evitar la muerte eterna de muchos? En efecto, no hay duda de que es necesario admitir una de estas dos afirmaciones: O bien, que muchos se condenan, porque la causa de ellos no es examinada por un juez de la Iglesia; o bien, que muchos se condenan porque ignoran invenciblemente esta verdad, que alguien puede lícitamente fornicar. Ahora bien, nadie de sana mente se atreverá a admitir la segunda afirmación, ya que es evidente que es ilícito de por sí, y no por ser prohibido. En esto se equivocaron Durando (*in 4. d. 33. q. 2*) y Martín Maestro de Maestros en su *De temperantia q. 2.* y en su *De luxuria*, quienes dijeron que es malo por ser prohibido y no por ser ilícito de por sí. Si esta sentencia no es herética, se acerca mucho a la herejía, *¹⁴ sobre todo porque Martín Maestro de Maestros dice que no es herético decir que la fornicación simple no es mortal. En contra de éste véase a Alfonso Castro (*De haeresi, lib. 4. in verbo Coitus*); y esto lo hemos tratado antes.

¹² Tomás de Aquino, In 4. d. 41. art. 5. quaestiuncula 3.

¹³ Aristóteles, 1. post. tex. co. 5. Propter quod unumquodque tale, et illud magis.

¹⁴ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ergo primum necesse est concedatur. Et quod me magis mouet ad credendum veram conclusionem, et quod sit meritum (tantum abest vt sit peccatum) simpliciter, et de plano procedere sine strepitu, est quod opus sit per montes peragrare noctu dieque quaerendo neophytos quippe qui tam infimae sunt sortis, et conditionis, quod vix inueniri valeant, cum in cauernis plurimi sibi praestent habitaculum, vt (experientia teste) didicimus. Medicus ergo, qui eorum infirmitates cognoscat, necessarius est. Ergo quomodo poterunt episcopi ouibus sibi commissis mederi, si oporteat tot iudices destinare, quot sunt opus? Maxime cum episcoporum reditus tam sint tenues, vt vix sufficiant pro honesta familia. Ob quod ipsos Episcopos non teneri ad seruandam talem iuris solemnitatem cum noui orbis indigenis existimo. Sed sufficit committant negotium (si ipsi non possunt) viris, qui factum, et ius intelligant, qui simpliciter, et de plano procedant. Adde, neophytos in noui orbis²⁹ esse tam miserabiles, quod si opus sit notario, nec necessaria solum pro victu quotidiano praestare poterunt, quanto magis alias expensas? Vnde valde onerosum esset et ipsis episcopis, et neophytis. Quapropter non est necesse ista seruare, et forte est necessarium illa pro isto tempore non obseruari: dummodo constet de veritate. Nam (vt dicit Panormitanus³⁰ et nos supra adduximus de eo qui cognouit consanguineam vxoris, cap. Super eo) sufficit confessio ipsorum, quando stant pro matrimonio. Quid ergo opus est scriptura, vel iuramento testium, si in simplicitate istorum, veritas patefit: sine aliquo strepitu, et figura iudicij? Et (vt dicitur in Clementina allegata) melius quippe est Deo reddant rationem pastores, si forte aliquid humanae traditionis omiserunt, ad eruendum animas ab inferno: quam quod ipsi exacte pro ipsis rationem reddant, quae pereunt aeternaliter propter eorum obseruantiam contra Dei mandatum.³¹ Et sic sine strepitu notariorum, et aliorum ista facere curent, quae sunt necessaria ad eorum salutem. Et ministri potius cum eis procedant tamquam patres, quam tamquam iudices: siquidem non sunt tam constantes, et intelligentes, vt dictis iudicis acquiescendo, eo modo quo praecipitur, si aliud intus in conscientia sentiunt, id seruent. Quis neophytorum obsecro,³² cui si iudex secundum allegata, et probata procedens, praecipiat illam retinere (quam tamen in conscientia cognoscit, et scit, non esse suam) absteineat ab eius concubitu, etiam si sententia excommunicationis feratur, quam deberet potius sustinere, quam ei commisceri, vt determinatur, Extra, de restitutione spoliatorum, cap. Literas. Et de sententia excommunicationis ca. Inquisitioni.

²⁹ *In margine:* Pro neophytis.

³⁰ *In margine:* Panormitanus.

³¹ *In margine:* Matthaeus, 15.

³² *In margine:* Nota Pro neophytis.

Por tanto, es necesario que se admita la primera de las dos afirmaciones. Lo que me mueve más a creer que la conclusión es verdadera y a creer que proceder simplemente y fuera del tribunal y sin ostentación es meritorio (y dista mucho para que sea pecado) es que es necesario andar a través de los montes de día y de noche buscando a los neófitos, ya que son de suerte y condición tan ínfima que apenas pueden ser encontrados, dado que la mayoría se construye un habitáculo en las cavernas, como hemos aprendido por experiencia. Pues es necesario un médico que conozca sus enfermedades. Luego, ¿cómo podrán los obispos curar a las ovejas a ellos confiadas, si hay que nombrar a tantos jueces cuantos son necesarios? Sobre todo porque las rentas de los obispos son tan exiguas que apenas bastan para una familia honrada. Por tanto, considero que los obispos no tienen la obligación de observar tales solemnidades entre los indígenas del Nuevo Mundo. Es pues suficiente que deleguen el asunto (si ellos no pueden) a varones que conozcan el hecho y el derecho y que procedan simplemente y fuera del tribunal. **Añádase** que en el Nuevo Mundo los neófitos son tan indigentes que no podrán disponer de lo necesario para el puro alimento cotidiano cuando se requiere un notario, ¿cuánto más no podrán disponer para otros gastos? Por tanto, no es necesario observar estas cosas y, tal vez, es necesario que no se observen en este tiempo, con tal que conste la verdad. En efecto, como dice el Panormitano, y nosotros lo hemos citado antes (*De eo qui cognouit consanguineam vxoris, c. Super eo*),¹⁵ es suficiente la confesión de los mismos, cuando están a favor del matrimonio. Luego ¿para que es necesaria la escritura o el juramento de los testigos, si la verdad aparece en la sencillez de éstos, sin la ostentación y sin la formalidad del juicio? Y (como se dice en la citada Clementina) es mejor que los pastores den cuenta a Dios, cuando, tal vez, omitieron algo de la tradición humana para liberar las almas del infierno, más que ellos mismos sean responsables de las mismas que perecen eternamente a causa de su legalismo en contra del mandamiento de Dios.¹⁶ Así, sin la ostentación de los notarios y de otros, procuren de hacer las cosas que son necesarias para la salvación de aquellos. Los ministros actúen con éstos como padres más que como jueces, puesto que no son tan prudentes y cultos, de manera que, confiando en las palabras del juez, las observen según el modo con que se les manda, si sienten algo diferente en su conciencia. Quien, entre los neófitos, al cual el juez que procede según las cosas citadas y probadas, le manda que retenga a aquella (que, por cierto, entiende y sabe en conciencia que no es la suya) se abstiene del concúbito con ella, aunque se pronuncie la sentencia de excomuniación que debería soportar, más que unirse carnalmente con ella, como se determina en *Extra, De restitutione spoliatorum, c. Literas*,¹⁷ y en *De sententia excommunicationis, c. Inquisitioni*.¹⁸

¹⁵ X. 4.13.5.

¹⁶ Matthaesus 15.

¹⁷ X. 2.13.13.

¹⁸ X. 5.39.44.

Et ob hoc, quia sunt debiles, et infirmi, non (ergo) est ponendum scandalum et offendiculum, sed omnibus modis auferendum,³³ et expectandum tempus, quando plus sapiant, et intelligant, et ditati sint: vt possint sua tabellioni, et iudici dare stipendia. Habeant ergo se obseruandi praesules cum illis velut patres, et non tamquam iudices et (in conscientia negotium intelligentes) vnicuique reddant quod suum est, quia alias multi pereunt. Et vtinam decipiar in tali iudicio: siquidem iudicium exterius praecipue inuentum fuit propter partium controuersiam, ad lites componendas. Vbi ergo inter noui orbis indigenas talis ratio cessat: quia non lites, non controuersia partium (vt in plurimum) melius est procedere tamquam patres, quam tamquam iudices. Verum ne forte aliquis obijciat: quomodo ista poterunt fieri, si sine notario, et scriptura fiant. Quia confusio magna erit in tanta multitudine, qui erunt iam per sententiam, vel iudicis iudicium approbati, et determinati. Remedium facile, si ipse qui iudex, vel pater, scribat succincte illos, quorum negotium est diffinitum. Sic Panormitanus³⁴ ca. Ex literis, de probatione. Iudex in re modica potest supplere vicem tabellionis. Addendum est quod etiam in re graui, quando haberi non potest.

Et notandum, quod quando dicitur, quod iudex procedat sine strepitu, et figura iudicij, possunt omitti omnia, quae non sunt de iure gentium, vel naturali: vt dicitur in Clementina. Saepe, de verborum significatione. Si tamen dicitur, quod iudex procedat summarie, intelligitur vt breuiter fiant omnia, comprehensa tota negotij substantia, et non omisso aliquo de substantialibus. De quo vide Armilla³⁵ in verbo iudex, 18.

Si dicatur de facto, vel post positis rimulis, et apicibus iuris, vel de plano, etc. Vide Antoninum Florentinum³⁶ 3. pars, t. 9. cap. 15. Haec sint in isto articulo probabiliter dicta, secundum considerationem neophytorum. Si quis tamen contrarium affirmet, in suo sensu abundet.

³³ *In margine:* Matthaeus, 18.

³⁴ *In margine:* Panormitanus.

³⁵ *In margine:* Armilla.

³⁶ *In margine:* Antoninus Florentinus.

Y por esto, porque son débiles e inestables, no se debe ponerles tal estorbo y tropiezo,¹⁹ más bien hay que quitárselo de cualquier manera, y esperar el tiempo en que sepan y entiendan mejor y atesoren para que puedan dar sus honorarios al escribano y al juez. Por tanto, los reverendos superiores actúen con ellos como padres y no como jueces y (comprendiendo en conciencia el caso) otorguen a cada quien lo suyo, ya que, de otro modo, muchos perecen. Ojala yo me equivoque en cuanto a tal juicio, puesto que la sentencia publica fue instituida principalmente a causa de la controversia de las partes, para componer las controversias. Por tanto, cuando entre los indígenas del Nuevo Mundo cesa tal razón, ya que no ocurren litigios ni controversia de las partes (en general), es mejor proceder como padres que como jueces. En verdad, para que, tal vez, alguien no pregunte cómo podrán hacerse estas cosas, si se hacen sin notario y sin escritura, ya que habrá una gran confusión en tantos casos que resultarán ya aprobados y determinados mediante la sentencia o el juicio del juez. El remedio es fácil, si aquel mismo que es juez, o padre, anota brevemente aquellos cuyo asunto está definido. Así dice el Panormitano (*c. Ex literis, De probatione*): El juez puede suplir al escribano en asuntos módicos.²⁰ Hay que añadir que también en asuntos graves, cuando no se puede tener a un escribano.

Hay que notar que cuando se dice que el juez proceda sin la ostentación y la formalidad del juicio, pueden ser omitidas todas aquellas cosas que no son de derecho de gentes o de derecho natural, como se dice en la Clementina (*Saepe, De verborum significatione*).²¹ En efecto, cuando se dice que el juez proceda sumariamente, se entiende que todas las cosas se hagan brevemente, resumiendo toda la sustancia del asunto, sin omitir nada de las cosas esenciales. Acerca de esto véase la Summa Armilla (término *Iudex*, n. 18.

Diciendo: de hecho, o una vez depuestos los resquicios y los ápices del derecho, o fuera del tribunal, etc., véase a San Antonino de Florencia (3. *pars*, t. 9. c. 15). En este artículo todas estas cosas han sido afirmadas de manera probable, tomando en consideración a los neófitos. Sin embargo, si alguien afirma lo contrario, que abunde en su sentencia.

¹⁹ Matthaesus 18.

²⁰ X. 2.19.3.

²¹ Clem. De verborum significatione, tit. Saepe.

ARTICVLVS XI
An liceat religiosis agere ad diuortium

Vtrum liceat religiosis de causis matrimonialibus Indorum iudicare, et diffinire, separando male coniunctos, vel non bene coniunctos de nouo coniungendo. Iuat scire, propter securitatem conscientiarum aliquorum, qui tenentur scrupulis quibusdam ligati, velut compedibus, putantes non eis licere.

Primo¹ notandum est, vel loquimur de omnibus religiosis in communi, et de omnibus alijs personis ecclesiasticis, cuiuscumque conditionis sint, dummodo non sint praelati. Vel de illis, qui ad hoc opus designati sunt, qui habent a suis praelatis commissam curam neophytorum, et videntur habere officium curatorum, licet non habeant obligationem ex iustitia, sicut curatus, vel sicut habet episcopus, sed quia solum ex zelo Dei mouentur.

Secundo² notandum, dupliciter posse contingere religiosos intendere matrimonialibus causis in nouo orbe. Vno modo sicut confessores, et periti viri in foro conscientiae consulendo et docendo. Alio modo in foro iudiciali, sicut iudices, praecipiendo, vel aliqua alia poena compellendo.

Tertio³ notandum. Vel loquimur de religiosis absolute, quibus per summos Pontifices concessum est, posse de causis matrimonialibus cognocere, vel de illis, qui post concessionem Pauli 3. ab episcopis ordinarijs habent beneplacitum, et consensum, vbi requiritur.

Quarto⁴ notandum. Vel tales religiosi cognoscunt de causis matrimonij contracti facie Ecclesiae, vel de matrimonio contracto secrete cum testibus, vel sine testibus, clandestine. Vel de coniunctione, quae nullo modo matrimonium fuit, nec verum, neque praesumptum, sed concubinatus. Istis notatis, sit prima conclusio.

Prima conclusio.⁵ Religiosi, quibus concessum est, et cura commissa a suis praelatis, licite in causis matrimonialibus neophytorum occupantur: et eas audientes, et intelligentes quantum ad ius, et factum, licite determinant, diffiniendo quae sit vera vxor, et quis sit verus maritus. Probatur.⁶ Si non possent iudicare de causis matrimonialibus, maxime, quia eis videtur prohibitum de iure communi per ca. Accedentibus, supra allegatum, de excessibus praelatorum, vbi prohibitum est religiosis cognocere de matrimoniali causa: sed hoc non obstante, eis est licitum, propter priuilegium postea concessum fratribus ordinis praedicatorum, in quo expresse datur facultas audiendi, et diffiniendi, quod iustum est in causis matrimonij in terris infidelium, ad quos religiosi transierint:

¹ *In margine:* 1. Nota.

² *In margine:* 2. Nota.

³ *In margine:* 3. Nota.

⁴ *In margine:* 4. Nota.

⁵ *In margine:* 1. Conclusio.

⁶ *In margine:* 1. Ratio.

ARTÍCULO 11

Si es lícito a los religiosos tratar para el divorcio ¹

Si es lícito a los religiosos juzgar y definir acerca de las causas matrimoniales de los indios, separando a los que están mal unidos o volviendo a unir los que no están bien unidos. Es útil saberlo a causa de la tranquilidad de la conciencia de algunos que están atados por unos escrúpulos como por unas cadenas, pensando que no les es lícito.

En primer lugar hay que notar: o hablamos de todos los religiosos en general y de todas las otras personas eclesiásticas de cualquier condición que sean, con tal que no sean prelados. O hablamos de aquellos que están designados para este asunto, que tienen de parte de sus superiores el encargo para el cuidado de los neófitos y, además, parece que tengan la función de curas, aunque no tengan una obligación *ex iustitia* como la tiene el cura o el obispo. En efecto, están movidos solamente por el celo de Dios.

En segundo lugar hay que notar que de dos maneras puede ocurrir que los religiosos se ocupen de las causas matrimoniales en el Nuevo Mundo. Primera manera: como confesores y expertos en el fuero de la conciencia, aconsejando y enseñando. Segunda manera: en el fuero judicial como jueces, ordenando u obligando con alguna pena.

En tercer lugar hay que notar: o hablamos de los religiosos en absoluto, a los cuales por los Sumos Pontífices está concedida la facultad de tratar las causas matrimoniales. O hablamos de aquellos que, después de la concesión de Paulo III, tienen de parte de los obispos ordinarios el beneplácito y el consenso, cuando se requiere.

En cuarto lugar hay que notar: o tales religiosos tratan de las causas del matrimonio contraído por a la Iglesia, o del matrimonio contraído en secreto con testigos, o clandestinamente sin testigos. O tratan de una unión que de ninguna manera fue un matrimonio, ni verdadero ni presunto, sino de un concubinato. Notadas estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. Los religiosos a los cuales está permitido y, una vez recibido el encargo de parte de sus superiores, están lícitamente dedicados a las causas matrimoniales de los neófitos y, atendiéndolas y tratándolas en cuanto al derecho y al hecho, determinan lícitamente, definiendo cuál es la verdadera esposa y cuál es el verdadero marido. Se prueba. Si no pudiesen juzgar acerca de las causas matrimoniales, sería sobre todo porque parecería que les está prohibido por el derecho común, mediante el capítulo antes citado *Accedentibus, De excessibus praelatorum*,² donde está prohibido a los religiosos tratar de la causa matrimonial. Ahora bien, no obstante esto, les es lícito a causa del privilegio concedido posteriormente a los frailes de la Orden de los Predicadores, en el cual se da expresamente la facultad de tratar y de definir lo que es justo en las causas matrimoniales en las tierras de los infieles, a las cuales los religiosos se han transferido;

¹ Véase índice onomástico.

² X. 5.31.12.

sequitur ergo religiosos licite id facere. Et idem per⁷ Leonem 10. et Adrianum 6. et Clementem 7. et Paulum 3. vt patet in ipsis priuilegijs et tandem per Paulum 4. et Pium 4. et vltima per Pium 5. post celebrationem Concilij Tridentini, vt patet ex ipsis priuilegijs ad literam quae ponuntur in fine operis illud Leonis 10. et Adriani 6. et vltimum Pij quinti, vide ibi.

Secundo.⁸ Nullus exercens opus misericordiae, propter bonum finem peccat, sed meretur, si est in gratia: at quicumque religiosus, qui cognita causa matrimonij affirmat viro, quae sit sua vera vxor, vel foeminae, quis sit suus vir, opus misericordiae exercet instruendo ignorantem, quod non facit nisi propter Deum: ergo sequitur bene facere, et nullo modo peccare.

Tertio.⁹ Nullus vno et eodem actu simul potest mereri, et peccare (contra Monachum in 2. et Adamgodam in fine 2. quia ista repugnant) sed omnis religiosus (supposito sit in gratia) dans tale consilium, et tale iudicium ignoranti, meretur gloriam. Ergo nullo modo peccat. Quod mereatur, est in aperto, quia omne bonum opus de se, et propter bonum finem factum, si fiat ab habente gratiam, est meritorium vitae aeternae.¹⁰

Praeterea.¹¹ Quicumque, cuiuscumque conditionis sit, ad cuius notitiam peruenit dubium conscientiae, in quo proximus detinetur ligatus, si probe sciat, licite determinat dubium, et diffinit veritatem: ergo a fortiori religiosi, qui videntur vicem habere curatorum, licite id faciunt. Manifeste constat, si esset quidam secularis, dum tamen doctus, et peritus in negotio, et ego dubium haberem in conscientia, et me interrogante, ipse responderet, talis licite mihi responderet: et si est in gratia, meretur in eo: quia opus misericordiae adimpleuit. Sic etiam dicendum, quod si quis secularis non se intromittens ex officio ad inquirendum, vel tamquam iudex ad iudicandum, sed quod contingenter interrogatur de facto, licite (si probe sciat) potest dare consilium rectum, et dubium diffinire: et si recte diffiniat, non solum non peccat, sed meretur gloriam, si sit in gratia. Quod si verum est de quolibet seculari, quanto magis de quocumque religioso? Et licet hanc conclusionem posuerim pro religiosis, qui negotio apostolico operam dant in nouo orbe, tamen intelligo generaliter de omnibus, qui tale consilium praestare possunt.¹² Ex quo poteris excusare aliquos seculares, qui degentes inter neophytos, consulti de matrimonio respondent, dummodo non inquirant, sed solum interroganti respondeant, et non sit prohibitum eis: quia (forte) posset talibus interdicti propter scandalum, vel ob aliam causam iustam.

⁷ *In margine*: Nicolaus 4; Leo 10; Adrianus 6; Clemens 7; Paulus 3; Paulus 4.

⁸ *In margine*: Ratio 2.

⁹ *In margine*: Ratio 3. Almayn, in moralibus, c. 2. de electione.

¹⁰ *In margine*: S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 114.

¹¹ *In margine*: Ratio 4.

¹² *In margine*: Pro Hispanis.

luego se sigue que los religiosos hacen esto lícitamente. Y lo mismo ha sido concedido por León X, Adriano VI, Clemente VII y Paulo III (como consta en los privilegios mismos), y en fin, por Paulo IV y Pío IV. *³ Y por Pío V, después de la celebración del Concilio de Trento, como consta por los privilegios que se ponen a la letra al final de esta obra; véanse allí los privilegios de León X y de Adrián VI y, recientemente, de Pío V.

Segundo. Nadie que hace una obra de misericordia a causa de una buena finalidad, peca, más bien hace un acto meritorio, si se encuentra en gracia. Ahora bien, cualquier religioso que, una vez conocida la causa matrimonial, dice al marido cuál es su verdadera esposa, o a la mujer, cuál es su marido, hace una obra de misericordia instruyendo a un ignorante; y esto no lo hace sino a causa de Dios. Luego se sigue que actúa bien y que de ninguna manera peca.

Tercero. Con un único e idéntico acto, nadie puede simultáneamente merecer y pecar (en contra del Mónico, en el cap. 2. y en contra Wodham Adán, al final del cap. 2); en efecto, estas dos cosas son contradictorias. Ahora bien, todo religioso (supuesto que se encuentre en gracia) que da tal consejo y juicio a un ignorante, merece la gloria. Por tanto, de ninguna manera peca. Que sea meritorio es claro, ya que toda buena obra de por sí y a causa de una buena finalidad, es meritoria para la vida eterna, si está hecha por alguien que está en gracia.⁴

Además, cualquiera, de cualquier condición que sea, a cuyo conocimiento llegó una duda de conciencia por la cual el prójimo permanece atado, si honestamente la conoce, lícitamente resuelve la duda y define la verdad. Por tanto, *a fortiori*, los religiosos que parece que hagan las veces de los curas, hacen lícitamente aquello. Consta claramente. Si hubiese algún laico, con tal que sea docto y experto en el asunto, y yo tuviese una duda de conciencia y, cuando yo le preguntase, él mismo contestase, aquél me contestaría lícitamente. Y, si se encuentra en estado de gracia, merece mediante aquello. En efecto, ejerce un acto de misericordia. Lo mismo hay que decir, si un laico que no interviene *ex officio* para inquirir o para juzgar como juez, sino que casualmente es consultado acerca de un hecho, si honestamente lo conoce, puede lícitamente dar un consejo recto y definir la duda. Si la define rectamente, no solamente no peca, sino que inclusive merece la gloria, si se encuentra en estado de gracia. Si esto es verdadero en el caso de cualquier laico ¿cuánto más en el caso de cualquier religioso? Y, aunque puse esta conclusión para los religiosos que se dedican al apostolado en el Nuevo Mundo, sin embargo, la entiendo en general para todos aquellos que pueden ofrecer tal consejo. Por ello, podrás disculpar a algunos laicos que, viviendo entre los neófitos, cuando son consultados, responden, con tal que no investiguen, sino que solamente respondan a aquél que pregunta. Y no les está prohibido. En efecto, se les podría prohibir, tal vez, a causa del escándalo o por otra causa justa.

³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 114.

2. conclusio.¹³ Ministri, qui ministerio neophytorum intendunt, coniunctos in concubinato, quando ad eorum notitiam peruenit, licite separant, eis dicendo, non potestis simul esse, nullo modo conueniatis in vnum. Probat¹⁴, si hoc non posset licite facere religiosus, maxime esset, quia ad id necessarium esset iudicium iudicis Ecclesiastici, sed ad hoc non est necessarium, etiam si ibi adesset iudex: quia vbi matrimonium nullum fuit neque secundum veritatem, neque secundum praesumptionem, non est opus iudicio Ecclesiae ad separationem, sententia quidem Ecclesiae necessaria est, quando matrimonium saltim est praesumptum, vt supra diximus.

Secundo.¹⁵ Ipsi concubinarij mutuo habitantes, licite diuertunt, et disiunguntur: imo ad id sub mortali tenentur statim sine aliquo Ecclesiae mandato: ergo licite religiosus cognoscens aliquos iunctos non sicut vir et vxor in matrimonio, sed in concubinato, potest (cognita causa) praecipere ne simul cohabitent, et ne amplius coniungantur: quia quilibet tenetur fratrem peccantem corrigere.¹⁶ Qui si emendatus fuerit, et cessauit a peccato, iam lucratus fratrem, non tenetur amplius, sed ista emendatio non fit, nisi separationem talem praecipiat, et modo, quo ipse licite potest, faciat: ergo licite fit. Vnde patet non solum id licite fieri a religiosis, qui conuersioni infidelium intendunt, sed a quocumque alio, cuiuscumque conditionis sit, ad cuius notitiam peruenit, aliquos esse in concubinato: quia talis potest admonere, et corrigere: imo tenetur via sibi possibili proximum a peccato liberare, et tales concubinarios separare. Fortassis ista videbuntur frustra posita, quia de se clara et manifesta sunt, verum ponenda statui propter aliquos, quos audiui contrarium afferentes. Ob quod nullus obsecro grauetur, quia omnibus debitores sumus.¹⁷

3. conclusio.¹⁸ Ministri non solum possunt licite separe quos inuenerint in concubinato coniunctos, sed etiam eos, qui reputantur a vicinis vxorati, qui in veritate sunt concubinarij, si modo noluerint (non obstante impedimento) de nouo secrete contrahere. Probat¹⁹ quantum ad partem vltimam. Talis minister, qui nouit concubinarium, tenetur correctione fraterna, eum in quantum poterit liberare a peccato, corrigendo:²⁰ sed qui vere est in concubinato (licet ab alijs non sic existimetur) est in peccato, ergo cum primum cognouerit, tenetur corrigere, et conari ad emendam fratris ex praecepto Christi: at emenda fratris non potest aliter esse, quam per separationem, vel per coniunctionem in matrimonio, si impedimentum non obstat:

¹³ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* 1. Ratio.

¹⁵ *In margine:* Ratio 2.

¹⁶ *In margine:* Matthaeus, 18; S. Thomas, S. Theol. 2. 2. q. 33. art. 2.

¹⁷ *In margine:* Rom. 1.

¹⁸ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁹ *In margine:* Ratio vltimae partis.

²⁰ *In margine:* Matthaeus, 18; S. Thomas, vbi supra.

Segunda conclusión. Los ministros que se dedican al ministerio de los neófitos, cuando llega a su conocimiento, separan lícitamente a quienes están unidos en concubinato, diciéndoles: No podéis estar juntos; de ninguna manera permanezcáis unidos. Se prueba. Si un religioso no pudiese lícitamente hacer esto, sería sobre todo porque para ello sería necesario el juicio del juez eclesiástico. Ahora bien, para ello no es necesario, aunque allí estuviese presente un juez. En efecto, cuando no hubo matrimonio alguno (ni en la realidad ni en la presunción) no es necesario el juicio de la Iglesia para la separación. Por cierto, la sentencia de la Iglesia es necesaria cuando el matrimonio es por lo menos presunto, como dijimos antes.

Segundo. Los mismos concubinarios que mutuamente conviven, lícitamente se separan y se dividen. Inclusive, bajo pecado mortal están obligados a ello directamente, sin algún mandato de la Iglesia. Luego el religioso que conoce algunos que están unidos no como marido y esposa, sino en concubinato, una vez conocida la causa, puede lícitamente ordenar que no cohabiten y que ya no permanezcan juntos. En efecto, cualquiera tiene la obligación de corregir al hermano que peca.⁵ Si éste se enmendó y dejó de pecar, aquel que ya conquistó al hermano no está obligado a más. Ahora bien, tal enmienda no ocurre, a menos que ordene tal separación y aquel mismo la haga en el modo en que lícitamente puede. Luego se hace lícitamente. A partir de allí consta que esto no solamente se hace lícitamente de parte de los religiosos que se dedican a la conversión de los infieles, sino también de parte de cualquier otro, de cualquier condición que sea, al cual llegó la noticia de que algunos viven en concubinato. En efecto, éste puede amonestar y corregir. Inclusive, está obligado a liberar al prójimo del pecado por el camino que le sea posible y a separar a tales concubinarios. Tal vez, parecerá que estas cosas están discutidas inútilmente, ya que son claras y evidentes de por sí, sin embargo, decidí que deben ser discutidas a causa de algunos que he oído que sostienen lo contrario. Por ello, suplico, nadie sea presionado, ya que somos deudores hacia todos.⁶

Tercera conclusión. Los ministros no solamente pueden lícitamente separar a aquellos que han encontrado unidos en concubinato, sino también a aquellos que por los vecinos son considerados como casados y que en realidad son concubinarios, si ahora (y si no hay algún impedimento) no quisiesen contraer de nuevo en secreto. Se prueba en cuanto a la última parte. Éste ministro que sabe de un concubinario, está obligado, en cuanto es posible, a liberarlo del pecado con la corrección fraterna, amonestándolo.⁷ Ahora bien, aquel que verdaderamente se encuentra en concubinato (aunque no sea considerado así por los demás) se encuentra en estado de pecado. Por tanto, tan pronto como se dio cuenta, está obligado a corregir y a intentar la enmienda del hermano, a partir del precepto de Cristo. Ahora bien, la enmienda del hermano puede ocurrir solamente mediante la separación o mediante la unión matrimonial, si no hay algún impedimento.

⁵ Matthaeus 18; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 2. 2. q. 33. art. 2.

⁶ Rom 1.

⁷ Matthaeus 18.

ergo licite ad vnum istorum potest religiosus agere, et non stante vno, potest ad aliud, eo modo quo ei licet cogere.²¹ Sequitur quod nolenti consentire in matrimonium de nouo, licite praecipit separationem. Volo dicere, quod si contigisset duos in vicinia iunctos absque verbis, vel signis matrimonij, sine hoc quod praecederet aliquis modus, qui apud tales homines seruari solet in matrimonio: sed ex ignorantia, et insipientia quadam, vicinitas illos existimat coniugatos: cum vere non sint, et talis existimatio est irrationabilis, et sine fundamento, cum apud tales sint modi contrahendi manifesti alijs, licite per religiosum fit, si tales separet sine aliquo alio iudicio Ecclesiae, sed solum cognita veritate, si noluerint de nouo secrete consentire, etiam si in vicinia irrationabiliter existimabantur coniugati, et non est necesse denunciare Ecclesiae, imo tenetur non denunciare: nam tenetur ex sacro Euangelio²² fratrem corrigere cum minori dispendio ipsius fratris. Et si potest per se ipsum, non debet duos testes adhibere: quia cum minori infamia qua potest, debet: sed tunc subuenire potest ei solum cum infamia illa, scilicet, vt qui existimabant vxoratos, modo intelligant concubinarios: ergo tenetur ampliorem vitare: at non vitaret maiorem, si Ecclesiae denunciaret, cum maior sit ista, illa. Ergo non debet religiosus denunciare, sed potest licite (aedificatis illis qui possent turbari) tales separare, et modis quibus poterit, eos a peccato liberare. Et amplius adde, quod etiam si praesumptio viciniae fuerit rationabilis, dummodo non fuerit in facto manifesto fundata, non est necessarium spectare aliud, sed ipse religiosus potest licite praecipere, seu consulere, vel quod tales de nouo contrahant, non obstante impedimento, vel quod (si nolunt) separentur. Haec, secluso scandalo intelliguntur.

Secundo.²³ Consulunt doctores, quod si aliquis viuente prima cum secunda contraxit, etiam in facie Ecclesiae, de quo tamen non constat illi, cum qua contraxit: quia non licite potest exigere, neque reddere, deserat eam, et fugiat in terras longinquas, et ad vxorem propriam redeat: ergo erit licitum in casu, quo nullum fuit matrimonium contractum, consulere separationem, vel si reputentur coniuges a vicinis (ob vitandum scandalum) vt de nouo contrahat secrete, dummodo ante fuerint habiti vt coniuges.

Tertio.²⁴ Ille talis concubinarius tenetur vel relinquere, vel de nouo (si non sit impedimentum) consentire in matrimonium: ergo si ipse tenetur, licet ei facere, sed quod tenetur quis facere, cuilibet licitum est consulere. Et volo ista notentur,

²¹ *In margine:* Pro neophytis.

²² *In margine:* Matthaueus, 18.

²³ *In margine:* Ratio 2. De sententia excommunicationis, c. Inquisitioni.

²⁴ *In margine:* Ratio 3.

Luego el religioso puede hacer una de estas dos cosas. Y, no resultando una, puede intentar la otra, presionando como le es lícito presionar. Se sigue que lícitamente ordena la separación a aquel que no quiere consentir de nuevo en el matrimonio. Quiero decir: si en una vecindad ocurrió que dos estaban unidos sin las palabras y los signos del matrimonio, sin que hubiese precedido alguna modalidad que se suele observar en el matrimonio entre tales gentes; sin embargo, por ignorancia o superficialidad, la vecindad los considera como cónyuges, mientras que no lo son, y tal juicio es sin razón y fundamento, dado que entre éstos hay modos de contraer conocidos por otros, entonces el religioso actúa lícitamente si separa a éstos dos, sin algún juicio de la Iglesia, sino solamente por la verdad conocida y si éstos no quieren consentir de nuevo en secreto, aunque en la vecindad eran considerados sin razón como casados. Y no es necesario denunciarlos a la Iglesia. Inclusive no está obligado a denunciarlos. En efecto, a partir del santo Evangelio está obligado a corregir al hermano con el menor daño del hermano mismo.⁸ Y, si lo puede hacer directamente, no debe recurrir a los dos testigos. En efecto, debe actuar con la menor deshonra posible. Ahora bien, puede socorrerlo solamente mediante tal deshonra, es decir, que aquellos que los consideraban casados, ahora los consideren concubenarios. Luego está obligado a evitar una deshonra mayor. Ahora bien, no evitaría una deshonra mayor, si lo denunciase a la Iglesia, pues, ésta deshonra es mayor que aquélla. Luego el religioso no debe denunciar; sin embargo, una vez tranquilizados aquellos que podrían turbarse, puede lícitamente separarlos y, en cuanto es posible, liberarlos del pecado. Y añádase que, aunque la presunción de la vecindad fue razonable, con tal que no se haya fundado en un hecho manifiesto, no es necesario esperar otra cosa, sino el religioso mismo puede lícitamente ordenar (o aconsejar) que estos contraigan de nuevo (a menos que haya un impedimento), o bien, si no quisiesen, que se separen. Estas cosas se entienden, excluido el escándalo.

Segundo. Si alguien, viviendo la primera, contrajo con una segunda, inclusive por la Iglesia, sin embargo, de ello no consta a aquella con la cual contrajo, los doctores aconsejan que la abandone y que huya hacia tierras lejanas y que regrese con su propia esposa, ya que no puede lícitamente exigir y rendir el débito. Por tanto, en el caso en que no se haya contraído matrimonio alguno, será lícito aconsejar la separación, o bien, si por los vecinos son considerados como cónyuges, (para evitar el escándalo) será lícito aconsejar que contraigan de nuevo en secreto, con tal que antes hayan sido considerados como cónyuges.

Tercero. Tal concubinario está obligado o a abandonar o (si no hay impedimento) a consentir de nuevo en el matrimonio. Por tanto, si éste tiene la obligación, le es lícito actuar. Ahora bien, a cualquiera le es lícito aconsejar lo que alguien está obligado a hacer. Y quiero que se noten estas cosas,

⁸ Mattheus 18.

quia frequenter contingit casus apud noui orbis neophytos, qui (vt supra dictum est)²⁵ iunguntur sine hoc, quod loquantur de matrimonio, vel de operum communicatione. Haec conclusio non solum vera est de religiosis, qui istorum aliquo modo speciali, curam videntur habere prae caeteris christianis: sed etiam se extendit, et debet intelligi licitum esse cuilibet christiano scienti fratrem suum esse in concubinato: quia praeceptum Euangelicum omnes obligat, et ad omnes se extendit. Ob id quilibet sciens fratrem esse in concubinato (cum talis in peccato sit) debet corrigere, ad quod media sunt ponenda necessaria: et ad hoc quilibet tenetur cum minori iactura famae ipsius fratris, qua potest. Sequitur ergo quod vbi potest ipsum corrigere, consulendo quod concubinam abijciat, etiam cum infamia sua respectu vicinorum, qui eum reputabant vxoratum, debet id consulere, et non tenetur renunciare Ecclesiae: imo tenetur non renunciare, quia esset diffamare fratrem absque necessitate.²⁶ Et vere, vel praeceptum sacrum Euangelicum ego non intelligo, vel contrarium asserentes non bene dicunt, affirmantes religioso, non licere dicere neophytis, quos reperit esse in concubinato. Diuertite ad inuicem, et separamini. Ratio autem quae mouet eos est: quia tales (licet sint concubinarij) habentur a vicinis vt coniugati, et ob id debet iudicium Ecclesiae prius expostulari. Quaero ergo ab istis, quorsum necessarium est, si possum fratrem corrigere sine hoc, quod peccatum suum fiat notum Ecclesiae? Nisi tunc dicant, procedendum ad manifestationem Ecclesiae sine correctione secreta, quia peccatum est manifestum. Hoc non valet. Primo: quia non est peccatum manifestum, sed occultum, cum vicini eos reputent coniugatos. Item. Et si esset manifestum, non sequitur illicite fieri huiusmodi correctionem, et separationem sine hoc, quod nunciatur Ecclesiae, quia licet corripiens fratrem in peccato publico, non teneatur prius ad correctionem fraternam, tamen licite conatur fratrem corrigere prius fraternaliter. Imo dato peccatum esset notorium, in aliquo casu teneretur ad secretam correctionem, quando ipse qui vult corrigere, probabiliter credit fratrem emendandum per secretam correctionem, non denunciando Ecclesiae: quia tunc tenetur fratrem corrigere cum minori detrimento famae, quo potest.²⁷ Quod si denuntiet Ecclesiae, infamat ipsum absque necessitate, etiam quando peccatum est notorium, dummodo iudici Ecclesiae, vel praesidi id sit occultum. Excipio haeresis crimen, vbi quando secreta admonitio necessaria, non est iuxta intelligentiam doctorum.

²⁵ *In margine*: Supra, pars 1. art. 3. et 2. pars, art. 2. Canonistae 2. q. 1. ca. Si peccaverit, et Extra, De iudicijs, c. Nouit; S. Thomas, 2. 2. q. 33; Theologi in 4. d. 38.

²⁶ *In margine*: Abulensis, Matthaëus, 18. q. 90. Gabriel, lectio 74; Opiniones aliquorum. Ratio contraria opinionibus.

²⁷ *In margine*: S. Thomas, 2. 2. q. 33.

ya que ocurre frecuentemente el caso entre los neófitos del Nuevo Mundo, quienes (como se dijo antes) se unen sin tratar del matrimonio o de la comunicación de las obras. Esta conclusión es verdadera no solamente acerca de los religiosos que tienen, de algún modo especial, el cuidado de los neófitos más que de los demás cristianos, sino que también se extiende, y se debe entender que es lícito para cualquier cristiano que sabe que su hermano se encuentra en concubinato. En efecto, el precepto evangélico obliga a todos y se extiende a todos. Por lo cual, cualquiera que sabe que un hermano suyo vive en concubinato (dado que se encuentra en estado de pecado) debe corregirlo para que sean puestos los medios necesarios. Y cualquiera está obligado a hacer esto con el menor perjuicio posible de la fama del hermano mismo. Luego se sigue que cuando es posible corregirlo, aconsejando que deje a la concubina inclusive con su deshonra frente a los vecinos que lo consideraban como casado, él debe aconsejar esto y no está obligado a denunciarlo a la Iglesia; inclusive está obligado a no denunciarlo. En efecto, sería como deshonrar sin necesidad al hermano. Por cierto, o bien yo no entiendo el precepto del sagrado Evangelio, o bien aquellos que sostienen lo contrario se equivocan cuando afirman que no es lícito al religioso decir a los neófitos que él descubre que están en concubinato: ¡Alejáis uno de otro y separáis! Sin embargo, la razón que mueve a aquéllos es que (aunque éstos son concubinarios) son considerados por los vecinos como casados y, por ello, se debe antes exigir el juicio de la Iglesia. Por tanto, pregunto a aquéllos, ¿para qué es necesario esto, si puedo corregir al hermano sin que su pecado se haga notorio a la Iglesia? A menos que digan que se debe proceder a manifestarlo a la Iglesia sin la corrección secreta, ya que el pecado es manifiesto. Esto no vale. Primero, porque el pecado no es manifiesto, sino oculto. En efecto, los vecinos piensan que son cónyuges. Asimismo. Aunque el pecado fuese manifiesto, no se sigue que tal corrección y separación se hace ilícitamente, sin que se denuncie a la Iglesia. En efecto, aunque aquel que corrige al hermano que se encuentra en un pecado público no está antes obligado a la corrección fraterna, sin embargo, lícitamente trata primero de corregirlo fraternalmente. Inclusive, aunque el pecado fuese notorio, en algún caso se tendría la obligación de la corrección fraterna, cuando aquél que quiere corregir cree de manera probable que el hermano debe ser corregido mediante una corrección secreta, sin denunciarlo a la Iglesia. En efecto, entonces, él está obligado a corregir al hermano con el menor detrimento posible de la fama.⁹ Y, si lo denuncia a la Iglesia, lo deshonra sin necesidad, inclusive cuando el pecado es notorio, con tal que sea oculto al juez eclesiástico o al que preside. Exceptúo el pecado de herejía, donde, según la sentencia de los doctores, la amonestación secreta no es necesaria.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 33.

Sequitur ergo licite fieri a religiosis, qui Indorum conuersioni intendunt: quia videntur ipsorum specialem curam habere, et intendere omnibus vijs licitis ad ipsorum correctionem, et emendam, et cum minori detrimento ipsorum.²⁸ Cum ergo licitum sit omnibus: quia vnicuique Deus mandauit de proximo suo, et licitum a fortiori erit ipsis religiosis, siue tales concubinarij habeantur vt concubinarij, vel vt vxorati: dummodo in concubinato fuerint iuncti, et non in matrimonio.

4. conclusio.²⁹ Ministri, qui conuersioni infidelium intendunt, si quos inuenerint coniunctos in matrimonio per expressum vtriusque consensum, tamen secreta sine testibus, si cognouerint ob aliquod impedimentum eos nullo modo posse coniungi, licite possunt eis consulere separari, sine hoc quod iudicis Ecclesiae praecedat sententia. Probat.³⁰ Minister cognito impedimento scit fratrem suum peccatorem: ergo si potest eum corrigere, tenetur ex Evangelio.³¹ Quod si tenetur eum corrigere, tenetur eum admonere vt exeat a peccato, sed non exit a peccato, nisi separando se ab illa, quam non potest retinere. Ergo tenetur consulere separationem, et ad id admonere, et aperte ei dicere non posset talem retinere.

Secundo.³² Talis minister tenetur fratrem delinquentem corrigere: ergo obligatur ex Evangelio media apponere licita ad liberationem, et emendam, sed non inuenit aliam, nisi consulendo separationem: ergo licite facit monendo, imo tenetur admonere, vt admonitus corrigatur, in quo adimplebit legem Christi (Matthaeus, 18).

Tertio.³³ Tales coniuncti secreta absque testibus tenentur in inuicem separari, postquam cognouerint non potuisse coniungi, ergo si ad id tenentur statim, licitum erit ministro monere, et cooperari ad illud, alias si non liceret monere nec ipse teneretur ad illud tamen tenetur ad hoc, et non spectare iudicium, vel sententiam Ecclesiae. Probat. Postquam cognouit talem non esse in matrimonio, sed in concubinato, talis minister tenetur corrigere fratres, si potest secreta, sine hoc quod alteri denuntiet: ergo tenetur non denuntiare si potest eum liberare. Ergo si admonitione, vel dicto religiosi, exhibit a peccato, non solum non tenetur iudici denuntiare, sed omnino tenetur tacere. Ergo non est necessarium in tali casu spectare sententiam iudicis. Neque est necessaria ex parte ipsius peccatoris:

²⁸ *In margine:* Ecclesiasticus, 17.

²⁹ *In margine:* 4. Conclusio.

³⁰ *In margine:* Ratio 1.

³¹ *In margine:* Matthaeus, 18.

³² *In margine:* Ratio 2.

³³ *In margine:* Ratio 3.

Luego se sigue que se actúa lícitamente de parte de los religiosos que se dedican a la conversión de los indios. En efecto, parece que tengan un especial cuidado de ellos y que se dediquen, mediante todos los caminos lícitos, a la corrección y a la enmienda de aquellos mismos, con el menor detrimento de los mismos.¹⁰ Por tanto, dado que a todos es lícito, ya que a cada uno (Dios) le dio órdenes respecto a su prójimo, *a fortiori* será también lícito a los mismos religiosos, sea que aquellos concubinarios sean considerados como concubinarios o como casados, con tal que convivan en concubinato y no en matrimonio.

Cuarta conclusión. Si los ministros que se dedican a la conversión de los infieles, encontraron algunos unidos en matrimonio mediante un expreso consentimiento de ambos, pero en secreto, sin testigos, si los ministros mismos llegaron a saber que, a causa de algún impedimento, aquellos de ninguna manera pudieron estar unidos, entonces, pueden lícitamente aconsejarles de separarse, sin que preceda la sentencia del juez de la Iglesia. Se prueba. El ministro, una vez conocido el impedimento, sabe que el hermano es pecador. Por tanto, si puede corregirlo, está obligado de parte del Evangelio.¹¹ Que si está obligado a corregirlo, está obligado a amonestarlo para que salga del estado de pecado. Ahora bien, no sale del estado de pecado, sino separándose de aquella que no puede retener. Por tanto, está obligado a aconsejar la separación, a amonestarlo para ello y a decirle abiertamente que no puede conservar a aquélla.

Segundo. Tal ministro está obligado a corregir al hermano que comete una falta. Luego de parte del Evangelio está obligado a poner los medios lícitos para la liberación y para la enmienda. Ahora bien, no encuentra otra vía, sino aconsejando la separación. Por tanto, actúa lícitamente amonestando. Inclusive está obligado a amonestar para que el amonestado se corrija. Y con esto cumplirá la ley de Cristo (Mateo 18).

Tercero. Éstos que están unidos en secreto, sin testigos, están obligados a separarse mutuamente, después de haber conocido que no pudieron estar juntos. Por tanto, si están obligados inmediatamente a ello, al ministro será lícito amonestar y cooperar para ello. De otra manera, si no le fuese lícito amonestar, tampoco estaría obligado a ello. Ahora bien, está obligado a ello, sin esperar el juicio o la sentencia de la Iglesia. Se prueba. Después de haber sabido que éste no se encuentra en matrimonio, sino en concubinato, tal ministro está obligado a corregir a los hermanos, si puede hacer esto en secreto, sin denunciarlo a otro. Luego está obligado a no denunciarlo, si puede liberarlo. Por tanto, si mediante la amonestación o la palabra del religioso saldrá del estado de pecado, no solamente no está obligado a denunciarlo al juez, sino que está obligado a callar totalmente. Por tanto, en este caso, no es necesario esperar la sentencia del juez. Inclusive, ésta no es necesaria de parte del pecador mismo:

¹⁰ Ecclesiasticus 17.

¹¹ Matthaeus 18.

quia non tenetur peccatum suum manifestare iudici, sed solum confessori. Ergo non tenetur requirere sententiam iudicis priusquam separentur, sed si secrete fuerunt coniuncti, cognito impedimento, bene faciunt adinuicem separando se, et tenentur ad illud, cum talis sit modus necessarius ad exeundum a peccato, et non aliter. Et ista monitio simili modo licite fit a quocumque. Itaque absque peccato, sed cum merito (quisquis sit ille) si cognouit duos secrete iunctos absque testibus, cum expresso consensu, sed tamen propter aliquod impedimentum quod tunc fuit non potuerunt coniungi, neque modo possunt qualecumque fuerit impedimentum, talis cognoscens impedimentum potest istum monere, et mouere vt relinquat, quam non potest habere sine peccato, et sic exeat a peccato: imo ex praecepto Euangelij ad id tenetur.³⁴ Si ergo cuilibet est licitum id facere, quanto magis dicendum licere religiosis quibus cura in hac parte commissa est specialius? Istam conclusionem intelligo, non obstante infamia quam incurrit circa illos qui eos reputabant vxoratos: quia satis faciendo illis de impedimento licite separantur: quia maior esset infamia si etiam iudex Ecclesiasticus sciret peccatum quod ignorat. Quandoquidem ergo sic secrete tales, inuenti sunt, cognito impedimento, separari possunt adinuicem, et quilibet potest consulere, et monere ad illud. Sic Ricardus, et Archiepiscopus Florentinus vt supra diximus.³⁵ Verum quia apud neophytos noui orbis scandalum cessat, et infamia apud vicinos, sine scrupulo licite monet, et consulit separationem. * Et haec maxime probantur vera post Concilium Tridentinum in quo nullum esse matrimonium clandestinum est determinatum.

5. conclusio.³⁶ Ministri si quos inuenerint coniunctos in matrimonio coram testibus, sed non in facie Ecclesiae, cognito impedimento, quo non potuerunt coniungi: possunt tales mouere, et monere, et consulere ad separationem sine aliqua sententia iudicis Ecclesiae. Probatum eadem via.³⁷ Tales ministri tenentur ad correctionem fratris, et liberare a peccato, si possunt, sed omnino illa est via, dimittendo quam non potest retinere.³⁸ Probatum. Tales, cognito impedimento, tenentur in inuicem separari, sine hoc quod spectent sententiam Ecclesiae, dummodo constet de impedimento: ergo possunt ministri consulere id. Et quod tales non teneantur spectare sententiam Ecclesiae, patet: quia non tenentur diffamare seipsos, dicendo quod sint in concubinato, et non in matrimonio,

³⁴ *In margine*: Matthaeus, 18.

³⁵ *In margine*: Ricardus, in 4. d. 35. art. 1. q. 3; Archiepiscopus, 3. p. ti. 1. c. 12. 5.

³⁶ 5. Conclusio.

³⁷ *In margine*: Ratio.

³⁸ *In margine*: Matthaeus, 18.

en efecto, no está obligado a manifestar su pecado al juez, sino solamente al confesor. Por tanto, no está obligado a pedir la sentencia del juez, antes de que se separen. Ahora bien, si se unieron en secreto, una vez conocido el impedimento, hacen bien al separarse mutuamente y están obligados a ello, dado que éste es el modo necesario para salir del pecado y no hay otro. Del mismo modo, tal amonestación se hace lícitamente por quienquiera. Por tanto, sin pecado, inclusive meritoriamente (quienquiera que sea) si conoció a dos que se unieron en secreto sin testigos, con un consentimiento expresado, pero que a causa de algún impedimento que entonces existió, no pudieron unirse ni ahora pueden, cualquiera que haya sido el impedimento. Entonces, éste que conoce el impedimento, puede amonestar y motivar a aquél para que deje a aquélla que no puede tener sin pecado; y así salga del estado de pecado. Inclusive, a partir del Evangelio está obligado a ello.¹² Por tanto, si a cualquiera es lícito hacer esto, ¿cuánto más se debe decir que es lícito a los religiosos a los cuales fue confiado el cuidado en esta tierra de una manera muy especial? Entiendo esta conclusión, no obstante la deshonor en la cual incurre entre aquellos que los consideraban como casados. En efecto, sincerándolos acerca del impedimento, lícitamente son separados. En efecto, mayor sería la deshonor, si también el juez eclesiástico conociese el pecado que ignora. Por tanto, puesto que éstos se encontraron así en secreto, una vez conocido el impedimento, pueden mutuamente separarse; y cualquiera puede aconsejar y amonestar para ello. Así dicen Ricardo de Mediavilla y San Antonino de Florencia, como antes dijimos. Por cierto, dado que entre los neófitos del Nuevo Mundo no ocurren el escándalo y la deshonor entre los vecinos, cualquiera sin escrúpulo amonesta y aconseja lícitamente la separación. *¹³ Estas cosas son probadas totalmente como verdaderas después del Concilio de Trento en el cual está determinado que un matrimonio clandestino es nulo.

Quinta conclusión. Si los ministros encontraron a algunos unidos en matrimonio frente a los testigos, pero no por la Iglesia, una vez conocido el impedimento por el cual no pudieron estar unidos, entonces, pueden motivar, amonestar y aconsejarlos para la separación, sin ninguna sentencia del juez de la Iglesia. Se prueba por la misma vía. Estos ministros están obligados a la corrección del hermano y a liberarlo del pecado, si pueden. Ahora bien, en general ésta es la vía, es decir, despidiendo a aquélla que no pueden conservar.¹⁴ Se prueba. Éstos, conocido el impedimento, están obligados a separarse mutuamente, sin esperar la sentencia de la Iglesia, con tal que conste el impedimento. Por tanto, los ministros pueden aconsejar para aquello. Y que aquéllos no están obligados a esperar la sentencia de la Iglesia, consta. En efecto, no están obligados a deshonorarse a sí mismos, diciendo que se encuentran en concubinato y no en matrimonio.

¹² Matthaeus 18.

¹³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁴ Matthaeus 18.

nec manifestare impedimentum occultum, quandoquidem iam constat de eo. Et neque sciens illos habere impedimentum, tenetur Ecclesiae denuntiare: quia esset infamare fratrem sine necessitate, sed potest eis dicere, nullo modo posse manere, quia non potuerunt coniungi in matrimonio. Et hoc procedendo in conscientia, consulendo bonum, et rectum. Hoc videtur probabile, etiam si Ricardus³⁹ in 4. d. 28. art.3. q. 3. contrarium videatur asserere. * Modo tamen per Concilium Tridentinum controversia ablata est.

Ex quo sequitur⁴⁰ quod quicumque cognouerit factum, et ius, absque scrupulo conscientiae poterit consulere, et monere ad illud, dummodo prudenter fiat, et absque scandalo pusillorum. Et quia (experientia teste) nullum est scandalum inter neophytos per hoc, quod qui retinet istam, eam dimittat, et aliam accipiat, siue fuerint iuncti secrete, siue cum testibus, praecipue cum hoc fiat ministro consulente: non est opus formidare aut trepidare timore, vbi nullus est timor: quia nullum offendiculum ex hoc paratur, et liberantur a peccato.⁴¹ Et probabiliter credo non solum consilium esse talia facere, sed praeceptum: quia illa videtur via liberandi a peccato, et non alia. Nec tenentur adire iudicem ecclesiasticum, quia nunquam talis causa fuit coram Ecclesia tractata. Neque possunt (etiam si velint) ipsum adire, propter ipsorum magnam penuriam, et infirmitatem: quia fame morentur in itinere. Quare⁴² non solum licite credo fieri in omnibus casibus positis in conclusionibus, sed videtur esse praeceptum sic fieri, siue sit vbi beneplacitum est requisitum, siue vbi non, siue ex speciali commissione esset concessum, siue vbi non: perinde esset: quia talis solum ex praecepto sacri Euangelij⁴³ id ageret a quo non potest deobligari per summum Pontificem. Et sic necessitate extrema existenti, religiosus, cui alioqui est prohibitum baptizare licite etiam sine concessione baptizat: imo quilibet religiosus inter noui orbis indigenas etiam nulla existente concessione summi Pontificis, potest licite ista facere, propter necessitatem extremam, in qua positi sunt in qua pereunt, nisi eis subueniatur, vbi non est alius minister. Et quod talis sit extrema, fatentur omnes, qui sunt apud neophytos. Quod alij non negarent, si eorum linguam non ignorarent. Si enim proximi bestiam, in foueam iacentem leuare tenemur, non aspicientes ad diem festum, ex doctrina Christi:⁴⁴ quanto magis proximum prope infernum habitantem tenemur eruere, etiam si ob id oporteret frangere omnes humanas constitutiones simul?

³⁹ *In margine:* Ricardus.

⁴⁰ *In margine:* Corollarium.

⁴¹ *In margine:* Psalmus, 13.

⁴² *In margine:* Pro ministris.

⁴³ *In margine:* Matthaueus, 18.

⁴⁴ *In margine:* Lucas, 14; Matthaueus, 18.

Ni están obligados a manifestar el impedimento oculto, puesto que ya consta de ello. Y aquel que sabe que aquéllos tienen un impedimento no está obligado a denunciarlo a la Iglesia. En efecto, sería como deshonorar sin necesidad al hermano. Sin embargo, puede decirles que de ninguna manera pueden permanecer juntos, ya que no pudieron unirse en matrimonio. Y esto, procediendo en el fuero de la conciencia, aconsejando lo bueno y lo correcto. Esto parece probable, aunque parece que Ricardo de Mediavilla sostenga lo contrario (*in 4. d. 28. art.3. q. 3*). *¹⁵ Sin embargo, ahora la controversia ha sido eliminada por el Concilio de Trento.

A partir de allí se sigue que cualquiera que conoció el hecho y el derecho, sin escrúpulo de conciencia podrá aconsejar y amonestar para ello, con tal que se haga prudentemente y sin escándalo de los sencillos. Y, dado que, como dice la experiencia, no hay escándalo alguno entre los neófitos por el hecho de que aquel que tiene a una, la deje y tome a otra, sea que se hayan unido en secreto o con testigos (sobre todo si esto se hace con el consejo de un ministro), entonces, no es necesario temer o temblar, dado que no hay temor alguno. En efecto, a partir de esto no se ocasiona tropiezo alguno y aquéllos son liberados del pecado.¹⁶ Y de manera probable creo que no solamente es un consejo para que se hagan tales cosas, sino un precepto. En efecto, aquella, y no otra, parece que sea la vía de liberación del pecado. Tampoco están obligados a acudir a un juez eclesiástico, ya que tal causa nunca fue tratada frente a la Iglesia. Tampoco pueden (aunque quisiesen) acudir a aquél, a causa de la gran penuria y debilidad de ellos. En efecto, morirían de hambre en el camino. Por tanto, no solamente creo que se actúa lícitamente en todos los casos puestos en las conclusiones, más bien parece que es un precepto actuar así; sea cuando se requiere el beneplácito sea cuando no; sea cuando fuese concedido por una especial comisión, sea cuando no. En efecto, éste actuaría solamente a partir del precepto del Evangelio,¹⁷ del cual el Sumo Pontífice no puede dispensar. Así, en caso de necesidad extrema, el religioso que, por otra parte, tiene prohibido bautizar, bautiza lícitamente, aun sin concesión. Asimismo, entre los indígenas del Nuevo Mundo, aunque no haya concesión alguna del Sumo Pontífice, cualquier religioso puede lícitamente hacer estas cosas a causa de la necesidad extrema en la cual se encuentran, en la cual perecen si no se les auxilia. Que ésta sea extrema, lo afirman todos aquellos que viven entre los neófitos. Y otros no lo negarían, si no ignorasen la lengua de ellos. En efecto, si a partir de la doctrina de Cristo,¹⁸ estamos obligados a levantar la bestia del prójimo que cayó en un pozo, no mirando al día festivo, ¿cuánto más estamos obligados a levantar al prójimo que habita cerca del infierno, aunque, para ello, fuese necesario infringir simultáneamente todas las leyes humanas?

¹⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁶ Psalmus 13.

¹⁷ Matthaeus 18.

¹⁸ Lucas 14; Matthaeus 18.

Sed haec agendo nulla omittitur Ecclesiae regula, nulla contemnitur, sed lex Christi (qui ipsam regit Ecclesiam) obseruatur, quae omnes obligat, et nullum excipit, cuiuscumque conditionis sit. Et in tantum credo verum esse de ministris, vt (necessitate compellente) id ipsum fatear licitum esse omnibus alijs cuiuscumque sint conditionis, dummodo probe ius, et factum intelligant, et nullum sit scandalum. Atque vtinam plurimi essent, qui possent ista consilia praebere, sed (proh dolor) paucissimi sunt messorum, cum messis sit multa.⁴⁵

6. conclusio.⁴⁶ Religiosi de beneplacito episcoporum non solum possunt consulere, et monere ad separationem quos nouerunt non posse iungi, siue sine testibus, siue cum testibus fuerunt iuncti, sed etiam licitum est id dicere illis, qui in facie Ecclesiae contraxerunt, dum non potuerunt contrahere: dummodo sint extra locum in quo est iudex Ecclesiae. Probat.⁴⁷ Per beneplacitum episcoporum religiosi fruuntur omnibus priuilegijs concessis hucusque a summis Pontificibus, sed (vt constat ex priuilegijs)⁴⁸ eis data est, et concessa omnimoda potestas in vtroque foro, et particulariter ad iudicandum de causis matrimonij: ergo aliquid aliud videtur eis concessum, quod non habebant ante concessionem, sed (vt probaui supra) sine concessione, et priuilegio solum propter necessitatem licite cum omnibus qui contraxerunt non in facie Ecclesiae cognito impedimento, possunt se habere consulendo separationem: ergo aliquid aliud est eis vltra concessum, et non videtur, nisi quod et ipsi episcopi ex sua potestate ordinaria possunt in matrimonio contracto in facie Ecclesiae: ergo videtur tales religiosos licite posse consulere separationem: alioqui non opus esset consensu ipsorum episcoporum, si aliquid de nouo non concederetur, quod ante non fuerat concessum. Et posset, et credo ita saepissime contingere tantam esse distantiam ad iudicem Ecclesiae, vt tunc religiosus (etiam sine speciali concessione episcopi) illis, qui contraxerunt in facie Ecclesiae, licite consulat separari, cognito impedimento: quia tales tenentur tunc separari (vt supra diximus) sine Ecclesiae sententia, eo quod non possunt adire iudicem sine magna difficultate: si ergo ipsi tenentur separari, licite quis consulere potest illud, cognita veritate: sequitur ergo (quandoquidem episcopi dant religiosis consensum) aliquid aliud religiosos habere, quod ante non habebant, secluso assensu. Et videtur hoc, scilicet, posse in talibus iudicare, etiam non spectata sententia iudicis ecclesiastici:

⁴⁵ *In margine:* Ioannes, 14.

⁴⁶ *In margine:* 6. Conclusio.

⁴⁷ *In margine:* Ratio.

⁴⁸ *In margine:* Adrianus 6. concedit ministris in vtroque foro tantam quantam.

Sin embargo, haciendo estas cosas, no se omite ni se desprecia regla alguna de la Iglesia, más bien se observa la ley de Cristo (que rige a la Iglesia misma) la cual obliga a todos y no exenta a nadie de cualquier condición que sea. Y así, como creo que esto es verdad en el caso de los ministros (urgiendo la necesidad), diría que lo mismo es lícito para todos los demás, de cualquier condición que sean, con tal que entiendan rectamente el hecho y el derecho, y que no haya escándalo alguno. Además, ojala hubiesen muchos que pudiesen dar tales consejos. Sin embargo, ¡ay! muy pocos son los obreros y la mies es mucha.¹⁹

Sexta conclusión. Por beneplácito de los obispos, los religiosos no solamente pueden aconsejar y amonestar, para la separación, a aquellos que saben que no pueden estar unidos (sea que se hayan unido sin testigos o con testigos) sino también les es lícito decir esto a aquellos que contrajeron por la Iglesia cuando era imposible contraer, con tal que se encuentren fuera del lugar en el cual está el juez de la Iglesia. Se prueba. Por beneplácito de los obispos, los religiosos gozan de todos los privilegios hasta ahora concedidos por los Sumos Pontífices. Ahora bien, (como consta a partir de los privilegios) a ellos se les dio y concedió plena facultad en ambos fueros y, particularmente, para juzgar acerca de las causas de matrimonio. Luego parece que se les concedió alguna otra cosa que no tenían antes de la concesión. Ahora bien, como he probado antes, sin la concesión y sin el privilegio, solamente a causa de la necesidad, pueden lícitamente tratar con todos aquellos que no contrajeron por la Iglesia, aconsejando la separación, una vez conocido el impedimento. Por tanto, hay alguna otra cosa que les fue además concedida. Y parece que no sea otra cosa, sino lo que los obispos mismos pueden, por su potestad ordinaria, acerca del matrimonio contraído por la Iglesia. Luego parece que tales religiosos pueden lícitamente aconsejar la separación. De lo contrario, no sería necesario el consentimiento de los obispos mismos, si no se concediese algo de nuevo que antes no había sido concedido. Y sería posible, y creo que muy frecuentemente ocurre, que tanta es la lejanía del juez eclesiástico que (aun sin especial concesión del obispo) a aquellos que contrajeron por la Iglesia, el religioso lícitamente aconseja que se separen, una vez conocido el impedimento. En efecto, éstos están obligados a separarse (como dijimos antes) sin la sentencia de la Iglesia, por el hecho de que no pueden acudir al juez sin una grande dificultad. Por tanto, si éstos están obligados a separarse, alguien puede lícitamente aconsejárselo, una vez conocida la verdad. Por tanto, puesto que los obispos dan a los religiosos el consentimiento, se sigue que los religiosos tienen alguna otra cosa que antes no tenían, excluido el asentimiento. Y parece que sea esto, es decir, que puedan juzgar en tales casos, aun sin esperar la sentencia del juez eclesiástico.

¹⁹ Ioannes 4.

imo videtur in casu tunc esse sententiam iudicis ecclesiastici: quia episcopi per talem consensum videntur dare facultatem, quam summus Pontifex concessit per priuilegia. Et videtur quod ecclesiastici iudices de matrimonio contracto in facie Ecclesiae cognoscere, et licite possent consulere, et monere, et si opus esset praecipere talem separationem. Verum quia sic expedit, omnino intelligenda est conclusio extra locum, vbi adest iudex ecclesiasticus, qui sedens pro tribunali, solet diuortij sententiam promulgare in similibus, ne videatur contemni. Tamen extra locum credo veram conclusionem: imo etiam in ipso loco, si vnus iudex non sufficeret omnibus prouidere: quia esset sicut si iudex non esset. Sed tamen assensus episcoporum adhuc requirendus videtur, vt melius fiat. Et tandem conclusionem istam intelligo,⁴⁹ siue talis religiosus post assensum episcoporum procedat tamquam iudex, vel procedat in foro conscientiae tamquam pater: quia episcopus qui suum dedit assensum, vtroque modo poterat procedere, et vtroque modo licite faceret, quicquid faceret in tali negotio. Et si vbi beneplacitum episcoporum requisitum est, hoc potest religiosus episcopo concedente, a fortiori potest vbi beneplacitum non est necessarium, vt patet ex concessione Adriani 6. et Pauli 3. de quo late in compendio priuilegiorum, a nobis edito, et in declaratione priuilegij Leonis 10. et Pauli 3. et Clementina, Religiosi, de priuilegijs. * Quando erat beneplacitum requisitum, constat ex priuilegio Adriani 6. quantum ad vsum illius omnino de potestatis in vtroque foro intra duas dietas, vbi episcopus, vel eius officialis fuisset: sed modo quantum ad administrationem sacramentorum, quae per parochum ministrari solent, non est requisita licentia episcopi: etiam in loco vbi est episcopus, vel eius officialis, vt constat ex priuilegio Pij Quinti.

7. conclusio.⁵⁰ Religiosi habentes assensum episcoporum ad vtendum priuilegijs omnibus concessis intra duas dietas, possunt in omnibus causis matrimonialibus Indorum, siue matrimonium sit contractum clandestine, siue in facie Ecclesiae, procedere et vt iudices, et in foro conscientiae ad libitum. Probat.⁵¹ Per talem consensum episcoporum summus Pontifex Paulus 3. concedit omnia priuilegia alias indulta ipsis religiosis, sed per alia priuilegia data est eis potestas iudicandi de matrimonijs: ergo possunt vti facultate concessa, et non est concessum solum illud, quod ipsi ante concessionem poterant in foro conscientiae: ergo aliquid aliud est eis datum, et non videtur, nisi vt iudiciario modo procedere possint: ergo hoc est eis concessum. Et domini episcopi sic intelligunt, praebentes assensum,

⁴⁹ *In margine:* Nota.

⁵⁰ *In margine:* 7. Conclusio. Ratio.

⁵¹ *In margine:* Paulus 3. De beneplacito requisito ad quid, et quando, vide doctorem in sua declaratione priuilegiorum per totum, in quo sensu intellegit hic requiri.

Inclusive parece que entonces se trate de una sentencia del juez eclesiástico. En efecto, parece que, mediante tal asentimiento, los obispos conceden la facultad que el Sumo Pontífice concedió mediante los privilegios. Y parece que los jueces eclesiásticos puedan lícitamente tratar, aconsejar y amonestar acerca del matrimonio contraído por la Iglesia y, si fuese necesario, ordenar tal separación. Por cierto, dado que así conviene, la conclusión debe ser precisamente entendida fuera del lugar donde está el juez eclesiástico, el cual, sentado frente al tribunal, suele promulgar la sentencia de divorcio en casos similares para no parecer menospreciado. Sin embargo, creo que la conclusión sea verdadera fuera del lugar. Inclusive en el lugar mismo, si un solo juez no bastase para proveer a todos. En efecto, sería como si el juez no estuviese. Sin embargo, parece que el asentimiento de los obispos debe todavía ser requerido, para que se proceda mejor. En fin, entiendo esta conclusión sea que tal religioso, después del asentimiento de los obispos, proceda como juez, sea que proceda como padre en el fuero de la conciencia. En efecto, el obispo que dio su asentimiento, podía proceder en ambos modos y en ambos modos actuaría lícitamente, cualquier cosa hiciese en tal asunto. Y, si el religioso puede hacer esto por la concesión del obispo cuando se requiere el beneplácito de los obispos, *a fortiori* puede hacerlo cuando el beneplácito no es necesario, como consta por la concesión de Adriano VI y de Paulo III. De esto se trata ampliamente en el compendio de los privilegios editado por mí, y en la declaración del privilegio de León X, de Paulo III y en la Clementina (*Religiosi, De privilegijs*).²⁰ * ²¹ Cuando se requería el beneplácito, consta por el privilegio de Adriano VI acerca del uso de aquella total potestad en ambos foro, fuera del límite de dos jornadas de donde se encuentren el obispo o su oficial; sin embargo, ahora, en cuanto a la administración de los sacramentos, que suelen ser administrados por el párroco, no se requiere la licencia del obispo, inclusive en el lugar donde se encuentra el obispo o su oficial, como consta por el privilegio de Pío V.

Séptima conclusión. Los religiosos que tienen el asentimiento de los obispos para gozar de todos los privilegios concedidos en el límite de dos jornadas, pueden proceder sea como jueces sea en el fuero de la conciencia *ad libitum*, en todas las causas matrimoniales de los indios, sea que el matrimonio haya sido contraído clandestinamente, sea por la Iglesia. Se prueba. Mediante tal consenso de los obispos, el Sumo Pontífice Paulo III concede todos los privilegios de otra manera otorgados a los religiosos mismos. Ahora bien, mediante otros privilegios se les concedió la potestad de juzgar acerca de los matrimonios. Luego pueden usar la facultad concedida; y no se les concedió solamente aquello que ellos podían en el fuero de la conciencia (antes de la concesión). Luego les ha sido dada alguna otra cosa: que puedan, al parecer, proceder en modo judicial. Por tanto, esto se les concedió. Y así lo entienden los señores obispos que otorgan el asentimiento;

²⁰ Clem. lib. De privilegijs, tit. Religiosi.

²¹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

alioqui frustra ab eis exigeretur, si non possent per assensum ipsorum aliud agere circa matrimonium neophytorum, quam quod ipsi poterant, secluso assensu, et priuilegio, quod non videtur dicendum. Hoc intelligitur, dummodo potestatem non restringat, vbi eorum beneplacitum est requisitum. * De hoc latius in declaratione priuilegij Leonis 10. et Clementina, Religiosi, de priuilegijs.

8. conclusio.⁵² Religiosi, quibus episcopi assensum praeberunt, in matrimonio neophytorum procedentes velut iudices, licet non habeant notarium, neque iuramentum exigant in forma a testibus, dummodo cognitionem habeant veritatis, nullo modo peccant, sed bene faciunt. Probatur⁵³ ex superius dictis: nam ipsi iudices ecclesiastici id omittentes cum personis infirmae sortis (quales sunt neophyti in nouo orbe) nullo modo peccant: ergo neque ministri, quibus idem commissum est.

Item.⁵⁴ Ista non sunt obseruanda, nisi in quantum conducunt ad causae cognitionem. Ergo quomodocumque constet de causa, sufficit, quandoquidem frustra adhiberentur tales solemnitates. Et tandem patet ex superius dictis: vbi late probauimus, iudicem non teneri ad obseruandum: imo teneri ad non obseruandum, quando illa obseruare impedimentum est, quominus finis consequatur, propter quem ipsae solemnitates introductae sunt: sed non obseruando, veritas eodem modo patefit, et melius omnibus subuenitur: non ergo necesse est illa obseruare. Religiosus igitur etiam si procedat tamquam iudex in matrimonio neophytorum noui orbis non est opus habeat notarium, et iuramentum exigat. Equidem si ministri in nouo orbe procedant vt legati a summo Pontifice per virtutem priuilegiorum, dimittere possunt (si expediat) omnia illa, quae iure humano sunt constituta, et requisita in cognitione causarum, solum obseruando illa quae de iure naturae, et Diuino sunt necessaria: vt est probatio rei per duos, vel tres testes, quod appareat reus, et audiatur sua defensio: vt patet⁵⁵ Actuum 25. et Deuteronomium 17. Caeterum quod sententia scribatur, quod proferatur, quod sedendo pro tribunali, quod sit notarius, et alia similia, non est necessarium: quia Papa potest in istis dispensare. Idem dicendum de episcopo. Potest enim (si expediret) procedere de plano, sine figura iudicij. Syluestrina in verbo Iudex 1. q. 5.⁵⁶

⁵² *In margine:* 8. Conclusio.

⁵³ *In margine:* 1. Ratio.

⁵⁴ *In margine:* Ratio 2.

⁵⁵ *In margine:* Actuum, 25.

⁵⁶ *In margine:* Syluestrina.

de lo contrario, en vano se les exigiría, si no pudiesen, mediante el asentimiento de los mismos, hacer otra cosa acerca del matrimonio de los neófitos, sino que aquello que ellos podían, excluido el asentimiento y el privilegio. Y parece que esto no se debe decir. Esto se entiende así, con tal que no se restrinja la potestad, cuando se requiere el beneplácito de ellos. * ²² De esto, más ampliamente en la declaración del privilegio de León X y en la Clementina (*Religiosi, De privilegijs*).²³

Octava conclusión. Los religiosos a los cuales los obispos concedieron el asentimiento, quienes proceden como jueces en el matrimonio de los neófitos, aunque no tengan un notario y no exijan un juramento formal de parte de los testigos, con tal que tengan el conocimiento de la realidad, no pecan de ninguna manera, sino que actúan bien. Se prueba mediante las cosas dichas antes. En efecto, los mismos jueces eclesiásticos que omiten aquellas cosas en el caso de personas de condición humilde (como son los neófitos del Nuevo Mundo) de ninguna manera pecan. Por tanto, tampoco los ministros a los cuales se le encargó aquello mismo.

Asimismo, estas cosas no deben ser observadas, sino en cuanto conducen al conocimiento de la causa. Por tanto, de cualquier manera que conste acerca de la causa, es suficiente, puesto que tales formalidades se aplicarían en vano. Y, en fin, consta a partir de lo dicho anteriormente, cuando hemos probado ampliamente que el juez no está obligado a observar aquellas cosas. Inclusive, que está obligado a no observarlas, cuando observarlas es un impedimento para conseguir la finalidad por la cual las mismas formalidades están establecidas. Ahora bien, no observándolas, la verdad se manifiesta del mismo modo, y se ayuda mejor a todos. Luego no es necesario observar aquellas cosas. Por tanto, aunque el religioso proceda como juez en el matrimonio de los neófitos del Nuevo Mundo, no es necesario que tenga un notario y que exija el juramento. Por cierto, en el Nuevo Mundo, cuando los ministros proceden como enviados del Sumo Pontífice, en virtud de los privilegios pueden omitir (si es conveniente) todas aquellas cosas que están establecidas por el derecho eclesiástico y están requeridas en la búsqueda de las causas, observando solamente aquellas cosas que son necesarias por el derecho natural y divino; por ejemplo: la prueba de la realidad mediante dos o tres testigos; que comparezca el reo y que se escuche su defensa, como consta en *Actuum 25* y *Deuteronomium 17*. Por lo demás, que se redacte la sentencia, que se proclame, que se instale el tribunal, que haya un notario, y cosas similares, no sin algo necesario. En efecto, el Papa puede dispensar en todas estas cosas; lo mismo hay que decir del obispo. En efecto, si fuese conveniente, puede proceder fuera del tribunal, sin la formalidad de un juicio (*Summa Sylvestrina, in verbo Iudex, 1. q. 5*).

²² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

²³ Clem, lib. De privilegijs, tit. Religiosi.

Verumtamen quia religiosorum omnium modus procedendi solum est in conscientia, ad subueniendum proximis extreme laborantibus, nulla solemnitate iuris opus est, sed simpliciter, et de plano, sine strepitu, et figura iudicij cognoscant veritatem rei in simplicitate, sine dolo, et fraude: et ea cognita, quod rectum, quod iustum proximo declarent. Et iste modus videtur religiosus, qui decet viros a caeteris in sortem ministerij segregatos, sicut olim Paulus, et Barnabas segregati dicuntur.⁵⁷ * Alius tamen modus iuridicus obseruari debet, quando necesse fuerit. Haec dixerim propter neophytos nudos, et pauperes, qui vix habent quotidianum victum, quanto magis nummos pro tabellione, et iudice sedenti pro tribunali. Misereantur ergo illorum, et de plano procedant, seruando quod naturale, et Diuinum est.

⁵⁷ *In margine*: Actuum, 13.

Sin embargo, dado que el modo de proceder de todos los religiosos es solamente un hecho de conciencia para auxiliar a los prójimos que sufren gravemente, no es necesaria formalidad alguna del derecho, sino que lo necesario es que conozcan la realidad del asunto, simplemente, fuera del tribunal, sin la ostentación y la formalidad del juicio, con sencillez, sin dolo y sin fraude. Y, una vez conocida la verdad, que declaren aquello que es recto y justo para el prójimo. Y parece que este modo es verdaderamente religioso, y que conviene a unos varones segregados de los demás para la obra del ministerio, como en algún tiempo Pablo y Bernabé se denominan segregados.²⁴ * ²⁵ Sin embargo, cuando fuese necesario, el modo jurídico debe ser observado. Quise decir estas cosas para los neófitos desamparados y pobres que con dificultad tienen el alimento cotidiano y, a mayor razón, el dinero para el escribano y el juez que se sientan frente al tribunal. Por tanto, tengan compasión de ellos y procedan fuera del tribunal, observando aquello que es de derecho natural y divino.

²⁴ Actuum 13.

²⁵ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XII

Vtrum sola cohabitatio sine consensu faciat matrimonium vbi fuit impedimentum, illo cessante

An ad matrimonium verum, vel praesumptum sufficiat, si duo coniuncti a principio affectu maritali, propter impedimentum quod tunc fuit, non potuerunt coniungi, post tamen, cessante impedimento, sine nouo consensu cohabitauerunt simul: vtrum ista cohabitatio sine nouo consensu sufficiat ad matrimonium verum, vel praesumptum. Istud dubium¹ partim tractauimus in prima parte: sed tamen modo non pigebit, neque grauabitur lector, si clarius, et aliquanto prolixius id repetamus. Et certe mihi hoc dubium non est dubium, sed tamen quia quidam ex iuris prudentibus doctus, et satis in literis exercitatus tenet singularem opinionem, oportet diffinire quid tenendum.

Et ad dubium potest esse dubium, vtrum si aliqui duo simul contraxerunt existente impedimento, et postea eadem fide, cessante impedimento, manserunt simul sine nouo consensu, vtrum sit matrimonium verum in foro conscientiae, vel vtrum dato non sit in foro conscientiae, saltem sit praesumptum in foro exteriori. Et hoc contingere potest dupliciter, vel semper ipsis manentibus in ignorantia impedimenti, vel non manentibus, sed iam cognoscentibus impedimentum a principio fuisse, sed cessasse, tamen post adhuc manent iuncti. Casus equidem contingit aliquando apud noui orbis indigenas,² vt si duo tempore infidelitatis contraxerunt, et tamen quia vel vir habebat aliam vxorem, vel foemina alium maritum, non potuit esse matrimonium, successu temporis cessat impedimentum, quia moritur alius vir, vel alia vxor: et adhuc post mortem ipsorum sine nouo consensu manent simul ad plures annos, vtrum sit iudicandum matrimonium.

Contingit etiam quando vnus fidelis, et alter infidelis, contraxerunt, et post infidelis baptizatur. Item. Quando in gradu prohibito post baptismum contraxerunt ante dispensationem Pauli 3. in 3. et 4. gradu.³ De quo sint conclusiones.

Prima conclusio.⁴ Si quando duo contraxerunt, fuit aliquod impedimentum, quo stante, matrimonium nullum fuit, si post cessante impedimento, non fuit nouus consensus interior, vel exterior, expressus verbis, vel signis, quantumcumque sit mutua cohabitatio postquam cessauit impedimentum, in conscientia non erit matrimonium. Probat.⁵ Ad matrimonium requiritur mutuus consensus expressus inter legitimas personas,⁶ ita quod non sufficit vnum istorum, sed vtrumque requiritur: sed nunquam fuerunt ista duo simul, ex quibus necessario pendet talis contractus,

¹ *In margine*: Argumentum 8; Dubium 1.

² *In margine*: Pro neophytis.

³ *In margine*: Dispensatio Pauli 3.

⁴ *In margine*: 1. Conclusio.

⁵ *In margine*: Ratio.

⁶ *In margine*: Supra, p. p. art. 2.

ARTÍCULO 12

Si la sola cohabitación sin el consentimiento hace un matrimonio, cuando cesa el impedimento que hubo ¹

Si para un matrimonio verdadero o presunto es suficiente si dos que estaban juntos desde el principio con un afecto marital, no pudieron estar unidos a causa de un impedimento que entonces existió; después, cesado el impedimento, cohabitaron sin un nuevo consentimiento; se cuestiona si acaso esta cohabitación sin un nuevo consentimiento sea suficiente para un matrimonio verdadero o presunto. Parcialmente hemos tratado esta duda en la primera parte, sin embargo, ahora no me arrepentiré ni el lector se molestará, si la repetimos más claramente y algo más ampliamente. Por cierto, para mí esta duda no es una duda, sin embargo, dado que alguno entre los juristas, docto y dedicado a las letras, sostiene una opinión particular, es necesario definir qué se debe sostener.

Y para la duda se puede cuestionar si dos contrajeron, existiendo un impedimento; después, al cesar impedimento siguieron juntos con la misma confianza, sin un nuevo consentimiento, si acaso existe un matrimonio verdadero en el fuero de la conciencia; o bien, aunque no exista en el fuero de la conciencia, por lo menos exista como matrimonio presunto en el fuero exterior. Y esto puede ocurrir de dos maneras: o estos permanecen en la ignorancia del impedimento; o no permanecen en ella, sin embargo, llegando a saber que desde el principio hubo un impedimento y que cesó, después todavía permanecen juntos. Por cierto, el caso ocurre a veces entre los indígenas del Nuevo Mundo; por ejemplo, dos contrajeron en el tiempo de la infidelidad, sin embargo, dado que el varón tenía a otra esposa (o la mujer, a otro marido) no pudo existir el matrimonio. Con el tiempo cesa el impedimento, ya que muere el otro varón (o la otra esposa). Y, todavía después de la muerte de aquellos mismos, sin un nuevo consentimiento, aún permanecen juntos durante muchos años. Si acaso se debe considerar como matrimonio.

Ocurre también cuando uno (fiel) y el otro (infiel) contrajeron, y, después, el infiel recibe el bautizo. Asimismo, cuando contrajeron en un grado prohibido después del bautizo, antes de la dispensa de Paulo III (en tercer y cuarto grado). Acerca de esto, tenemos las conclusiones.

Primera conclusión. Si cuando dos contrajeron hubo algún impedimento, estando el cual, el matrimonio fue nulo, si después, cesando el impedimento, no hubo un nuevo consentimiento interior o exterior, expresado con palabras o con signos; aunque haya una mutua cohabitación, después que cesó el impedimento, en el fuero de la conciencia no habrá un matrimonio. Se prueba. Para el matrimonio se requiere el mutuo consentimiento expresado entre personas legítimas, así que no es suficiente una de estas dos cosas, sino se requieren ambas. Ahora bien, nunca existieron simultáneamente estas dos cosas de las cuales necesariamente depende tal contrato,

¹ Véase índice onomástico.

ergo nunquam fuit matrimonium: nam a principio quando fuit legitimus consensus, personae non erant habiles, ob quod non fuit matrimonium, neque postquam cessauit impedimentum fuit consensus, licet personae essent habiles. Sequitur ergo quod neque a principio, neque post fuit matrimonium, si non fuit nouus consensus, postquam cessauit impedimentum: quia quando aliquis effectus essentialiter dependet a duabus causis ex aequo, nunquam fit altera ipsarum concurrente, nisi vtraque simul, sicut in generatione hominis, non enim fit a solo viro, neque a sola foemina, sed ab vtroque simul. Cum ergo consensus legitimus, et expressus, et personae legitimae sint causae necessario requisitae, ex quibus dependet essentialiter matrimonium, necessarium est simul concurrant. Et si non simul, nullo modo est matrimonium: at in casu posito nunquam simul concurrunt, ergo nunquam est matrimonium.

Ex istis poteris iudicare,⁷ quomodo quando duo, tempore antiquo, vel modo post baptismum, iuncti sunt: qui tamen non potuerunt iungi, vel quia habebat foemina alium virum, vel quia vir aliam: et post contingebat illam foeminam quam ante habuerat mori, vel virum mori, et manebant simul iuncti sicut ante⁸ sine nouo consensu interiori: nunquam est matrimonium in conscientia. Et si modo iuncti sunt, debent de nouo consentire, si volunt esse coniuges. Vel si postquam post mortem prioris manserunt simul, et post cum alijs coniuncti, istud tertium matrimonium est validum, et non obstat secundum: quia nunquam fuit matrimonium verum. Aduertant diligenter religiosi: quia frequentissime contingit.⁹ Idem dicendum, si fuit impedimentum disparitatis cultus, quantuncumque post baptismum manserint simul, si non fuit nouus consensus, nunquam fuit matrimonium. Et si modo sunt iuncti, debent de nouo consentire. Et si ad aliud matrimonium transierint, non debent cogi redire ad primum: quia non fuit validum. Idem dicendum,¹⁰ si duo consanguinei in gradu affinitatis, vel consanguinitatis prohibito contraxerunt ante concessionem Pauli 3. vt si contraxerunt iam baptizati in 3. vel 4. gradu: post adueniente dispensatione manserunt simul, nunquam fuit verum matrimonium, nisi adsit nouus consensus post dispensationem: et sic si sunt simul, debent de nouo contrahere, quod si nolint, non sunt cogendi, sed possunt separari, vel si cum alijs contraxerunt, non debent cogi redire ad primum matrimonium, quia nullum fuit. Et hoc est verum, siue impedimentum fuerit cognitum, siue ignoratum. Hanc sententiam expresse tenet¹¹ Ricardus in 4., S. Thomas idem,

⁷ *In margine*: Notandum.

⁸ *In margine*: Pro neophytis.

⁹ *In margine*: Casus frequenter.

¹⁰ *In margine*: Notandum.

¹¹ *In margine*: Ricardus, in 4. d. 40. q. 6; S. Thomas, eadem d. art. 4; Celaia ibi q. 1; Adrianus; Hostiensis; Panormitanus.

por tanto, nunca hubo matrimonio. En efecto, en principio, cuando hubo el legítimo consentimiento, las personas no eran hábiles, por lo cual no hubo matrimonio. Tampoco hubo consentimiento después de que cesó el impedimento, aunque las personas eran hábiles. Luego se sigue que ni en el principio ni después hubo matrimonio, si no ocurrió un nuevo consentimiento después que cesó el impedimento, ya que, cuando algún efecto depende esencialmente de dos causas por igual, éste jamás se produce por la influencia de una de las dos, sino de ambas simultáneamente, como en la generación de un ser humano. En efecto, no se hace mediante el solo varón ni mediante la sola mujer, sino mediante ambos simultáneamente. Por tanto, dado que el consentimiento legítimo y expresado, así como las personas legítimas, son las causas necesariamente requeridas de las cuales depende esencialmente el matrimonio, es necesario que concurren simultáneamente. Y, si no concurren simultáneamente, de ninguna manera hay matrimonio. Ahora bien, en el caso propuesto, jamás concurren simultáneamente. Por tanto, jamás hay matrimonio.

A partir de estas cosas tú podrás saber por qué si dos, en el pasado o ahora (después de bautismo), están juntos, sin embargo, no pudieron unirse, o porque la mujer tenía a otro varón, o porque el varón tenía a otra mujer. Y, después, ocurría que murió aquella mujer que antes él había tenido (o bien, murió el varón) y permanecían juntos como antes sin un nuevo consentimiento interior, nunca hay un matrimonio en el fuero de la conciencia. Y si ahora están juntos, deben consentir de nuevo, si quieren ser cónyuges. O bien, si luego después de la muerte del anterior permanecieron juntos y después se unieron con otros, este tercer matrimonio es válido y no obsta el segundo, ya que nunca fue un matrimonio verdadero. Presten atención los religiosos, ya que el caso ocurre muy frecuentemente. Lo mismo hay que decir, si ocurrió el impedimento de disparidad de culto; por mucho que después del bautismo hayan permanecido juntos, si no hubo un nuevo consentimiento, nunca hubo un matrimonio. Y si ahora están juntos, deben consentir de nuevo. Y si han pasado a un segundo matrimonio, no deben ser presionados para regresar al primero, ya que no fue válido. Lo mismo se debe decir cuando dos consanguíneos, en grado prohibido de afinidad o de consanguinidad, contrajeron antes de la concesión de Paulo III. Por ejemplo, éstos ya bautizados contrajeron en el tercero o en el cuarto grado; después, una vez llegada la dispensa, permanecieron juntos; nunca hubo un verdadero matrimonio, si no hay un nuevo consentimiento después de la dispensa. Y así, si están juntos, deben contraer de nuevo. Y si no quieren, no deben ser presionados; sin embargo, pueden separarse. O bien, si contrajeron con otros, no deben ser presionados para que regresen al primer matrimonio, ya que fue nulo. Y esto es verdad, sea que el impedimento haya sido conocido o que haya sido ignorado. Esta sentencia expresamente la sostiene Ricardo de Mediavilla (*in 4*) y el mismo Santo Tomás,

et Adrianus in 4. et eam probat c. 2. De coniugio seruorum et per c. primum De eo qui duxit in matrimonio quam polluit per adulterium. Et adducit Hostiensem et dicit esse opinionem Iuristarum. Eam tenet etiam expresse Panormitanus, Extra, de conditionibus appositis cap. Super eo. Et generaliter intelligitur verum de quocumque impedimento, siue sit solum impedimentum stando in iure positio, siue in iure Diuino, siue sit consanguinitatis, vel affinitatis, vel seruitutis: nam Adrianus ponit exemplum de impedimento seruilis conditionis: et ibidem determinat, quod qui duxit seruam in matrimonio, putans liberam, quantuncumque, postquam fuerit donata libertas, cognoscat eam, non est verum matrimonium, si non adsit nouus consensus. Ricardus autem ponit exemplum in consanguinitate, et affinitate: et Panormitanus inquit. Si duo consanguinei contrahant sic: Ego tecum contraho, si Papa dispenset. Papa dispensante, non sunt vxorati, nisi nouus consensus veniat de nouo.¹² Idem Doctor subtilis.¹³ Haec quamuis alias in prima parte fuerint tacta ad maiorem declarationem, et vt nos intelligant, repetuntur:¹⁴ quia vt in principio operis diximus, ex proposito materiam extendere fuit in animo, et humili stilo scribere, vt elephas vbi natat, ambulet et agnus.

2. conclusio.¹⁵ Ad hoc, quod matrimonium, quod a principio fuit nullum propter impedimentum, postea cessante impedimento, per mutuam cohabitationem sit praesumptum matrimonium in foro exteriori: est necessarium, quod impedimentum sit cognitum cessasse, ab ipsis qui contraxerunt, alias si semper sit ignoratum cuiuscumque conditionis sit impedimentum, nunquam (etiam si simul maneat post cessationem) praesumitur pro matrimonio in foro exteriori. Probatur.¹⁶ Ecclesiae praesumptio debet fundari in aliquo vero rationabili: alioqui nullo modo per praesumptionem posset iudicare: quia esset vana praesumptio. Praesumit enim Ecclesia illum, qui post sponsalia de futuro habuit accessum, habuisse affectu maritali, quia sic solet homines communiter facere, et ex tali vero fundat praesumptionem, quod talis accedens voluit facere sicut caeteri: et iudicat esse, vbicumque postquam cessauit impedimentum: sed si tale impedimentum a principio fuit incognitum, et modo similiter, non solet esse nouus consensus: quia non solent tales de nouo consentire, qui nunquam dubitarunt impedimentum fuisse, ergo Ecclesia nullo modo potest praesumere illum, qui ante cum impedimento fuit iunctus, quod post eo ablato, de nouo consensit, si nunquam sciuit impedimentum fuisse, neque cessasse: sed semper bona fide bene coniunctos esse.

¹² *In margine*: Vitoria, in Relectione de matrimonio.

¹³ *In margine*: Scotus, d. 35.

¹⁴ *In margine*: Supra, 1. p. art. 44. du. 2.

¹⁵ *In margine*: 2. Conclusio.

¹⁶ *In margine*: Ratio.

y Adriano VI (*in 4*) prueba la misma sentencia: (*c. 2, De coniugio servorum*),² y (*c. 1, De eo qui duxit in matrimonio quam polluit per adulterium*).³ Y cita al Ostiense y dice que es la opinión de los juristas. También la sostiene expresamente el Panormitano (*Extra, De conditionibus appositis, c. Super eo*).⁴ Y generalmente se entiende como verdadera en el caso de cualquier impedimento, sea de derecho positivo solamente, o de derecho divino; sea de consanguinidad, de afinidad o de condición servil. En efecto, Adriano VI pone el ejemplo del impedimento de condición servil. Y allí mismo determina que aquel que se casó con una esclava, pensando que era libre, por mucho que se una carnalmente con ella después de que ella adquirió la libertad, no hay un verdadero matrimonio si no ocurre un nuevo consentimiento. Por cierto, Ricardo de Mediavilla pone el ejemplo de la consanguinidad y de la afinidad. Y el Panormitano dice: Si dos consanguíneos contraen diciendo: Yo contraigo contigo, si el Papa dispensa. Ahora bien, si el Papa dispensa, no son cónyuges si no llega un nuevo consentimiento.⁵ Lo mismo dice Juan Duns Escoto (el doctor Sutil). No obstante que estas cosas fueron tratadas en otro lugar en la primera parte, se repiten para una mayor aclaración y para que nos entiendan. En efecto, como dijimos al inicio de este *Speculum*, mi propósito fue explicar la materia y escribir con un estilo simple para que donde el elefante nada, se mueva también el cordero.

Segunda conclusión. Para que un matrimonio, que desde un principio fue nulo a causa de un impedimento, llegue a ser un matrimonio presunto en el fuero exterior mediante la cohabitación mutua (una vez cesado el impedimento), es necesario que los mismos que contrajeron sepan que el impedimento cesó. De otra manera, si se ignora que cesó (de cualquier condición que sea el impedimento) aunque los dos permanezcan juntos después de que cesó, jamás se presume como un matrimonio en el fuero exterior. Se prueba. La presunción de la Iglesia se debe fundar en una verdad razonable, de lo contrario, de ninguna manera ella podría juzgar mediante la presunción, ya que la presunción sería vana. En efecto, la Iglesia presume que aquel que accedió después de los esponsales *de futuro*, accedió con afecto marital. En efecto, así suelen actuar comúnmente los hombres. Y, a partir de tal verdad, funda la presunción que aquél que accedió quiso actuar como los demás actúan, y juzga que en todas partes fue así, después de que cesó el impedimento. Ahora bien, si tal impedimento fue desconocido desde el inicio y, del mismo modo ahora, no suele haber un nuevo consentimiento, ya que no suelen consentir de nuevo éstos que nunca se cuestionaron si hubo un impedimento. Por tanto, de ninguna manera la Iglesia puede presumir que aquel que antes estuvo unido con un impedimento consintió de nuevo, una vez quitado el impedimento, si nunca supo que hubo un impedimento y nunca supo que cesó, sino que presume que permanecieron juntos de buena fe.

² X. 4.9.2.

³ X. 4.7.1.

⁴ X. 4.5.5.

⁵ Vitoria, Francisco, de, in Relectione de matrimonio.

Ita est, quia non est solitum tales de nouo consentire, ergo nec Ecclesia praesumit tales consensisse de nouo: si ergo non praesumit, quia non est rationabilis ratio praesumendi: sequitur nunquam in foro exteriori iudicandum pro matrimonio, si fuit semper impedimentum ignoratum, etiam si postquam cessauit, simul manserunt iuncti. Et quod tales non soleant nouo consentire, qui ignorant semper impedimentum, dominus Abulensis¹⁷ expresse id affirmat. Sequitur ergo nunquam Ecclesiam iudicare pro praesumpto, vbi praesumptio non est rationabilis, neque fundatur in vero communiter contingenti.

Ex hoc patet,¹⁸ iudicem non posse tales, qui semper ignorauerunt impedimentum, per solam communem cohabitationem, postquam impedimentum cessauit, sine nouo consensu, iudicare tamquam veros coniugatos esse, praecipue quando contingit tales iam adiuicem diuertisse, et cum alijs contraxisse absque impedimento. Et dato non esset ita verum, sicut est: sed dubium, non posset id fieri: quia quae certa sunt, praeualere debent dubijs. Cum ergo de secundo matrimonio constet esse certum, et validum, quia nullum fuit impedimentum, et de primo vel est certum non fuisse, vel saltem debet esse dubium: sequitur non debere dissolui secundum verum, propter primum praesumptum. Et vt magis ista sententia corroboretur, est expressa determinatio Adriani,¹⁹ qui dicit haec verba. Si quis contraxit cum serua, quam putauit liberam, deinde donata est libertate, quantumcumque vir, etiam post libertatem, tractat, cognoscit, et habet pro vxore, siue etiam verbis, siue factis exprimat, non iudicatur pro matrimonio, nisi detecta fuerit mutatio status, vel constiterit alias de animo, quod de nouo contrahere velit, vbi matrimonium non fuerit rite contractum: quia intelligitur omnia facere ex primo consensu, quem habuit contrahendo cum ea, dum ipsa erat serua. Et probatur per ca. 1. de eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium. Et per c. 2. de coniugio seruorum. Haec Adrianus. Clarum equidem est, quod loquitur in foro iudiciali, non in conscientia: nam dicit, non iudicatur pro matrimonio, quantumcumque eam tractauerat vt vxorem, nisi fuerit detecta conditio status, id est, si non fuerit cognitum impedimentum. Tamen in foro conscientiae, etiam si fuerit detecta conditio, non iudicatur pro matrimonio, si non adsit nouus consensus, vt diximus in prima conclusione. Ergo loquitur in foro exteriori, et non in conscientia. De quo dubio supra non semel fecimus mentionem.

¹⁷ *In margine*: Abulensis, c. 8. 1. Regum, q. 37.

¹⁸ *In margine*: Corollarium.

¹⁹ *In margine*: Adrianus, in 4. de matrimonio.

Así es, ya que no es habitual que éstos consientan de nuevo. Por tanto, tampoco la Iglesia presume que éstos hayan consentido de nuevo. Si, pues, no presume, ya que no es razonable la causa para presumir, se sigue que en el fuero exterior jamás se debe juzgar a favor del matrimonio, si el impedimento siempre fue ignorado, aunque después de que cesó, permanecieron juntos. Que éstos que siempre ignoran el impedimento, no acostumbran consentir de nuevo, lo afirma expresamente el Abulense.⁶ Luego se sigue que la Iglesia nunca juzga a favor de un matrimonio presunto, cuando la presunción no es razonable y no se funda en una verdad generalmente contingente.

A partir de allí consta que a éstos que siempre ignoraron el impedimento, por la sola cohabitación después de que el impedimento cesó, sin un nuevo consentimiento, el juez no puede considerarlos como verdaderos cónyuges, especialmente cuando ocurre que éstos se han ya separado mutuamente y han contraído con otros sin impedimento. Y, aunque no fuese algo tan verdadero, como lo es, sino algo dudoso, esto no se podría hacer. En efecto, aquellas cosas que son ciertas deben prevalecer sobre aquellas que son dudosas. Pues, dado que en cuanto al segundo matrimonio consta que es cierto válido, ya que no hubo impedimento alguno; mientras que en cuanto al primero, o es cierto que no existió, o es por lo menos cierto que debe existir la duda, se sigue que el segundo que es verdadero no debe ser disuelto a causa del primero que es presunto. Y para que se corrobore esta sentencia, hay una expresa determinación de Adriano VI, quien dice estas palabras: Alguien contrajo con una esclava, pensando que era libera. Después ésta adquirió la libertad. Por mucho que el varón, también después de la libertad, la trate, la conozca carnalmente y la considere como esposa, inclusive lo expresa con palabras o con hechos, esto no se considera como un matrimonio, si no se detectó el cambio de estado, o bien, de alguna manera, constó de su voluntad que quiere contraer de nuevo, si el matrimonio no fue contraído debidamente.⁷ En efecto, se entiende que todas las cosas se hacen mediante el primer consentimiento que él tuvo, contrayendo con aquella cuando era esclava. Y se prueba mediante el capítulo primero *De eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*,⁸ y mediante el capítulo segundo *De coniugio seruorum*.⁹ Estas cosas dice Adriano VI. Por cierto, es claro que él habla en el fuero judicial y no en el fuero de la conciencia. En efecto, dice: No se juzga a favor del matrimonio, por mucho que la haya tratado como esposa, a menos que haya sido detectada la condición del estado, es decir, a menos que haya sido conocido el impedimento. Sin embargo, aunque haya sido detectada la condición, en el fuero de la conciencia no se juzga en favor del matrimonio, a menos que ocurra un nuevo consentimiento. Por tanto, él habla en el fuero exterior y no en el fuero de la conciencia. Y de esta duda hicimos mención antes, no una sola vez.

⁶ Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense), c. 8. 1 Regum q. 37.

⁷ Adriano VI, In 4. de matrimonio.

⁸ X. 4.7.1.

⁹ X. 4.9.2.

Verum contrarium tenentes²⁰ (propter quos ista tempestas orta est) cum viderint aperte Adrianum contra se, respondere conantur, verum esse dictum Adriani, quando est impedimentum illud conditionis, quia talis error personae impedit, cum tollat consensum, et quantumcumque sit mutua cohabitatio, si non sit detecta conditio status, nunquam praesumitur pro matrimonio: secus tamen, est in impedimentis consanguinitatis, vel affinitatis, vel disparitatis cultus, quae solum sunt impedimenta ex iure Ecclesiae, et sic in talibus ad praesumptum matrimonium, postquam cessauit impedimentum, non requiritur scientia impedimenti, sed sufficit cessasse, cum mutua cohabitatione. Haec illi. Sed ego miror, quod talem solutionem putent sufficientem ad tuendam suam sententiam contra istum doctorem, et contra veritatem. Et ad hominem est argumentum. Nam concedunt in illis, qui iuncti sunt, obstante impedimento erroris conditionis seruilis, non esse praesumptum matrimonium, nisi impedimentum fuerit cognitum: sed tamen non est sic in consanguinitate, et affinitate, vel disparitate cultus, quia ista solum pendent ex praecepto humano. Primum.²¹ Ista differentia est nulla: nam impedimentum primum erroris conditionis, ita est impedimentum de iure humano positio, sicut consanguinitas, et affinitas, et disparitas cultus: quia stando in iure Diuino, et naturali, potest contrahere liber cum ancilla, etiam si putet eam liberam, vt late probauimus in prima parte:²² quia solum impedit ex praecepto Ecclesiae, illegitimitatis seruum putatum liberum: sequitur ergo cum ista omnia impedimenta sint iuris positui, eadem erit ratio omnium. Cum ergo in impedimento erroris conditionis requiratur (postquam cessauit impedimentum) cognitio eius ad matrimonium praesumptum: sic et in alijs erit.

Secundo deficit solutio:²³ quia sicut dominus Adrianus ponit exemplum in impedimento erroris conditionis, ponit Panormitanus in loco allegato de consanguinitate, et expressissime Ricardus, dicens.²⁴ Vtrum si aliqui contraxerunt in gradibus prohibitis intra 7. gradum, quando olim prohibitum erat talis gradus, et post concessum est, vt vsque ad 4. vtrum qui ante istam concessionem fuerant in 5. et 6. gradu coniuncti, post adueniente dispensatione, sint vere coniugati, sine alio nouo consensu: et respondet, quod nullum inter tales fuit matrimonium,²⁵ neque per reuocationem illorum statutorum fuerunt illa matrimonia confirmata:

²⁰ *In margine:* Solutio quorundam.

²¹ *In margine:* Ratio contra tenentes contrarium.

²² *In margine:* Supra p. p. art. 29.

²³ *In margine:* 2. Instantia.

²⁴ *In margine:* Ricardus, d. 40. q. ultima.

²⁵ *In margine:* Supra, p. p. art. 44. du. 1.

En cambio, aquellos que sostienen lo contrario (a causa de los cuales nació esta turbulencia), dado que vieron que Adriano VI estaba abiertamente en contra de ellos, tratan de responder que es verdadera la afirmación de Adriano, cuando hay aquel impedimento de la condición, ya que tal error de persona impide, ya que quita el consentimiento. Y por mucho que haya una mutua cohabitación, si no se detectó la condición del estado, jamás se presume a favor del matrimonio. Sin embargo, de otra manera ocurre en el caso de los impedimentos de consanguinidad, de afinidad o de disparidad de culto, que son solamente impedimentos por el derecho eclesiástico. Y así, en estos casos, para el matrimonio presunto, después de que cesó el impedimento, no se requiere el conocimiento del impedimento, sino es suficiente que haya cesado mediante la mutua cohabitación. Estas cosas las dicen aquellos autores. Sin embargo, me sorprende que consideren tal solución como suficiente para sostener su sentencia en contra de este doctor y en contra de la verdad. Y hay un argumento *ad hominem*.¹⁰ En efecto, en el caso de aquellos que se unieron obstando el impedimento del error de la condición servil, aquellos autores conceden que no hay matrimonio presunto, a menos que el impedimento haya sido conocido; sin embargo, no es así en el caso de la consanguinidad, de la afinidad o de la disparidad de culto. En efecto, éstas dependen solamente de un precepto humano. Primero. Esta diferencia es nula. En efecto, el primer impedimento del error de la condición es un impedimento de derecho humano positivo, como la consanguinidad, la afinidad y la disparidad de culto. En efecto, según el derecho divino y natural, un varón libre puede contraer con una esclava, aunque piense que ella es libre, como hemos probado ampliamente en la primera parte. En efecto, solamente impide por el precepto de la Iglesia, que hace ilegítimo a un esclavo considerado como libre. Por tanto, dado que todos estos impedimentos son de derecho positivo, se sigue que la razón de todos será la misma. Por tanto, dado que en el caso del impedimento del error de condición (después que cesó el impedimento) se requiere el conocimiento de aquello para el matrimonio presunto, así también será en el caso de los otros.

En segundo lugar, falta la solución. En efecto, así como Adriano VI pone el ejemplo del impedimento del error de la condición, el Panormitano pone, en el lugar citado, el ejemplo de la consanguinidad. Y Ricardo de Mediavilla dice muy claramente: Si algunos contrajeron en los grados prohibidos entre el séptimo grado, en el tiempo en el cual tal grado estaba prohibido (después se concedió hasta el cuarto grado), se cuestiona si acaso aquellos que, antes de tal concesión, estaban unidos en el quinto y en el sexto grado, después, una vez llegada la dispensa, son verdaderos cónyuges, sin otro nuevo consentimiento.¹¹ Y responde que entre aquellos no hubo matrimonio alguno; y tampoco aquellos matrimonios fueron confirmados mediante la revocación de aquellas cosas establecidas.

¹⁰ *Argumentum ad hominem* (dirigido a la persona), es un tipo de razonamiento que se construye a medida de la persona a cual nos dirigimos, apoyándonos en las convicciones del interlocutor.

¹¹ Ricardo de Mediavilla, d. 40. q. ultima.

quia constitutiones matrimonij ad praeterita matrimonia non trahuntur, dist. 13. Ante triennium. Et 35. quaestio 3. De incestis. Et Extra de consanguinitate et affinitate c. Non debet. Vbi dicitur. De caetero libere copulentur: per quod datur intelligi, secundum glossam²⁶ ibidem, quod per istam restrictionem praedicta matrimonia non fuerant confirmata: vnde coniuncti separari potuerunt, si voluerint: nec debuerunt simul cohabitare carnaliter, nisi illi de nouo contraxerunt tacite vel expresse. Dico, tacite: quia si post publicationem restrictionis consanguinitatis vsque ad 4. gradum simul steterunt scienter, intelliguntur ratificasse matrimonium. Non tamen²⁷ per hoc fuit ratificatum quoad Deum, nisi de nouo interuenerit mutuos interior consensus. Nec fuit necessaria noua expressio per verba: quia cum interiori consensu expressio consensus quando contraxerunt de facto, sufficit ob matrimonij fauorem. Extra de consanguinitate c. Non debet, in glossa. Haec Ricardus. Ecce quam aperte dicit, ad hoc quod sit quantum ad Deum matrimonium, non sufficere impedimentum sit ablatum, quod fuit a principio, sed cum hoc requiritur nouus consensus interior. Et ad hoc quod praesumatur matrimonium, requiritur post publicationem restrictionis, simul steterint scienter, quia tunc intelligitur ratificasse. Ergo dato stent simul, si ignoranter, si non cognoscunt impedimentum, nunquam intelliguntur ratificasse, neque praesumitur ratificasse. Et expresse ponunt doctores isti graues, et adhuc Iurisconsulti: vt Panormitanus²⁸ et probant ex decretis, et concilijs. Et ratio valde probat non esse in foro Ecclesiae praesumptum matrimonium illorum, qui cum impedimento a principio contraxerunt, et post, sublato impedimento, simul manserunt, si semper ignoratum fuit impedimentum: sed ad hoc quod sit praesumptum in foro exteriori, est necesse eos simul cohabitasse, post cognitum impedimentum, quia tunc rationabiliter praesumitur eos de nouo consensisse. Et quandoquidem cognito impedimento, quod a principio fuit, intelligunt tunc matrimonium non fuisse, et post cognoscunt impedimentum ablatum, et simul manent: praesumitur consensus nouus: alioqui si nollent de nouo consentire, statim separarentur in inuicem: quia communiter homines sic solent facere: et in hac veritate praesumptio Ecclesiae fundatur. Ob id iusta est praesumptio, alias injusta esset, si semper, ignorato impedimento, praesumeretur consensisse de nouo.

²⁶ *In margine:* Glossator.

²⁷ *In margine:* Notanda.

²⁸ *In margine:* Panormitanus.

En efecto, las constituciones del matrimonio no se aplican a los matrimonios de un tiempo pasado (*dist. 31. c. Ante triennium*),¹² (*35. quaestio 3, De incestis*),¹³ y (*Extra, De consanguinitate et affinitate, c. Non debet*);¹⁴ aquí se dice: Por lo demás, están juntos libremente. Mediante esto se da a entender, según la glosa (*ibidem*), que los matrimonios susodichos no habían sido confirmados mediante esta restricción, de manera que aquellos que estaban unidos pudieron separarse, si hubiesen querido; tampoco debieron cohabitar juntos carnalmente, excepto aquellos que contrajeron de nuevo tacita o expresamente. Digo: tácitamente. En efecto, si después de la publicación de la restricción de la consanguinidad hasta el cuarto grado, a sabiendas estuvieron juntos, se entiende que ratificaron el matrimonio. Sin embargo, no por ello fue ratificado frente a Dios, a menos que haya ocurrido el mutuo consentimiento interior. Tampoco fue necesaria una nueva expresión mediante las palabras. En efecto, junto con el consentimiento interior, la expresión del consentimiento de cuando contrajeron, de hecho es suficiente para el favor del matrimonio (*Extra, De consanguinitate, c. Non debet, in glossa*).¹⁵ Estas cosas las dice Ricardo de Mediavilla. He aquí como claramente dice que para que haya un matrimonio frente a Dios no es suficiente que sea eliminado el impedimento que existió desde el inicio, sino se requiere, junto con esto, un nuevo consentimiento interior. Y para que se presuma el matrimonio, se requiere que, después de la publicación de la restricción, hayan permanecido juntos conociendo los hechos, ya que entonces se entiende que los ratificaron. Por tanto, aunque permanezcan juntos, si no conocen los hechos, si no saben del impedimento, jamás se considera que los ratificaron ni se presume que los ratificaron. Y esto lo sostienen expresamente aquellos importantes doctores, inclusive juristas como el abad Panormitano; y lo prueban mediante los decretos y los concilios. Y el argumento prueba claramente que en el fuero de la Iglesia no hay un matrimonio presunto de aquellos que desde un principio contrajeron con un impedimento y después, quitado el impedimento, permanecieron juntos, si el impedimento siempre fue ignorado. Sin embargo, para que sea presunto en el fuero exterior, es necesario que aquellos hayan cohabitado juntos después de haber conocido el impedimento, ya que, entonces, razonablemente se presume que aquellos consintieron de nuevo. Y, dado que, una vez conocido el impedimento que existió desde el inicio, aquellos entienden que entonces no hubo un matrimonio, y después conocen que el impedimento fue eliminado, y permanecen juntos, entonces se presume el nuevo consentimiento. De lo contrario, si no quisiesen consentir de nuevo, en seguida quedarían separados recíprocamente. En efecto, habitualmente los hombres suelen actuar así. Y sobre esta verdad se funda la presunción de la Iglesia. Y, por ello es justa la presunción. De otra manera, sería injusta si, ignorado siempre el impedimento, se presumiese que consintieron de nuevo.

¹² D.31 c.1.

¹³ C.35 q.3 c.8.

¹⁴ X. 4.14.8.

¹⁵ X. 4.14.8. in glossa.

* Vnum tamen hic consideratione dignum puto, quod quando dicimus sufficere interiores consensus ablato impedimento quando exterior praecessit, intelligitur si ille exterior fuit eo modo quo per Concilium Tridentinum diffinitum est in sessione 24. ca. 1. scilicet quod sit coram testibus duobus, vel tribus, et praesente paroco: quia si a principio fuit consensus exterius coram testibus, sed sine paroco, si postquam ablatum est impedimentum sit interior consensus non sufficit: quia etiam expressus modo non sufficeret sine testibus, et paroco, et qui fuit ante non sufficit, quia fuit sine paroco, ob id ad hoc, quod sit validum matrimonium requiritur consensus expressus, vt disponit Concilium ante Concilium Tridentinum sufficeret: quia consensus sufficiebat, et testes, et parochus non erant de essentia matrimonij, sed modo non, et in isto sensu debet intelligi, quando in 1. et 2. parte loquuti sumus, quod sufficit interior consensus quando exterior praecessit, et si hic diffinita olim iuridica erant, modo tamen ad Concilij Tridentini diffinitionem est recurrendum.

* ¹⁶ Sin embargo, pienso que aquí hay una cosa digna de consideración, es decir, que cuando afirmamos que, una vez eliminado el impedimento, son suficientes los consentimientos interiores, si precedió un consentimiento exterior, se entiende si aquel consentimiento exterior ocurrió de acuerdo con el modo definido por el Concilio de Trento en la sesión 24, en el capítulo 1, es decir, que sea frente de dos o tres testigos y en presencia del párroco. En efecto, si en el principio hubo un consentimiento exterior frente a los testigos, pero sin la presencia del párroco, si, después de que se eliminó el impedimento, hay un consentimiento interior, esto no es suficiente. En efecto, ahora no sería suficiente el consentimiento expresado sin los testigos y sin el párroco. Y aquel consentimiento que ocurrió antes no es suficiente, ya que ocurrió sin el párroco. Por lo cual, para que el matrimonio sea válido se requiere el consentimiento expresado, como dispone el Concilio. Y esto era suficiente antes del Concilio de Trento. En efecto, era suficiente el consentimiento, y los testigos y el párroco no eran elementos esenciales del matrimonio. Sin embargo, ahora ya no es así. Y, en este sentido se debe entender, cuando, en la primera y en la segunda parte, dijimos que es suficiente el consentimiento interior, cuando precedió el exterior. Y, si en algún tiempo las cosas jurídicas habían sido definidas así, ahora debemos recurrir a la definición del Concilio de Trento.

¹⁶ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

ARTICVLVS XIII

Quid agendum in matrimonio, quando alter coniugum negat consensum.

Apud neophytos contingit, quod vnus secrete promisit alteri fidem de matrimonio, et simul iuncti fuerunt, post foemina, vel vir transeunt ad aliud matrimonium, incipit dolere, petit alium, quia primum ipsum duxit. Pono exemplum. Quidam vir accepit secrete, et sine testibus Mariam in vxorem, et per expressum consensum vtriusque fuit verum matrimonium: post diuertunt in inuicem, et ipsa foemina nupsit alteri, vel non vult esse cum isto, cum quo primo contraxit: sed negat se contraxisse, et negat voluisse eum in virum, viro tamen constat de mendacio ipsius foeminae: sed quia secrete, ipsa negante, non potest conuinci, quid agendum est in conscientia. Vtrum iste vir possit aliam ducere, vel vtrum teneatur spectare ipsam foeminam quoad respiscat. Quod si tenetur spectare, est difficile: quia potuit esse quod corde dissensit, licet voce declarauerit. Quod si ita contingit, non est matrimonium: et sic licebit viro aliam ducere per cap. Tua nos, de sponsalibus, quia credendum esset talem foeminam non esse immemorem suae salutis, negando veritatem in re tam graui: et quod possit aliam ducere, non videtur: quia ex quo ei constat illam primam legitimam esse vxorem, nullo modo potest alteri licite adhaerere. Quid ergo tali viro consulendum in conscientia. At quia haec praecipue propter neophytos disputamus, oportet distinguere de modo quo est consensus:¹ nam potest esse quando promisit foeminae eam ducturum, vel de praesenti. Ego accipio te in meam, et foemina similiter voce promisit. Vel potest contingere (sicut frequentissimum erat) quod solum parentes, vel alij loquuti fuerint de matrimonio, et ipsi conuenerint sine aliqua expressione consensus: et hoc dupliciter, vel quod postquam loquuti sunt de matrimonio inde ad dies paucos, vel ipsa, quae praebuit consensus, permittens se cognosci, fugit a viro. Vel non statim, sed post vnum annum, aut duos. Et item, si postquam verbis explicuit consensum, deinde ad paucos dies fugit a viro. Vel reuocauit consensum. Vel non statim reuocauit, sed post multos dies. His suppositis, respondetur.

Prima conclusio.² Vir qui consensit in aliquam, et ipsa similiter consensit per expressam promissionem, si manserunt per multum tempus simul in vnum, postea ipsa dicente non consensisse, et diuertente a viro propria autoritate, non potest licite aliam sumere.

¹ *In margine:* Modus diuersus ad consensum.

² *In margine:* 1. Conclusio.

ARTÍCULO 13

Qué se debe hacer en el matrimonio, cuando uno de los cónyuges niega el consentimiento¹

Entre los neófitos ocurre que un varón en secreto prometió matrimonio a una mujer, y estuvieron juntos. Después, la mujer (o el varón) pasan a otro matrimonio. Empiezan los problemas. Se va con otro, ya que también el primero se casó. Pongo un ejemplo. Un varón tomó en secreto y sin testigos a María como esposa. Mediante el consentimiento expresado de ambos hubo un verdadero matrimonio. Después se separan mutuamente. Y la misma mujer se casó con otro, o no quiere estar con aquel con el cual contrajo en primer lugar. Ahora bien, ella niega de haber consentido y niega de haberlo querido como marido. Por cierto, al varón consta la mentira de la mujer misma, pero, dado que se celebró en secreto, negándolo ella, no puede ser refutada. ¿Qué se debe hacer en conciencia? Si acaso este varón puede casarse con otra, o tiene la obligación de esperar a la misma mujer hasta que se arrepienta. Si tiene la obligación de esperarla, es algo difícil. En efecto, pudo ser que haya disentido interiormente, aunque verbalmente haya declarado aquello. Y si ocurre esto, no hay matrimonio, y así será lícito al varón casarse con otra (*c. Tua nos, De sponsalibus*).² En efecto, hay que creer que tal mujer no se olvidó de su propia salvación, negando la verdad en un asunto tan grave; y que pueda casarse con otra, no parece. En efecto, por el hecho de que le consta que aquella primera es la legítima esposa, de ninguna manera puede lícitamente adherir a otra. Por tanto, ¿qué se debe aconsejar en conciencia a tal varón? Ahora bien, dado que disputamos estas cosas principalmente a causa de los neófitos, es necesario distinguir acerca del modo en que ocurre un consentimiento. En efecto, puede haber un consentimiento, cuando prometió a la mujer que se casará con ella, esto es: O *de praesenti*: Yo te tomo como mía; y la mujer prometió verbalmente, del mismo modo. O puede ocurrir (como muy frecuentemente ocurría) que solamente los padres (u otros) hablaron del matrimonio; y aquellos mismos se unieron sin ninguna expresión de consentimiento. Y esto de dos maneras: O que después de que hablaron del matrimonio, pocos días después, aquella misma que dio el consentimiento y permitió de unirse carnalmente, huyó del varón. O no huyó de inmediato, sino un año o dos después. Asimismo, si después de haber expresado verbalmente el consentimiento, pocos días después, huyó del varón. O revocó el consentimiento. O no lo revocó de inmediato, sino muchos días después. Supuestas estas, se responde.

Primera conclusión. El varón que consintió a una mujer y, del mismo modo, ésta misma consintió mediante una promesa expresada, si los dos permanecieron durante mucho tiempo juntos y, después, si aquella dice que no consintió y se separa del varón por propia autoridad, tal varón no puede lícitamente tomar a otra.

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.1.24.

Probatur.³ Qui exponit se periculo peccandi mortaliter, peccat: sed qui solum quia vxor dicit non consensisse, aliam ducit: exponit se periculo mortaliter peccandi, quia peccato adulterij, eo quod potest vxor resipiscere, et dolere, et dicere consensisse, ergo ei non licet aliam ducere.

Secundo.⁴ Qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam, c. Literas, de restitutione spoliatorum: sed qui statim vt vxor negat consensum, aliam ducit, facit contra conscientiam, ergo peccat: quia facit contra scientiam quam habet de consensu explicato verbis vel signis.

Tertio.⁵ In dubijs tutior pars est eligenda, c. vnico De scrutinio, et c. 2. De obseruantia ieiunij, et c. luenis de sponsalibus, sed dubium est, vtrum talis verum dicat, vel mentiatur, et probabilius est mentiri, cum non reuocauit consensum statim, sed per longum tempus manserunt, at tutius est non ducere aliam, sed spectare, licet modo neget consensum, ergo non licet viro aliam ducere solum quia vxor dicit non consensisse. Haec est sententia⁶ Hugonis, lib. De sacramentis, vbi dicit, neque Ecclesiam dare licentiam vt ducat aliam, sed debet spectare ipsam, si non potest conuinci testibus: et ipsi in poenam (quia secrete contraxit) non datur licentia vt contrahat cum alia. Determinat idem Ricardus⁷ in 4. dicens, tali non licere: quia talis vir qui audiuit, et intellexit verba expressiua consensus, vel signa, et per multum temporis non fuerunt reuocata, non tenetur ei credere, si post dicat se non consensisse, quia praesumitur eam mentiri: vt est determinatum in c. Per tuas, de probationibus. Propter hoc non licet ei aliam ducere: quia si hoc coram testibus non factum est, in poenam sui peccati (quia contraxit absque testibus) manebit sine matrimonio vsque ad mortem foeminae, quae negat. * Haec modo vim non habent cum talia clandestina coniugia poenitus sint irrita et nulla in Concilio Tridentino, sessione 24. c. 1. solum pro infidelibus tempore infidelitatis posset desseruire.

³ *In margine*: 1. Ratio; Ecclesiasticus, 3.

⁴ *In margine*: Ratio 2. Ad Rom. 13.

⁵ *In margine*: Ratio. 3.

⁶ *In margine*: Hugo, li. 2. de sacramentis p. 11. c. 6.

⁷ *In margine*: Ricardus, in 4. d. 29. q. 3.

Se prueba.³ Quien se expone al peligro de pecar mortalmente, peca. Ahora bien, aquel que toma a otra solamente porque la esposa dice que no consintió, se expone al peligro de pecar mortalmente. En efecto, peca de adulterio por el hecho de que la esposa puede arrepentirse, dolerse y decir que consintió. Luego no le es lícito tomar a otra.

Segundo.⁴ Aquel que actúa en contra de la conciencia, edifica para la gehenna (*c. Literas, De restitutione spoliatorum*).⁵ Ahora bien, aquel que se casa con otra tan pronto como la esposa dice que no consintió, actúa en contra de la conciencia. Luego peca. En efecto, actúa en contra del conocimiento que tiene acerca del consentimiento expresado con palabras o con signos.

Tercero. En los casos de duda, hay que escoger la parte más segura (*c. vnico, De scrutinio*),⁶ (*c. 2. De obseruantia ieiuniorum*)⁷ y (*c. luuenis, De sponsalibus*).⁸ Ahora bien, se duda si acaso ésta dice la verdad o miente. Y es más probable que mienta. En efecto, no revocó de inmediato el consentimiento y permanecieron juntos durante mucho tiempo. Ahora bien, es más seguro no tomar a otra, sino esperar, aunque ahora niegue el consentimiento. Luego no le es lícito al varón tomar a otra solamente por el hecho de que la esposa dice que no consintió. Esta es la sentencia de Hugo de San Víctor en el libro *De sacramentis* donde dice que ni siquiera la Iglesia da la licencia para que tome a otra, sino que debe esperar a la misma, si ésta no puede ser refutada por los testigos. Y a él mismo, como castigo (porque contrajo en secreto) no se le da la licencia para que contraiga con otra. Lo mismo determina Ricardo de Mediavilla (*in 4*), quien dice que a éste no le es lícito.⁹ En efecto, éste varón que oyó y entendió las palabras o los signos del consentimiento que durante mucho tiempo no fueron revocados, no está obligado a creerle, si después dice que no consintió. En efecto, se presume que ella miente, como está determinado en el capítulo *Per tuas, De probationibus*.¹⁰ A causa de ello no le es lícito tomar a otra. En efecto, si esto no se hizo frente a los testigos, como pena de su pecado (ya que contrajo sin testigos) permanecerá sin matrimonio hasta la muerte de la mujer que niega. *¹¹ Estas cosas ahora no tienen valor, dado que tales matrimonios clandestinos son totalmente inválidos y nulos según el Concilio de Trento (sesión 24. c. 1); solamente pueden servir para los infieles en el tiempo de la infidelidad.

³ Ecclesiasticus 3.

⁴ Ad Rom 13.

⁵ X. 2.13.13.

⁶ X. 113.c.uni.

⁷ X. 3.46.2.

⁸ X. 4.1.3.

⁹ Ricardo, In 4. d. 29. q. 3.

¹⁰ X. 2.19.10.

¹¹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

2. conclusio.⁸ Si vnus in alium consensit in matrimonium, et per verba expressa vtriusque, vel per signa, quando praecesserunt verba de matrimonio a parentibus, vel consanguineis, et alter ipsorum dicit se non consensisse statim post matrimonium contractum, vel monstrat hoc factis, fugiens a consortio, sicut contingebat apud Michoacanenses,⁹ poterit qui vere consentit (alio negante consensum, et probante, quia fugiebat) contrahere cum alia sine aliquo peccato. Probatur:¹⁰ quia tunc est probabile, et verisimile, non consensisse, cum fugit, et non vult cohabitare alteri, vel illud dicit verbis statim non multum temporis post contractum matrimonium: sequitur ergo licere ei ducere aliam. Haec est sententia expressa Ricardi¹¹ in loco allegato. Et probatur ex c. Praeterea, Extra, de testibus cogendis. Ex hoc poteris quam plurimos excusare apud Michoacanenses,¹² qui post promissionem dicunt non voluisse, et signum dant: quia nolebant simul cohabitare, sed fugiebant. Dato hoc, ille qui vere consentit, altero negante consensum, potest licite contrahere cum alio.

3. conclusio.¹³ Probabiliter credo verum esse apud noui orbis neophytos si quis siue vir, siue foemina consensit in matrimonio alterius, et scit alterum etiam consensisse: et tamen quae negat, ad aliud transit matrimonium, poterit absque mortali etiam qui relictus est, et vere consensit, ad aliud transire, dummodo non certo sciat qui negat mentiri. Volo dicere, quod si vir promisit foeminae, et ipsa similiter promisit viro expresse: si dicat foemina, postea, non voluisse, quando expressa protulit verba, et eo relicto, alteri nubat: si vir non certo scit eam mentiri, sed habet coniecturas vnde possit dubitare verum esse quod dicit, vel quia timore protulit, vel quia amore nimio, vel quia sine consideratione, vel quid simile: tunc dico probabile esse (postquam alteri iuncta est ipsa quae negat consensum) viro licere aliam ducere. Probatur:¹⁴ quia potest credere foeminam non esse inmemorem suae salutis. Et quandoquidem videt confitentem, potest iudicare verum proferre. Et cum matrimonium non debeat claudicare, videtur quod contrahendo cum alia non peccat. Certe ego non damnarem de mortali: et praecipue (cognita conditione eorum)¹⁵ hoc tenet verum: quia facile verba proferebant, vel ad dictum aliorum iungebantur sine promissione, timore, vel aliqua causa. Item: quia nimis graue esset in casu ad continentiam perpetuam obligare: imo ad mortem aeternam viderentur damnati, quia vix absque muliere viuere possunt propter operum communicationem necessariam. Parum esset continere, sed non est vnde vestiantur, nisi foemina, quam habent in consortio, vestem texat. Non est vnde cibum, nisi ipsa foemina quotidie paret.

⁸ *In margine:* 2. Conclusio.

⁹ *In margine:* Notandum.

¹⁰ *In margine:* Ratio.

¹¹ *In margine:* Ricardus, in 4. d. 29. q. 3.

¹² *In margine:* Considerandum propter indigenas.

¹³ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* Ratio.

¹⁵ *In margine:* Pro neophytis.

Segunda conclusión. Si uno consintió al otro en el matrimonio mediante palabras expresadas por ambos, o mediante signos, cuando de parte de los padres o de los consanguíneos precedieron palabras acerca del matrimonio e, inmediatamente después de contraído el matrimonio, uno de los dos dice que no consintió, o manifiesta esto con hechos huyendo del hogar, como ocurría entre los michoacanos, aquel que verdaderamente consiente (mientras que el otro negaba el consentimiento y lo probaba, ya que huía) podrá contraer con otra sin pecado alguno. Se prueba. En efecto, es probable y verosímil que no consintió, dado que huye y no quiere cohabitar con el otro, o bien, dice esto con palabras de inmediato, no mucho tiempo después de contraído el matrimonio. Por tanto, se sigue que le es lícito tomar a otra. Ésta es la sentencia expresada por Ricardo de Mediavilla en el lugar citado.¹² Y se prueba a partir del capítulo *Praeterea, Extra, De testibus cogendis*.¹³ A partir de esto podrás disculpar a muchos entre los Michoacanos, quienes, después de la promesa dicen que no quisieron, y dan un signo. En efecto, no querían cohabitar juntos, pues huían. Por esto, aquel que verdaderamente consiente, negando el otro el consentimiento, puede lícitamente contraer con otro.

Tercera conclusión. Creo que probablemente es verdad, entre los neófitos del Nuevo Mundo, que si alguien (varón o mujer) consintió al otro en matrimonio y sabe que el otro también consintió y, sin embargo, aquella que niega pasa a otro matrimonio, entonces, también aquel que fue abandonado y que verdaderamente consintió, podrá pasar a otro matrimonio (sin pecado mortal), con tal que no tenga la certeza de que aquel que niega miente. Quiero decir que si un varón prometió a una mujer y del mismo modo esta misma prometió expresamente al varón, si, después, la mujer dice que cuando profirió palabras explícitas, no había querido consentir y, habiéndolo abandonado, se casa con otro; si el varón no sabe con certeza que aquella miente, sin embargo, tiene indicios a partir de los cuales puede dudar de que es verdad aquello que dice, o porque se expresó con temor, o con demasiado amor, o sin consideración, o algo parecido, entonces (después de que aquella que niega el consentimiento se unió con otro) digo que es probable que al varón le sea lícito tomar a otra. Se prueba. En efecto, puede creer que la mujer no se olvida de su salvación. Y, puesto que ve que ella lo confiesa, puede juzgar que dice la verdad. Y, dado que el matrimonio no debe claudicar, parece que no peca contrayendo con otra. Por cierto, yo no lo condenaría de pecado mortal y, sobre todo, conociendo la condición de estos indígenas, lo considero como verdadero. En efecto, fácilmente pronunciaban las palabras, o, según la palabra de otros, se juntaban sin promesa, por temor o por alguna otra causa. Asimismo, porque en tal caso sería demasiado grave obligar a la continencia perpetua. Por cierto, parecerían condenados a la muerte eterna. En efecto, éstos apenas pueden vivir sin mujer a causa de la necesaria comunicación de las obras. Sería poca cosa la continencia, sin embargo, no hay de donde vestirse, a menos que la mujer que tienen como consorte, teja el vestido. No hay de dónde el alimento, a menos que la mujer lo prepare cotidianamente.

¹² Ricardo, In 4. d. 29. q. 3.

¹³ X. 2.21.6.

Videtur ergo probabiliter dici rigorem quem ponit Hugo de Sancto Victore¹⁶ in indigenas noui orbis non habere locum, propter eorum conditionem: sed quotiescumque qui stat pro matrimonio, alio negante, et non est certus illum qui negat mentiri, sed dubitat vtrum ita sit: etiam si inclinetur magis in contrarium, videtur quod si negans ad aliud transeat matrimonium: alius qui affirmat contraxisse etiam cum tali dubio, contrahere licite poterit cum alia. Et credo si summus Pontifex eorum cognoceret naturalem conditionem, determinasset licite id fieri, sicut conceditur de illa, quae protulit consensum, et statim reuocauit, et negauit consensisse. Si tamen alius contrarium affirmet, non contendo: sed cognita ipsorum conditione, hoc apparet. Conclusio maxime tenet verum in illis, qui conuenerunt sine expressione consensus,¹⁷ sed solum quia alij loquuti sunt pro matrimonio, sicut solitum erat: tunc equidem rationabiliter posset dubitari, vtrum verum sit non consensisse: quia sic loquebantur de matrimonio, vt ipsi contrahentes ignorarent penitus contractum. * Omnia ista dubia per Concilij determinationem Tridentini, sunt ablata. Loquendo de neophytis postquam ad fidem conuersi, modo supra dicto conuenerunt.

4. conclusio.¹⁸ Quando alicui constat de expressione consensus alicuius, et omnino negat qui expressit consensum expressisse, nullo modo licet ei aliam ducere, vsque ad mortem illius, cum qua expressit consensum. Volo dicere aliud, quam in alijs. Nam dixi in praecedenti, talem posse aliam ducere: quia alter negabat consensisse in corde, licet affirmabat protulisse verba.¹⁹ Et quia cordis arcana nulli possunt esse nota, nisi soli Deo, potuit merito dubitare. Et illud dubium potuit excusare eum a peccato, contrahendo. Modo vero loquimur, quando expressio verborum praecessit, et alter negat praecessisse. Vnde dico, quod illi, cui constat euidenter, prolata fuisse verba: licet alius neget, nunquam est licitum transire ad aliud matrimonium, vsque ad mortem primae, si omnino est memor, quod praecessit talis expressio, et nullo modo dubitat. Probat. Semper est in peccato cum alia, quia constat, et nullo modo dubitat suam esse illam, quae negat talia verba protulisse, ergo non potest aliam ducere: quia viuente prima, non potest aliam ducere,²⁰ et quotiescumque ad alteram accedit peccat mortaliter.²¹ Dixi, dummodo sit certus talia verba praecessisse: quia si (forte) veniat in dubium, ratione dubij licitum erit, sicut diximus in praecedenti conclusione. Tamen si constat, et non potest conscientiam deponere, nullo modo licet alteri accedere, quamdiu talem habet certitudinem de mendacio veri coniugis.

¹⁶ *In margine*: Hugo, li. 2. de sacramentis, p. 11. ca. 6.

¹⁷ *In margine*: Probabile non tamen certum.

¹⁸ *In margine*: 4. Conclusio.

¹⁹ *In margine*: S. Thomas, S. Theol. p. p. q. 57. art. 4. contrarium; Scotus, in 2. d. 9. q. 2; Gabriel, ibi, et super canon, lectio 31; Maior, d. 9. q. 1. .

²⁰ *In margine*: Notandum.

²¹ *In margine*: C. Inquisitioni de sententia excommunicationis.

Luego parece que probablemente está fuera de lugar aquel rigor que Hugo de San Víctor expresa en contra de los indígenas del Nuevo Mundo, a causa de su condición. Ahora bien, siempre que aquel que está a favor del matrimonio (negándolo el otro) y que no tiene la certeza de que aquel que niega miente, pero duda si acaso así sea, aunque se incline más hacia lo contrario parece que si aquel que niega pasa a otro matrimonio, aquel que afirma que se contrajo (aun con tal duda) podrá lícitamente contraer con otra. Si el Sumo Pontífice conociese la natural condición de ellos, creo que habría determinado que se actúa lícitamente, como se concede en el caso de aquella que profirió el consentimiento y luego lo revocó y negó de haber consentido. Pero, si algún otro afirma lo contrario, no discuto; sin embargo, conocida la condición de aquellos, esto es evidente. La conclusión es totalmente verdadera en el caso de aquellos que están unidos sin la expresión del consentimiento, sino solamente por el hecho de que otros trataron para el matrimonio, como acostumbraban. Por cierto, entonces se podría dudar con razón si acaso es verdad que no consintió. En efecto, hablaban del matrimonio de tal manera que los mismos contrayentes ignoraban totalmente aquello que se había tratado. * ¹⁴ A partir de la determinación del Concilio de Trento han sido eliminadas todas estas dudas, hablando de los neófitos que, después de su conversión a la fe, se unieron en el modo dicho antes.

Cuarta conclusión. Cuando a uno le consta acerca de la expresión del consentimiento del otro, y aquel que expresó el consentimiento niega totalmente que lo haya expresado, de ninguna manera le es lícito tomar a otra, hasta que ocurra la muerte de aquella a la cual expresó el consentimiento. Quiero decir algo más de lo que dije en las otras conclusiones. En efecto, en la conclusión precedente dije que éste puede tomar a otra, ya que la otra negaba de haber consentido interiormente, aunque afirmaba de haber proferido las palabras.¹⁵ Y, dado que por nadie pueden ser conocidos los secretos del corazón, sino solamente por Dios, se pudo dudar con razón. Y aquella duda pudo disculparlo del pecado, contrayendo. En cambio ahora hablamos de cuando la expresión de las palabras precedió y el otro niega que la expresión haya precedido. A partir de allí digo que a aquel al cual consta evidentemente que han sido proferidas las palabras (aunque el otro lo niegue), jamás le es lícito pasar a otro matrimonio, hasta la muerte de la primera mujer, si él recuerda claramente que precedió tal expresión y de ningún modo duda. Se prueba. Siempre se encuentra en pecado estando con otra, ya que consta, y de ningún modo duda de que la suya es aquella que niega que pronunció tales palabras. Luego no puede tomar a otra. En efecto, viviendo la primera, no puede tomar a otra y, cada vez que se une carnalmente con la otra, peca mortalmente. Dije: Con tal que tenga la certeza de que precedieron tales palabras. En efecto, si (tal vez) nace la duda, en razón de la duda le será lícito, como dijimos en la conclusión precedente. Sin embargo, si consta y no puede quitarse tal convicción, de ninguna manera le es lícito acceder a otra, mientras tenga tal certeza acerca de la mentira del verdadero cónyuge.

¹⁴ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, p. p. q. 57. art. 4. contrarium; Escoto Duns, Juan, In 2. d. 9. q. 2; Gabriel Biel, *ibi*, et super canon, lectio 31; Maior, d. 9. q. 1. .

Haec videntur sentire doctores praeallegati. Et quando aliquis esset vni iunctus, et dubitaret probabiliter aliam suam esse vxorem, et non istam, tunc in dubio teneretur non petere debitum, licet possit reddere. Verum si esset certus aliam esse vxorem, non posset reddere, neque petere. Si ergo ita est, sequitur quod quando est certus habere veram vxorem, quia ei constat de expressione consensus (quam tamen negat foemina) nullo modo licite talis vir potest aliam ducere, sed peccat. Idem dicendum, si foemina dubitet de viro, si alium habeat verum maritum. Eadem enim est ratio vtriusque.

Dixi, quod neque potest petere, neque reddere in dubio, supposito mala fide contraxit: quia si bona fide, etiam si dubitet, potest et reddere, et petere, quousque constet, si modo (facta diligentia),²² non inuenit alium esse virum. Et manente dubio potest petere, quia possidet iuste. Et in alijs contractibus humanis sic est, quod qui bona fide contrahit, licet incipiat dubitare, si facta diligentia, non inueniat verum dominum, recte potest vti re. Sic docet magister Victoria²³ grauis author, olim praeceptor meus. Sic Soto in suo De iustitia et iure lib. 4. q. 5. arti. vltimo, et in 4. Et textus c. Dominus, de 2. nuptijs et c. Inquisitioni, de sententia excommunicationis. Vbi dicitur, quod cum dubio non possit exigere, intelliguntur quando cum tali dubio, et mala fide contraxit, vt in cap. Dominus, est apertissimum. Notanda valde sunt ista propter neophytos.²⁴ Et quidem dato haec videantur esse contra communem opinionem (saluo aliorum iudicio) valde probabiliter sunt dicta: quia si quis habet vsufructum alicuius rei bona fide, non venit priuandus, etiam si incipiat dubitare, vsque dum constet. De quo supra in hac parte, arti. 1. causa 4. et infra, arti. 18. ex professo.

²² *In margine:* Qui adhibuit diligentiam, in dubio potest petere et reddere.

²³ *In margine:* Victoria; Soto, in 4. d. 27. q. 1. art. 3. et d. 37. q. vnica art. 5.

²⁴ *In margine:* Pro neophytis.

Parece que los doctores citados sostengan estas cosas. Y cuando uno estuviese unido con una y dudase de que su esposa probablemente es otra y no ésta, entonces, en la duda, tendría la obligación de no pedir el débito, aunque podría darlo. En cambio, si tiene la certeza de que su esposa es otra, no podría ni darlo ni pedirlo. Por tanto, si así es, se sigue que cuando tiene la certeza de que tiene a su verdadera esposa, ya que le consta de la expresión del consentimiento (que la mujer niega), de ninguna manera este varón puede tomar a otra, sino que peca. Lo mismo se debe decir si la mujer duda acerca del varón, es decir, si tiene a otro como verdadero marido. En efecto, la razón de ambos casos es la misma.

Dije que en caso de duda no puede ni pedir ni dar el débito, suponiendo que contrajo de mala fe. En efecto, si contrajo de buena fe, aunque dude, puede darlo y pedirlo hasta que conste, si ahora, realizada la búsqueda, no encuentra que el marido es otro. Y, permaneciendo la duda, puede pedir el débito ya que la posee justamente. En otros contratos humanos también es así que aquel que contrajo de buena fe, aunque inicie a dudar, puede usar tal cosa sin temor, si, realizada la búsqueda, no encuentra el verdadero dueño. Así enseña el maestro Francisco de Vitoria, importante autor, mi preceptor durante algún tiempo. Así dice Miguel de Soto en su *De iustitia et iure* (lib. 4. q. 5. art. último, et in 4).¹⁶ Y los textos del capítulo *Dominus*, *De secundis nuptijs*,¹⁷ y del capítulo *Inquisitioni*, *De sententia excommunicationis*,¹⁸ donde se dice que en la duda no puede exigir el débito, se entienden cuando contrajo con tal duda y con tal mala fe, como es muy evidente en el capítulo *Dominus*. Estas cosas deben ser muy bien notadas para los neófitos. Por cierto, dado que parece que estas cosas van en contra de la opinión común (salvo el juicio de otros), se sostienen como muy probables. En efecto, si alguien de buena fe tiene el usufructo de alguna cosa, aunque inicie a dudar, no debe ser privado hasta que conste. Y de ello véase antes, en esta parte (art. 1. causa 4), y más adelante (art. 18, *ex professo*).

¹⁶ Vitoria, Francisco, de; Soto, Miguel, de, In 4. d. 27. q. 1. art. 3. et d. 37. q. vnica art. 5.

¹⁷ X. 4.31.2.

¹⁸ X. 5.39.44.

ARTICVLVS XIII
Quid consulendum, quando alter negat consensisse

Quaeritur, duobus circa matrimonium contradicentibus, sic vt vnus affirmat promissionem factam, et alius neget, vtrum ei cui constat de promissione facta, quam alter negat: licite possit religiosus, vel alius consulere, vt aliam ducat vxorem, vel aliam quaerat, sicut solet dici.

Notandum,¹ quod vel talis qui affirmat fuisse matrimonium (altero negante) habet aliam, vel non. Si habet potest dubium esse, vtrum liceat consulere ei, vt quam habet non dimittat, cum tamen sciat aliam fuisse vxorem veram, licet ipsa neget, vel vtrum debeat admonere dimittere quam habet, si non potest conscientiam deponere, vel (si nullam habeat) consulere quod quaerat aliam, vel quod nullam accipiat vsque ad mortem.

Prima conclusio.² Viro, seu foeminae certo scienti, alium qui negat consensisse et promisisse, nullo modo licet consulere, si nullam habet: vt aliam ducat. Probat.³ Qui consulit peccatum, vel mouet ad illud, peccat: sed qui consulit tali ducere aliam, consulit peccatum.⁴ Patet. Talis peccat aliam ducendo, vt supra diximus: quia facit contra conscientiam, habendo propriam coniugem viuam accedendo ad aliam: ergo et qui consulit. Digni enim sunt morte (ait Paulus)⁵ non solum qui mala faciunt, sed qui consentiunt facientibus, quanto magis verum est de consulentibus malum, quandoquidem consentientes etiam peccant? Textus est in ca. Mulieri. de iureiurando, vbi habetur, quod mulieri quae asserit quod aliquis sibi promisit, quod ille negat: et alias probationes non habent, neque prohibet iudex quod cum alio contrahat, neque dat licentiam ratione dubij.

Secundo.⁶ Quilibet tenetur non scandalizare proximum. Sed qui consulit aliam ducere, proximum scandalizat, dando occasionem ruinae,⁷ vt dictum est: ergo tenetur non consulere ducere aliam. Quare⁸ sint cauti ministri cum noui orbis neophytis quando est contradictio, vt vnus affirmet consensum, et promissionem, et alius neget: non consulat affirmanti aliam ducere solum ex hoc quod alter negat: nam si ille qui affirmat, certus sit de contrario quod negatur, nullo modo licet consulere aliam ducere: quia talis non potest licite aliam ducere, quando de hoc, quod alius negat, ipse est certus: imo neque Episcopus (etiam si vt iudex iudicando secundum allegata, et probata) affirmantem absoluat a matrimonio:

¹ *In margine:* Notandum.

² *In margine:* 1. Conclusio.

³ *In margine:* Ratio 1.

⁴ *In margine:* Ad Rom. 14.

⁵ *In margine:* Ad Rom. 2.

⁶ *In margine:* Ratio 2.

⁷ *In margine:* Matthaeus, 18.

⁸ *In margine:* Notent ministri.

ARTÍCULO 14

Qué se debe aconsejar, cuando uno de los dos niega que consintió ¹

Cuando dos tienen un conflicto acerca del matrimonio, de tal manera que uno afirma que la promesa ha sido hecha, y la otra parte lo niega, se cuestiona si a aquel al cual consta que se efectuó la promesa, misma que la otra niega, un religioso (u otro) puede aconsejar que tome a otra como esposa, o bien, como se suele decir, que busque a otra.

Se debe notar: O éste que afirma que hubo matrimonio (negándolo la otra parte) tiene a otra, o no la tiene. Si la tiene, puede existir la duda si es lícito aconsejarlo para que no deje a la que tiene, dado que sabe que la otra fue la verdadera esposa, aunque esta misma lo niegue. O bien, si debe aconsejar que deje a la que tiene, si no puede quitarse la convicción. O bien (si no tiene a ninguna mujer) si se debe aconsejar que busque a otra, o que no tome a ninguna hasta la muerte.

Primera conclusión. Al varón (o a la mujer) que sabe con certeza que el otro que lo niega consintió y prometió, de ninguna manera es lícito aconsejarlo para que tome a otra, si no tiene a ninguna. Se prueba. Aquel que aconseja un pecado o induce a él, peca. Ahora bien, aquel que aconseja a éste de tomar a otra, aconseja un pecado.² Consta. Tomando a otra, peca (como dijimos antes). En efecto, actúa contra la consciencia, ya que accede a otra teniendo a su propia cónyuge viva. Luego peca también aquel que aconseja. En efecto, son dignos de muerte, dice San Pablo, no sólo los que hacen cosas malas, sino también los que aprueban a aquellos que las hacen.³ ¿Cuánto más es verdad en el caso de los que aconsejan el mal, puesto que también pecan los que lo aprueban? El texto se encuentra en el capítulo *Mulieri, De iureiurando*,⁴ donde se dice que a la mujer que afirma que uno le prometió matrimonio (cosa que éste niega) y no tiene pruebas por otro lado, el juez no le prohíbe que contraiga con otro ni le da licencia en razón de la duda.

Segundo. Cualquiera está obligado a no escandalizar al prójimo. Ahora bien, aquel que aconseja que se case con otra, escandaliza al prójimo, dando ocasión para la ruina,⁵ como se dijo. Por tanto, está obligado a no aconsejar que se case con otra. Por ello, sean cautos los ministros con estos neófitos del Nuevo Mundo, cuando existe tal contradicción que uno afirma el consentimiento y la promesa, y el otro los niega. A aquel que los afirma no aconseje que se case con otra, solamente por el hecho de que el otro niega. En efecto, si aquel que los afirma tiene la certeza acerca de lo contrario que se niega, de ninguna manera es lícito aconsejar que se case con otra. En efecto, éste no puede lícitamente tomar a otra, si él mismo tiene la certeza acerca de aquello que el otro niega. Inclusive, tampoco el obispo (aunque hable como juez, de acuerdo con las cosas citadas y probadas) declara libre de tal matrimonio a éste que afirma.

¹ Véase índice onomástico.

² Ad Rom 14.

³ Ad Rom 2.

⁴ X. 2.24.34.

⁵ Matthaëus 18.

quia alia negante, non probatur matrimonium, nec potest affirmanti dare licentiam, aut consulere vt aliam duceret, alias peccatum consulere: sed solum Episcopus declarat liberum talem affirmantem a tali matrimonio: quia non compellit eos simul stare, cum vno negante, nulla sit probatio. Et sic si affirmanti constat de mendacio negantis (dato propter testium defectum probari non possit) non potest aliam ducere, neque aliquis directe consulere id potest. * Haec licet desseruire non possint modo pro coniunctionibus matrimonialibus quae post Concilium Tridentinum celebrantur, cum sint irrita matrimonia quae sine testibus, et parochio, vel alio de eius licentia fiunt. Tamen desseruire possunt in nouo orbe pro illis qui de nouo conuertuntur, qui ante baptismum repudiabant facile, et plures admittebant, et non tenebantur legibus Ecclesiae, quod est considerandum.

2. conclusio.⁹ Tali viro, vel foeminae affirmanti quod alter negat, licite consulitur conscientiam deponere de consensu alterius, scilicet, quod credat non consensisse: qua deposita, licite monetur: vt aliam ducat. Probat.¹⁰ Licite quis consulit quod ipse potest facere, sed licite ipse potest conscientiam deponere, credendo probabiliter decipi, et alium qui negat verum dicere: quia esset bene sentire de proximo, ergo si licite ipse facit, licite quilibet consulere potest, et deposita conscientia, potest moneri, vt aliam ducat: nam deposita conscientia, ipse potest sine peccato aliam ducere, poterit ergo moneri ad illud. Quod ipse (conscientia deposita) possit sine peccato aliam ducere, patet ex superius dictis: quia credens rationabiliter non habere vxorem, potest aliam ducere, si alias non sit prohibitum ei, ergo cum ipse possit aliam accipere, poterit et quilibet ad id monere, et consulere absque peccato. (Si tamen conscientia fuerit deposita) quia si nunquam deponitur, non licet aliquo modo: nam agens contra conscientiam, aedificat ad gehennam, teste Paulo.¹¹ Ex isto poterunt excusari illi, quibus in casu quo vnus affirmat, alter negat, consulitur aliam ducere: quia prius solet consuli de dimittenda conscientia, dicendo ei. Credas vere sic esse, sicut talis affirmat, puta non consensisse, nec tibi promississe. Et sic facile deponunt conscientiam: quod non posset apud Hispanos facile fieri.¹² Et conscientia deposita, licite datur consilium. Et ipse non peccat aliam ducendo.

⁹ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁰ *In margine:* Ratio.

¹¹ *In margine:* Ad Rom. 14.

¹² *In margine:* Nota pro neophytis.

En efecto, si la otra niega, no se prueba el matrimonio y no puede dar la licencia a aquel que afirma, o aconsejarle que se case con otra. De otra manera aconsejaría un pecado. Ahora bien, solamente el obispo declara libre de tal matrimonio a éste que afirma. En efecto, no los obliga a estar juntos, dado que no hay prueba alguna, cuando uno niega. Y así, si a aquel que afirma consta acerca de la mentira de aquel que niega (dado que no se puede probar por la falta de los testigos) no puede casarse con otra ni puede alguien aconsejar directamente aquello. *⁶ Aunque estas cosas no pueden servir ahora para las uniones matrimoniales que se celebran después del Concilio de Trento, dado que son inválidos los matrimonios que se hacen sin testigos y sin párroco (u otro, con la licencia de él), sin embargo, estas mismas cosas pueden servir en el Nuevo Mundo para aquellos que acaban de convertirse, quienes, antes del bautizo, repudiaban fácilmente y admitían a muchas mujeres y no estaban obligados a las leyes de la Iglesia. Y esto hay que considerarlo.

Segunda conclusión. A tal varón (o mujer) que afirma aquello que el otro niega, lícitamente se le aconseja de deponer la convicción acerca del consentimiento del otro, es decir, que crea que no consintió. Y, depuesta tal convicción, lícitamente se le aconseja de casarse con otra. Se prueba. Alguien lícitamente aconseja aquello que él mismo puede hacer. Ahora bien, aquél mismo puede lícitamente deponer la convicción acerca del consentimiento del otro, creyendo de manera probable que se equivocó y que el otro que niega dice la verdad. En efecto, esto sería como pensar bien del prójimo. Por tanto, si él mismo hace esto lícitamente, cualquiera puede lícitamente aconsejar aquello. Y, depuesta la convicción acerca del consentimiento del otro, puede ser aconsejado de casarse con otra. En efecto, depuesta la convicción, él mismo puede casarse con otra sin pecado. Luego podrá ser amonestado para ello. Que éste (depuesta la convicción acerca del consentimiento del otro) pueda casarse con otra sin pecado, consta a partir de las cosas dichas antes. En efecto, quien cree razonablemente que no tiene una esposa, puede casarse con otra, si no le está prohibido por otro lado. Por tanto, dado que él puede casarse con otra, cualquiera podrá también amonestar y aconsejar aquellas cosas sin pecado (si la convicción acerca del consentimiento del otro ha sido depuesta) ya que, si no está depuesta, de ninguna manera es lícito. En efecto, aquel que actúa en contra de la conciencia, edifica para la gehena, según el testimonio de San Pablo.⁷ A partir de esto, podrán ser disculpados aquellos a los cuales se aconseja de casarse con otra, en el caso en que uno afirma y el otro niega. En efecto, antes se acostumbra aconsejar para deponer la convicción acerca del consentimiento del otro, diciéndole: Cree tú que verdaderamente es así como éste afirma, por ejemplo, que no consintió y que no te prometió. Y así deponen fácilmente la convicción. Esto no podría hacerse fácilmente entre los hispanos. Y, depuesta la convicción, se da lícitamente el consejo. Y aquél mismo no peca casándose con otra.

⁶ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁷ Ad Rom 14.

Et absque dubio ex indigenarum noui orbis conditione intelligo eos ad dictum religiosi sic conscientiam deponere, vt plane nullus etiam minimus remaneat scrupulus de opposito. Et ad remedium eorum isto artificio opus est vti, ne consulens, et consultus pereant.

3. conclusio.¹³ Illi qui affirmat consensum (vxore negante) si habeat aliam vxorem, cum qua contraxit, licite consulitur, vt conscientiam deponat, qua deposita, recte monetur ne dimittat quam secundo habet. Probat.¹⁴ Potest conscientiam deponere, et bene facit deponendo, bene iudicando de proximo: ergo potest quis licite illud consulere. Et deposita, licite non dimittit quam secundo duxit: imo tenetur non dimittere: ergo licite quis consulit non dimittere illam. Et istum modum seruando licite religiosus in casibus istis qui frequenter eueniunt, potest illi qui affirmat (altero negante matrimonium) consulere, si nullam habet (cognita eorum conditione) vt aliam ducat, vel si habet iam secundam, vt non dimittat: dummodo prius consulat conscientiam dimittere. Qua dimissa, licite fit vtrumque. Et facile dimittunt. Et quibusdam non consideratis, vel alijs in contrarium cogitatis, facile mutantur in contrarium. Quod in nobis non experimur, quia amplius mouemur ab obiectis, eo quod obiecti rationem, et omnes circunstantias pensitemus. Non sic tamen neophyti noui orbis.¹⁵ Ex quo prouenit in nobis aliquando multum conari ad deponendam conscientiam in aliquo agibili, et tamen non posse. Prouenit enim ex subtili consideratione rerum, et efficaci imaginatione ex intensa consideratione, et intellectione rei.

¹³ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁴ *In margine:* Ratio.

¹⁵ *In margine:* Pro neophytis.

Sin duda, a partir de la condición de los indígenas del Nuevo Mundo, entiendo que aquellos, por las palabras de un religioso, deponen la convicción de tal manera que no se quede ni el más pequeño escrúpulo acerca de lo opuesto. Y, para su remedio, es necesario usar esta estrategia para que no perezcan ni el consejero ni el aconsejado.

Tercera conclusión. A aquel que afirma el consentimiento (negándolo la esposa), si tiene a otra esposa con la cual contrajo, lícitamente se le aconseja de deponer la convicción. Una vez depuesta, se le amonesta rectamente para que no despida a aquella que tiene en segundo lugar. Se prueba. Puede deponer la convicción (acerca del consentimiento del otro) y hace bien deponiéndola, pensando benevolentemente del prójimo. Por tanto, alguien puede lícitamente aconsejar aquello. Y (depuesta la convicción) lícitamente no despide a aquella que tomó en segundo lugar. Inclusive, tiene la obligación de no despedirla. Por tanto, alguien aconsejó lícitamente de no despedirla. Y, observando este modo en estos casos que frecuentemente ocurren, a aquel que afirma el matrimonio (mientras que el otro lo niega) el religioso puede aconsejar lícitamente que se case con otra, si no tiene a ninguna mujer (una vez conocida la condición de ellos), o bien, si ya tiene a una segunda, que no la despida con tal que antes aconseje que deponga la convicción. Y, depuesta tal convicción, se hacen lícitamente ambas cosas, es decir, deponen fácilmente la convicción, y se cambian fácilmente a cosas opuestas, no considerando algunas cosas o tomando en cuenta otras cosas opuestas. Y eso no lo experimentamos en nosotros. En efecto, nosotros somos más movidos por los objetos, ya que examinamos la razón del objeto y todas sus circunstancias. Sin embargo, los neófitos del Nuevo Mundo no son así. Y a partir de allí se deriva que a veces nosotros nos esforzamos mucho para deponer la convicción en algún asunto práctico, pero no podemos. En efecto, esto deriva de la sutil consideración de las cosas, de la eficaz imaginación y de la intensa consideración y comprensión de la realidad.⁸

⁸ En la edición de 1556 dice: “Sin embargo, en éstos vemos lo contrario. Esto deriva del hecho de que no piensan, no sopesan y no perciben. Y cambian tan fácilmente que no forman una convicción”.

ARTICVLVS XV
De actu coniugum quantum ad modum coeundi

Pro complemento istius materiae quaeritur. Vtrum quocumque, tempore, et quocumque loco, et qualicumque modo (seruato tamen vase naturali) licitum sit coniugibus, et reddere, et petere debitum.

Pro solutione quantum ad modum, notandum quod modus naturalis et debitus coeundi est: si mulier iaceat in dorso, et vir ei incumbat, quo modo sequitur facile conceptio, et retentio. Ob quod natura istum modum determinauit. Omnis enim deuiatio a modo isto videtur innaturalis, et inhonesta. Tamen in vno modo est maior deuiatio, quam in alio. Per concubitum quidem lateralem deuiatur a naturali modo, licet non multum: sed aliquantulo maior est deuiatio sedentium: et maior est stantium. Omnium vero maxima est mutato situ ad retrorsum, modo brutorum, licet seruetur naturale vas. In omnibus istis modis est innaturalitas, seu indebitus modus. Et praeter istos est: quando foemina supergreditur virum, et vir iacet.

Est etiam notandum,¹ posse coniuges conuenire in tali actu vel causa prolis, vel debiti reddendi, vel fornicationis vitandae vel saturandae libidinis, vel causa sanitatis procurandae, vel conseruandae. His suppositis respondetur.

1. conclusio.² Illi qui vere coniuges sunt, quomodocumque iungantur extra debitum modum a natura ordinatum, peccant, aliquando venialiter, et aliquando mortaliter. Probat.³ Quotiens alio modo conueniunt coniuges, quam est in vsu, et a natura ordinatum (vt, scilicet, foemina iaceat, et vir supergrediatur) fit contra ordinem a natura institutum, sed quotiens fit deuiatio a tali ordine, committitur peccatum ab illis qui libere declinant: ergo quandocumque coniuges iungantur alio modo peccant: quia quicumque agit contra ordinem naturae, agit contra rectam rationem, sed qui contra rationem agit, semper peccat, intelligitur tamen quando non fit aliqua causa rationabili deuiatio a tali vsu naturali, vt post declarabimus: nam in tali casu excusaretur a peccato. Dixi, aliquando mortale, aliquando esse veniale. Pro quo sit 2. conclusio.

2. conclusio.⁴ Si vir cognoscat vxorem sedendo, vel stando vel ex latere, vel retrorsum ad modum brutorum, licet semper sit peccatum (sine necessitate vrgente) isto modo coniungi, erit mortale quando per talem modum non potest fieri generatio.

¹ *In margine:* Notandum.

² *In margine:* 1. Conclusio.

³ *In margine:* Ratio.

⁴ *In margine:* 2. Conclusio; Albertus Magnus, d. 31. art. 20.

ARTÍCULO 15

De los actos de los cónyuges en cuanto al modo del coito ¹

Como complemento de esta materia se cuestiona si es lícito a los cónyuges pedir y dar el débito en cualquier tiempo, lugar y modo (pero siempre en el vaso natural).

Para la solución en cuanto al modo, se debe notar que el modo natural y debido del coito es que la mujer yazca en su dorso y el varón se recueste sobre de ella; y de este modo sigue fácilmente la concepción y la retención del semen. Y por esto la naturaleza determinó este modo. En efecto, toda desviación de este modo parece innatural y deshonesta. Sin embargo, la desviación es mayor en un modo que en otro. Por cierto, mediante el concúbito lateral se desvía del modo natural, aunque no mucho. En cambio, algo mayor es la desviación de aquellos que están sentados. Y mayor es la de aquellos que están de pie. Sin embargo, la mayor de todas las desviaciones es cuando se cambia la postura hacia atrás, a la manera de las bestias, aunque en el vaso natural. En todos estos modos hay una innaturalidad, es decir, un modo indebido. Además de estos, es cuando la mujer está encima y el varón yace.

Hay también que notar que en tal acto los cónyuges pueden unirse, o en función de la prole, o para rendir el débito, o para evitar la fornicación, o para saciar la libido, o para procurar o conservar la salud. Supuestas estas cosas, se responde.

Primera conclusión. Aquellos que son verdaderamente cónyuges, comoquiera que se unan fuera del debido modo ordenado por la naturaleza, pecan a veces venial y a veces mortalmente. Se prueba. Cada vez que los cónyuges se unen de algún otro modo de cómo se acostumbra y de cómo está determinado por la naturaleza (es decir, que la mujer yazca y el varón esté encima) se actúa en contra del orden establecido por la naturaleza. Ahora bien, cada vez que se hace una desviación de tal orden, se hace un pecado por parte de aquellos que voluntariamente desvían. Por tanto, siempre que los cónyuges se unen de algún otro modo, pecan. En efecto, cualquiera que actúa en contra del orden de la naturaleza, actúa en contra de la recta razón. Ahora bien, aquel que actúa en contra de la recta razón, siempre peca. Sin embargo, esto se entiende cuando la desviación de tal uso natural no se hace por alguna causa razonable, como aclararemos. En efecto, en tal caso serían disculpados del pecado. Dije: Alguna vez es mortal, alguna vez es venial. Y para esto hay la segunda conclusión.

Segunda conclusión. Si el varón se une a la mujer sentado, parado, de lado o de atrás a la manera de las bestias, aunque unirse en este modo (sin necesidad urgente) siempre es pecado, será mortal cuando mediante tal modo no puede ocurrir la generación.²

¹ Véase índice onomástico.

² Alberto Magno, San, d. 31. art. 20.

Volo dicere, quod cum sine necessitate istos modos obseruare sit malum: mortale tunc iudicabitur, quando per talem modum non potest esse generatio ex parte viri, neque conceptio ex parte foeminae: quia videtur totaliter ille modus damnatus per prima principia iuris naturae,⁵ siquidem omne illud quod impedit finem principalem intentum a natura in aliqua operatione, dicitur esse prohibitum per prima principia iuris naturae: cum ergo per concubitum maris, et foeminae natura intendat generationem, si modus coeundi tollit talem finem (quia cum ipso non potest stare generatio) est prohibitus, et mortale peccatum: at quia si vir iaceat et foemina supergrediatur, videtur non posse fieri seminis receptio, vel si fiat receptio non erit debita retentio, verisimile est esse peccatum mortale sic commiseri coniugatos, quamuis Albertus⁶ magnus putet non esse mortale, quia existimat foeminam posse concipere, eo quod sit in matrice foeminae virtus attractiua seminis viri. Sic Sylvestrina⁷ in verbo Debitum coniugale. Et idipsum suspicor quando retrorsum more brutorum fit coniunctio, quia vel non est seminis receptio, vel (si est receptio) non est conseruatio licet de isto secundo non ita certum sit: sicut de primo, nam primum communiter asseritur a doctoribus, mortale esse, propter enormitatem contra naturam: quia non potest debite semen a foemina recipi. Item: quia istud ponitur inter causas diluuij in historia scholastica.⁸ Dicitur enim quod foeminae in vesaniam versae supergressae viris suis abutebantur. At diluuium propter peccata mortalia a Deo factum est. Sicque, aliqui exponunt illud Pauli.⁹ Foeminae eorum inmutauerunt vsum naturalem, in eum qui contra naturam est. De secundo vero non sic pro certo affirmant doctores. Nam S. Thomas¹⁰ dicit. Si vir cognoscit foeminam extra vas debitum, semper est peccatum mortale: quia proles sequi non potest. Si autem mutetur situs ad posteriora, non est semper peccatum mortal. Alij etiam dicunt talem modum non esse semper peccatum mortale, sed credunt aliquando mortale esse. Nec istorum dari potest certa regula:¹¹ nisi (supposito peccatum esse) quando sine necessitate talis fit abusus. Tunc enim erit mortale, quando per illum abusum generatio stare non potest: quia non potest esse receptio seminis a foemina, vel debita retentio. Verum tam de hoc modo: quam de illo iudicando, non oportet damnare tales concubitus de mortali, sed prope mortale existimare ad repraehendendum, ad arguendum, et increpandum.

⁵ *In margine*: Prohibitum per prima principia iuris naturae; S. Thomas, d. 33; Viguierius, ca. 16. 7.

⁶ *In margine*: Albertus.

⁷ *In margine*: Sylvestrina.

⁸ *In margine*: Historia scholastica.

⁹ *In margine*: Ad Rom. 1.

¹⁰ *In margine*: S. Thomas, d. 31.

¹¹ *In margine*: Regula.

Dado que observar estos modos sin necesidad es algo malo, quiero decir que se considerará mortal cuando, mediante tal modo, no puede haber generación de parte del varón ni concepción de parte de la mujer. En efecto, tal modo parece totalmente condenado por los primeros principios del derecho natural,³ ya que todo aquello que impide la finalidad principal querida por la naturaleza en alguna operación, se dice que está prohibido por los primeros principios del derecho natural. Por tanto, dado que, mediante el concúbito del varón y de la mujer, la naturaleza tiende a la generación, si el modo de unirse quita tal finalidad, está prohibido y es pecado mortal (ya que, mediante éste no puede haber generación). Ahora bien, dado que, si el varón yace y la mujer está encima, parece que no puede hacerse la recepción del semen, o bien, si se hace la recepción, no habrá la debida retención, es verosímil que es pecado mortal que los casados se unan así, aunque San Alberto Magno considere que no es mortal. En efecto, sostiene que la mujer puede concebir por el hecho de que en la matriz de la mujer hay una fuerza que atrae el semen del varón.⁴ Así dice la *Suma Silvestrina* en la palabra *Debitum coniugale*. Yo supongo lo mismo cuando la unión se hace de atrás a la manera de las bestias. En efecto, o no hay recepción del semen o, si hay recepción, no hay retención, aunque acerca de este segundo modo no hay tal certeza como del primer modo. En efecto, los doctores comúnmente sostienen que es pecado mortal a causa de la irregularidad *contra naturam*, ya que el semen no puede ser debidamente recibido por la mujer. Asimismo, porque esto se pone entre las causas del diluvio en la historia escolástica. En efecto, se relata que las mujeres enloquecidas abusaban de sus hombres estando encima de ellos. Ahora bien, el diluvio se hizo de parte de Dios a causa de los pecados mortales. He aquí cómo algunos explican aquellas palabras de San Pablo: Sus mujeres cambiaron el uso natural por el uso que va en contra de la naturaleza.⁵ En cambio, a propósito del segundo modo, los doctores no lo sostienen con tanta certeza. En efecto, Santo Tomás dice: Si el varón se une con la mujer fuera del vaso debido, siempre es pecado mortal. En efecto, no puede seguir la prole. Sin embargo, si se cambia la postura hacia atrás, no es siempre pecado mortal.⁶ Otros también dicen que tal modo no es siempre pecado mortal, pero piensan que a veces es mortal. Acerca de estos modos no se puede dar una regla cierta, a menos que (suponiendo que sea un pecado) se haga tal abuso sin necesidad. En efecto, será mortal cuando por aquel abuso no puede ocurrir la generación, ya que no puede haber la recepción o la debida retención del semen por parte de la mujer. En verdad, juzgando acerca de este modo, como acerca de aquello, no es necesario condenar tales concúbitos como pecado mortal, sino es necesario considerarlos como pecado *quasi*-mortal para corregirlos, reprenderlos y censurarlos.

³ Tomás de Aquino, d. 33; Viguerius, ca. 16. 7.

⁴ Alberto Magno, San, d. 31. art. 20.

⁵ Ad Rom 1.

⁶ Tomás de Aquino, d. 31.

Sed quia potest esse, quod etiam per talem modum posset generatio sequi: quia in foemina non solum est virtus susceptiua seminis, sed attractiua: non expedit omnes tales concubitus certitudinaliter affirmare esse mortalia, sed sufficit opinari, vel tamquam verius affirmare, tamen¹² non sic quin contrarium sit probabile. Et non neganda esset absolutio coniugibus nolentibus abstinere a tali modo coniunctionis, licet¹³ dominus Abulensis super Matthaeum absolute teneat esse mortale. Verum Albertus Magnus et Syluestrina non diffiniunt, vbi supra, nec Caietanus in verbo matrimonij vsus peccata.

3. conclusio.¹⁴ Abusus vltra modum consuetum, et per naturam ordinatum aliquando fieri potest absque peccato: vt si foemina aliter cognosci non potest, vel propter timorem abortus, vel debilitatem, aut pinguedinem ventris, et periculum suffocationis. Probat¹⁵. Illa declinatio a modo consueto naturali fit propter bonum finem: quia non intelligitur declinatio a ratione recta quae iudicat minus malum sustinendum ad vitandum maius: ergo cum sit maius malum mors, sequitur bene fieri sustinendo aliquid praeter naturalem ordinem propter vitam conseruandam alicuius: quia maius bonum est vita hominis, quam conseruatio illius modi naturalis. Et licet non seruetur modus naturalis in tali actu particulari, seruetur tamen in hoc quod pro maiori malo vitando, licitum est minus malum subire, quod in casu non habet rationem mali.¹⁶

4. conclusio.¹⁷ Licet (seclusa necessitate) mortale videatur vel prope, si mulier sit supra virum, vel more brutorum retrorsum cognoscatur, probabile est apud neophytos antequam audiuerint malum esse (si non semper sed aliquando fiat per ignorantiam inuincibilem) eo excusari. Probat¹⁸, quia si nihil audiuerunt de malitia talis modi concubendi, et non potuerunt tales scire per naturam, sequitur eos inuincibiliter ignorasse, quia quod non est de se notum, potuit ab eis inuincibiliter ignorari: sed non es per se notum talem abusum esse malum, cum non constet de nocumento quod infert proli, praecipue quia potest contingere tales qui sic iunguntur habere filios. Ergo possunt inuincibiliter ignorare esse malum de se.¹⁹ Et ita suspicor de noui orbis indigenis, quos non damno de mortali. Tanta enim est aliquorum rusticitas, vt non solum haec quae omnino malitiam non continent euidenter, credam inuincibiliter ignorare posse, sed et alia, quae clarius inuolutam habent malitiam, sicut est habere accessum cum muliere, quae alium habet virum, retinendo eam in matrimonio, id etiam iudico in pollutione quae fit manibus voluntarie:

¹² *In margine*: Nota.

¹³ *In margine*: Abulensis, Matthaeus 5. q. 238; Albertus; Syluestrina; Caietanus.

¹⁴ *In margine*: Conclusio 3.

¹⁵ *In margine*: Ratio.

¹⁶ *In margine*: 13. d. cap. Duo mala.

¹⁷ *In margine*: 4. Conclusio.

¹⁸ *In margine*: Ratio.

¹⁹ *In margine*: Albertus Magnus, in 4. d. 31. art. 24.

Sin embargo, dado que puede ser que también mediante este modo podría seguir la generación, ya que en la hembra no solamente hay una fuerza receptiva sino atractiva, no conviene sostener como cierto que todos estos concúbitos son pecado mortal, sino que es suficiente opinar o afirmar esto como algo más verdadero, pero no de manera que lo contrario no sea algo probable. Y no se debe negar la absolución a los cónyuges que no quieren abstenerse de tal modo de unión, aunque el Abulense (*Super Mattaeum*) sostenga absolutamente que es mortal. En cambio, San Alberto Magno y la Siluestrina no lo definen como mortal (véase antes); ni Cayetano bajo la palabra *Matrimonij vsus peccata*.

Tercera conclusión. El abuso más allá del modo habitual y ordenado por la naturaleza, puede hacerse algunas veces sin pecado, como cuando la mujer no puede unirse de otra manera, o por temor de un aborto, o por debilidad, o por la gordura del vientre, o por el peligro de sofocación. Se prueba. Aquella desviación del modo habitual natural se hace para una buena finalidad. En efecto, no se considera como una desviación de la recta razón, la cual juzga que se debe soportar un mal menor para evitar un mal mayor. Por tanto, dado que la muerte es un mal mayor, se sigue que se actúa bien soportando algo más allá del orden natural a causa de la conservación de la vida de alguien. En efecto, la vida del ser humano es un bien más grande que la observancia de aquel modo natural. Y, aunque no se observe el modo natural en tal acto particular, sin embargo, se observa en que, para evitar un mal mayor, es lícito soportar un mal menor que en tal caso no tiene la razón de mal.⁷

Cuarta conclusión. Aunque (excluida la necesidad) parece que es pecado mortal (o casi), si la mujer está encima del varón o se une de atrás a la manera de las bestias, sin embargo, es probable que entre los neófitos, antes de haber oído que es algo malo, éstos sean disculpados de aquello (si no siempre, sino algunas veces se hace por ignorancia invencible). Se prueba. En efecto, si éstos nada oyeron acerca de la malicia de tal modo de unirse y no pudieron saberlo por la naturaleza misma, se sigue que ellos ignoraron invenciblemente. En efecto, aquello que no es evidente por sí mismo, pudo ser ignorado invenciblemente de parte de ellos. Ahora bien, no es evidente por sí mismo que tal abuso sea malo, ya que no consta el daño que se causa a la prole, sobre todo porque puede ocurrir que estos que así se unen, tengan hijos. Por tanto, pueden invenciblemente ignorar que esto es malo de por sí.⁸ Y supongo que es así entre los indígenas del Nuevo Mundo, a los cuales no culpo de pecado mortal. En efecto, la rusticidad de algunos es tan grande que yo creería que no solamente pueden ignorar invenciblemente estas cosas que no contienen evidentemente una malicia, sino también aquellas cosas que más claramente envuelven una malicia, como es tener acceso a una mujer que tiene a otro varón, vinculándola en matrimonio. Lo mismo pienso a propósito de la polución que se hace voluntariamente con las manos:

⁷ D.13 c.1.

⁸ Alberto Magno, San, in 4. d. 31. art. 24.

quia existimo (cum non sit per se notum tale superfluum semen nullo modo licere fundere, nisi propter prolem, et inter coniuges)²⁰ ipsos habere ignorantiam inuincibilem antequam sint edocti quod iam intelligunt omnes fere. Et sic non statim damnandi de mortali, qui nondum intelligunt, quotiens polluerunt se scienter. Idem de concupiscentia foeminarum si vir est, vel virorum, si foemina est: quia antequam eis denunciatur, et moneantur vt abstineant, credam eos inuincibiliter ignorare malum esse, cum nulli nocumentum ex hoc venire cognoscant. Si tamen hoc durum videtur, quia Paulus²¹ affirmat opera carnis esse manifesta, non contendo, quia haec intelligo secundum B. Paulum, et non contra eum, quia cum ista non sint de primis principijs iuris naturae, possunt ignorari aliquibus, vt supra in 2. p. dictum est.²² * Non enim statim omnibus apparet, sed discursu opus est ad probandum, ex ipsis Decalogi praeceptis, esse mortale pollutionem voluntariam. Et quidem quod vagus concubitus mortale sit, potuit ignorari apud barbaros, vt placet Soto²³ lib. 1. De iure et iustitia q. 1. arti. 4. ad primum argumentum et quaestio 4. eiusdem li. arti. 4. idem li. 2. q. 1. art. 3. Et forte vitium contra naturam; nam tam sunt rudes, et ferales aliqui homines, vt inuincibiliter potuerit ignorari. De quo iam supra diximus in 2. p. arti. 7. in 2. ratione tertiae conclusionis, et in arti. 22. * Ista volui notare propter confessores, quos oportet aliquando non nimis sollicitos esse intelligere, et exacte cognocere vtrum hoc sit mortale, vel veniale, sed (considerata conditione)²⁴ oportet non iudicare mortale, quia existimo inuincibiliter ignorare, vbi nullus predicator haec docet. In alijs autem qui ingenio pollent, iudicarem esse mortale: vt est de pollutione in vigilia, et de concupiscentia sola sine actu, vel de aliquo alio simili. Sic in proposito non est necesse de mortali accusare eos, et damnare, qui aliquando, antequam audierint malum, imo dato audierunt, sed non audierunt esse malum mortale, sic abutebantur, vt foemina supergrederetur aliquando, vel retrorsum cognosceretur. Iudicium enim confessorum est iudicium ad salutem, non ad condemnationem,²⁵ ob quod necessarium non est stricte cognocere omnia, et singula peccata, secundum maiorem, vel minorem grauitatem, sed sufficit crasso modo intelligere quantum ad emendam, et salutem poenitentis attinet, et reliqua Dei iudicio committere, qui nouit omnia.

²⁰ *In margine:* Ignorantia inuincibilis potest esse circa pollutionem.

²¹ *In margine:* Ad Gal. 5.

²² *In margine:* Supra, 2. p. art. 7.

²³ *In margine:* Soto.

²⁴ *In margine:* Pro neophytis.

²⁵ *In margine:* Ad Rom. 10. Caietanus, in opus. to. 2. q. 3.

en efecto, (dado que no es evidente de por sí que de ninguna manera es lícito derramar tal semen superfluo, sino a causa de la prole y entre cónyuges) pienso que ellos tienen una ignorancia invencible antes de ser instruidos. Y esto ya lo saben casi todos. Y así no deben ser culpados de pecado mortal aquellos que todavía no lo saben, cada vez que a sabiendas se han manchado. Lo mismo acerca del desear las mujeres (en el caso de un varón) o del desear los varones (en el caso de una mujer). En efecto, antes de que se les explique y se les amoneste para que se abstengan, pienso que ellos invenciblemente ignoran que es algo malo, ya que saben que a nadie derivó daño alguno mediante ello. Sin embargo, si esto parece grave, dado que San Pablo afirma que las obras de la carne son manifiestas,⁹ no discuto. En efecto, entiendo estas cosas de acuerdo con San Pablo y no en contra de él, ya que, no siendo estas cosas de los primeros principios del derecho natural, pueden ser ignoradas por algunos, como se dijo en la segunda parte. *¹⁰ En efecto, no es evidente de por sí para todos, más bien es necesario un razonamiento para probar, mediante los mismos preceptos del Decálogo, que la polución voluntaria es pecado mortal. Por cierto, que el concubito vago sea pecado mortal pudo ser ignorado entre los bárbaros, como sostiene Domingo Soto (*lib. 1. De iure et iustitia q. 1. arti. 4. ad primum argumentum et quaestio 4. eiusdem li. arti. 4. idem li. 2. q. 1. art. 3*) y que, tal vez, sea un vicio *contra naturam*. En efecto, algunos hombres son tan ignorantes y salvajes que esto pudo ser ignorado invenciblemente. Y de esto hemos ya hablado antes (parte segunda, art. 7, segunda razón de la tercera conclusión; y art. 22). *¹¹ Quise notar estas cosas para los confesores que, a veces, no deben ser demasiado preocupados para entender y conocer exactamente si esto es mortal o venial, más bien (considerada la condición) es necesario que en muchos casos no se juzgue como pecado mortal. En efecto, considero que éstos ignoran invenciblemente, ya que ningún predicador enseña estas cosas. En el caso de otros que tienen mucho conocimiento, consideraría yo que es pecado mortal, como son los casos de la polución nocturna, del solo deseo sin un acto, o de alguna otra cosa similar. Así, a propósito, no es necesario acusar y condenar de pecado mortal a aquellos que a veces abusaban de tal manera que la mujer a veces estaba encima o se unía de atrás (antes de que oyeran, inclusive, aunque oyeron que es algo malo, pero no oyeron que es un mal mortal). En efecto, el juicio de los confesores es un juicio para la salvación y no para la condena.¹² Y por ello, no es necesario conocer estrictamente todos y cada uno de los pecados, según su mayor o menor gravedad, sino es suficiente entenderlos *grosso modo* en cuanto a la enmienda y a la salvación del penitente; y dejar las demás cosas al juicio de Dios que todo lo conoce.

⁹ Ad Gal 5.

¹⁰ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹¹ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹² Ad Rom 10; Cayetano, in opus., to. 2. q. 3.

Ista tamen opera siue mortalia apud eos, siue non sint, siue dubia, sunt prohibenda, et reprehendenda, et est poenitenti medicina praestanda ad talem morbum curandum. Ob id sufficiat²⁶ sic rudi Minerua deprehendere esse tales modos malos, et peccata. Vnde abstinendum est ab eis. Et certe abstinent, et refrenant se, vt experientia didicimus: si publice in praedicationibus, vel clanculum admoneantur. Et quando de hoc sunt variae opiniones, illa quae a mortali excusat amplectenda est cum istis infimis hominibus: nisi in contrarium conuincat ratio.

5. conclusio.²⁷ Vir incipiens actum, sed non consummans, nolens seminare, ne habeat plures filios, dum tamen ex hoc mulier ad seminandum non prouocetur, licet sit peccatum, non est de se mortale. Probat²⁸ quia licite possunt coniuges abstinere ad tempus, ne habeant plures filios, quam alere possunt, licebit ergo etiam viro actum inchoare, et non consummare propter hoc, dummodo non fiat seminatio extra vas: siquidem est eadem ratio vtrobique nam si licet omnino nullum actum habere et licebit post inchoatum non consummare, si non sit seminatio: quia si esset seminatio extra vas, damnabile esset, sicut factum Oniae fili Iudae,²⁹ qui semen proieciabant in terra. Dixi, nisi propter hoc prouocetur mulier ad seminandum, quia si, inchoato actu, foemina prouocetur, et vir non consummando, ipsa seminat, est mortale, non quia vir non consummat, et perficit actum, sed quia est causa foeminae vt seminet quando non potest fieri generatio: quia cum semen mulieris non sufficiat solum, sed sit tamquam principale requisitum semen viri, seminante sola foemina, nunquam fieri potest generatio.³⁰ Et ex hac ratione damnabile esset ex parte viri actum incipere, et non consummare, licet ipse non seminaret extra, quod tamen non esset mortale: si ipsa foemina non prouocaretur ad semen emittendum: sed sicut vir, posset foemina (etiam si eius semen non sit necessarium ad generationem) continere seminationem. Sic Paludanus³¹ in 4. Verum mihi videtur, quia difficile est actu inchoato continere talem seminationem, tam ex parte viri, quam ex parte foeminae, propter periculum solum quo tales se exponunt licet de se non sit mortale, esse tamen propter tale periculum. Fugiendus ergo est talis modus, tamquam mortale peccatum. Ob quod dixi in conclusione, de se non esse mortale: quia si faciat vt non habeat plures filios, quam quos alere potest, quia nullus tenetur plures habere, sed sufficit matrimonio prolem habere, vt finis principalis matrimonij possit adesse, non est de se damnabile. Periculum tamen est tam verisimile, vt ex ipso fiat omnino damnabile, et sic fugiendum.

²⁶ *In margine:* Notent ministri.

²⁷ *In margine:* 5. Conclusio.

²⁸ *In margine:* Ratio.

²⁹ *In margine:* Genesis, 38.

³⁰ *In margine:* De hoc supra, p. p. art. 46.

³¹ *In margine:* Paludanus, in 4. d. 31. q. 3.

En efecto, entre éstos deben ser prohibidas y censuradas estas obras, sea que sean mortales, sea que no, sea que sean dudosas. Y al penitente se debe dar la medicina para curar tal enfermedad. Por ello, con un poco de sentido común, sea suficiente darse cuenta que tales modos son malos y son pecados. Por tanto, hay que abstenerse de ellos. Por cierto, como hemos aprendido por experiencia, éstos se abstienen y se dominan si son amonestados públicamente en las predicaciones o en privado. Y cuando acerca de esto hay opiniones diversas, con estos hombres sencillos se debe sostener aquella opinión que disculpa de lo mortal, a menos que la razón demuestre lo contrario.

Quinta conclusión. Si el varón inicia el acto, pero no lo consuma, ya que no quiere inseminar para no tener a muchos hijos, con tal que, mediante ello, la mujer no sea inducida a inseminar, entonces, aunque sea pecado, no es de por sí mortal. Se prueba. En efecto, los cónyuges pueden abstenerse temporalmente para no tener más hijos de cuantos pueden mantener. Por tanto, será también lícito al varón iniciar y no consumir el acto a causa de ello, con tal que no se haga la inseminación fuera del vaso, puesto que es idéntica la razón para ambos casos. En efecto, si es lícito no tener acto alguno, también será lícito no consumarlo después de haberlo iniciado, con tal que no haya inseminación. En efecto, si hubiese inseminación fuera del vaso, sería algo condenable, como ocurrió a Onan, hijo de Judas, que derramaba el semen en el suelo. Dije: Con tal que mediante ello la mujer no sea inducida a inseminar. En efecto, iniciado el acto, si la mujer es provocada y el varón no consuma, ella misma insemina, entonces, es mortal, no porque el varón no consuma y no completa el acto, sino porque es la causa de que la mujer insemine cuando la generación no puede hacerse. En efecto, dado que el solo semen de la mujer no es suficiente, mientras que el semen del varón es el requisito principal, inseminando la sola mujer, nunca podrá hacerse la generación. Y por esta razón sería condenable de parte del varón iniciar y no consumir el acto, aunque no inseminase fuera. Sin embargo, esto no sería mortal, si la mujer no fuese provocada a emitir el semen, sino que la mujer, así como el varón, pudiese detener la inseminación (aunque su semen no es necesario para la generación). Así dice el Paludano (*in 4*).¹³ En verdad, dado que, una vez iniciado el acto, es difícil detener tal inseminación (sea de parte del varón sea de parte de la mujer) a causa del solo peligro al cual se exponen éstos; aunque de por sí no es mortal, sin embargo, me parece que sea mortal a causa de tal peligro. Por tanto, tal modo debe ser evitado como un pecado mortal. Y por ello he dicho en la conclusión: De por sí no es mortal. En efecto, si actúa así para no tener a más hijos de cuantos puede mantener, no es algo condenable de por sí, ya que nadie está obligado a tener a muchos hijos. Ahora bien, para el matrimonio es suficiente tener prole para que el fin principal del matrimonio pueda cumplirse. Sin embargo, el peligro es tan verosímil que se hace del todo condenable por sí mismo y así debe ser evitado.

¹³ Paludano o Palude, in 4. d. 31. q. 3.

Ex quo apertissime habes, quomodocumque fiat coniunctio coniugatorum, et seminatio sit extra vas, vel eo modo quo non potest sequi generatio,³² semper esse peccatum mortale, et nullum excusari posse, nisi propter ignorantiam inuincibilem, quam neophytos noui orbis credo habere in multis; qui nunquam audierunt malitiam, quae in seminatione extra modum debitum continetur. Si enim³³ propter ignorantiam inuincibilem antequam promulgatum fuerit eis Euangelium excusamus a peccato, repudiando, et accipiendo plures vxores,³⁴ quanto amplius per talem ignorantiam excusabuntur mittentes semen quod est quoddam superfluum naturae, reseruatum ex digestionem propter generationem, ad conseruationem speciei? Verum tamen vbi facta est malitiae manifestatio: et nocumentum quod sequitur ex tali modo seminandi: nullo modo excusari possunt,³⁵ si tamen seruetur vas, et generatio potest stare (etiam si magnus abusus) non est damnabile mortaliter.

³² *In margine:* Pro Indis.

³³ *In margine:* Supra, 2. p. art. 12. et 17.

³⁴ *In margine:* S. Thomas, p. p. q. 119.

³⁵ *In margine:* Albertus Magnus, d. 31. art. 24.

Y a partir de allí, de cualquier manera que se haga la unión de los cónyuges y la inseminación ocurra fuera del vaso, o de manera que no pueda seguir la generación, tiene usted muy claramente que es siempre pecado mortal y que nadie puede ser disculpado, a no ser por la ignorancia invencible, que (creo) se encuentra en muchos de los neófitos del Nuevo Mundo, quienes nunca han oído acerca de la malicia que se encuentra en la inseminación fuera del modo debido. En efecto, si a causa de la ignorancia invencible, antes de que les fuese promulgado el Evangelio, disculpamos del pecado a alguien que repudia y que toma a muchas esposas,¹⁴ ¿cuánto más serán disculpados a causa de tal ignorancia aquellos que derraman el semen que es algo superfluo de la naturaleza, reservado a partir de la digestión a causa de la generación para la conservación de la especie? Sin embargo, una vez explicada la maldad y el daño que deriva de tal modo de inseminación, de ninguna manera pueden ser disculpados.¹⁵ Sin embargo, si se respeta el vaso y puede ocurrir la generación (aunque el abuso sea grande) no es algo condenable mortalmente.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, p. p. q. 119.

¹⁵ Alberto Magno, *San, d. 31. art. 24.*

ARTICVLVS XVI

De actibus coniugatorum propter delectationem vel propter aliam causam

Quaeritur de illis qui modum naturalem seruantes, actum exercent, vel propter prolem, vel propter delectationem, vel propter sanitatem. Respondetur.

Exercere¹ talem actum inter coniuges propter prolem, vel propter debitum reddendum, vel propter vitandam fornicationem, siue in se siue in altero, nullum peccatum est, sed bonus actus. Probat², quia actum illum exercere propter finem ad quem matrimonium est institutum, nullum est peccatum, at qui illis modis exercet, propter finem ad quem matrimonium ordinatur exercet. Patet: quia matrimonium propter prolem. Item et ad debitum reddendum petenti: quia (teste Paulo)³ mulier non habet potestatem, sui corporis, sed vir. Neque vir sui, sed mulier. Item. Matrimonium non solum factum est in officium naturae, quando institutum est a Deo in paradiso in statu innocentiae propter prolem, sed post peccatum institutum est in remedium: vt (quandoquidem non poterat talis actus exerceri absque peccato) propter matrimonium fieret licite. Et sic Paulus⁴ aperte dicit. Melius est nubere quam vri: quasi per nuptias homo liberetur ab igne inferni: quia cum sit a natura incontinens exercendo actum venereum extra matrimonium, damnaretur: et in tale remedium institutum est matrimonium. Vnde idem Paulus dicit ad vitandam fornicationem bonum esse habere vxorem. Qui ergo istum finem seruat, scilicet, fornicationem vitare per talem actum, siue sit in se, siue in altero coniugum, omnino debitum finem apponit actui, propter quem matrimonium institutum est: et ob id non habet rationem peccati. Et probatur. Potest quis licite contrahere ad fornicationem vitandam in se ipso: vt patet ex B. Paulo. Et sicut dicit (et bene) Paludanus⁵ in 4. ergo et licebit conuenire in illo actu propter finem, propter quem matrimonium contractum est. Et quidem quando fit talis actus ad vitandam fornicationem in alio, nullam habet difficultatem, sed solum difficultas est, quando fit ad vitandam fornicationem in se ipso: quia S. Thomas affirmans primum licere, dicit secundum esse veniale: tamen ego volo intelligere conclusionem sicut intelligit Paludanus in loco citato, ne videar contra doctorem sanctum affirmare, praecipue cum sententiam suam fundet in dictis B. P. Augustini et Hieronymi.

¹ *In margine*: 1. Conclusio.

² *In margine*: Supplementum, d. 31. q. 1. art. 1; Guillelmus Parisiensis, de matrimonio, c. 6.

³ *In margine*: 1. Cor. 7; Genesis, 2; Genesis, 9.

⁴ *In margine*: Paulus, 1. Cor. 7; Genesis, 9; 1. Cor. 7.

⁵ *In margine*: Paludanus, d. 31. q. 2. et 3; Maior, d. 31. q. vnica.

ARTÍCULO 16

De los actos de los cónyuges a causa del placer o por otra causa ¹

Se cuestiona acerca de aquellos que, observando el modo natural, ejercen el acto a causa de la prole, o a causa del placer, o a causa de la salud. Se responde.

Realizar tal acto entre cónyuges a causa de la prole, o a causa de rendir el débito, o a causa de evitar la fornicación (sea en sí mismo, sea en el otro), no es pecado alguno, más bien es un acto bueno. Se prueba.² En efecto, realizar aquel acto a causa del fin para el cual el matrimonio está instituido, no es pecado alguno. Ahora bien, aquel que actúa según aquellos modos, actúa a causa del fin al cual está ordenado el matrimonio. Consta. En efecto, el matrimonio es a causa de la prole; asimismo, a causa de rendir el débito a aquel que lo pide. En efecto (según el testimonio de San Pablo) la mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido. Tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer.³ Asimismo, el matrimonio no solamente se hizo en función de la naturaleza a causa de la prole, cuando fue instituido por Dios en el paraíso en el estado de inocencia, sino que, después del pecado, fue instituido como remedio para que (dado que tal acto no podía realizarse sin pecado) se realizase lícitamente a causa del matrimonio. Y así San Pablo claramente dice que es preferible casarse que arder en malos deseos.⁴ Como si mediante las nupcias el hombre fuese liberado del fuego del infierno. En efecto, dado que el hombre es incontinente por naturaleza, realizando un acto venéreo fuera del matrimonio, sería condenado. Y el matrimonio está instituido para tal remedio. De allí que el mismo San Pablo dice que para evitar la fornicación es bueno tener a una esposa. Por tanto, aquel que observa este fin, es decir, evitar la fornicación mediante tal acto (sea en sí mismo, sea en el otro cónyuge) aplica al acto el fin totalmente debido para el cual fue instituido el matrimonio. Y por ello no tiene la razón de pecado. Y se prueba. Alguien puede lícitamente contraer matrimonio para evitar la fornicación en sí mismo, como consta a partir de San Pablo y como dice (y bien) el Paludano (*in 4*).⁵ Asimismo, será lícito unirse en tal acto a causa del fin para el cual se ha contraído el matrimonio. Por cierto, cuando se hace tal acto para evitar la fornicación en el otro, no hay dificultad alguna, sin embargo, solamente hay dificultad cuando se hace para evitar la fornicación en sí mismo. En efecto, Santo Tomás quien afirma que lo primero es lícito, sostiene que lo segundo es pecado venial. Sin embargo, yo quiero entender la conclusión como la entiende el Paludano en el lugar citado, para que no parezca que yo afirmé algo en contra del Santo Doctor, sobre todo porque éste funda su sentencia en las palabras de San Agustín y de San Jerónimo.

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, Supplementum, d. 31. q. 1. art. 1; Guillermo Parisiense, De matrimonio, c. 6.

³ 1 Cor 7; Genesis 2; Genesis 9.

⁴ 1 Cor 7; Genesis 9.

⁵ Paludano o Palude, d. 31. q. 2. et 3; Maior, d. 31. q. vnica.

Et sic dico intelligendam nostram conclusionem,⁶ quando ita est, quod quis id facit propter vitandam fornicationem in se ipso, quia non potest pro tunc alio modo melius vitare: ita quod voluptas non mouet eum, sed amor vitandae fornicationis, quam pro tunc aliter vitare non potest. Et quando S. Thomas dicit, esse peccatum accedere ad vxorem propter vitandam fornicationem in se ipso, intelligit quando potest vitare talem fornicationem alio modo, scilicet, per oscula, vel amplexus, vel loquutione cum vxore propria, vel (vt dicit Paludanus) quando potest vitare domando carnem, vel fugiendo mulierum consortium, vel non loquendo solus cum sola: quia tunc non debet velle illum actum. Sic intelligit Paludanus vbi supra. Et sic, quod nos posuimus in ista conclusione non est contra S. Thomam nec contra⁷ B. P. Augustinum in Enchiridion c. 43. nec contra B. Hieronymum in epistola quam scribit pro libris aduersus Iovinianos, et contra dictum Tertulliani, libro de exhortatione castitatis, et quod dicit Ambrosius, super illud Pauli: nam omnes citati videntur asserere contra conclusionem, si absolute intelligatur sine limitatione. At quia non decet contra tot sanctos opinari (licet alij doctores teneant absolute meam conclusionem, sicut sunt isti: Durandus⁸ d. 31. q. 14. Idem Maior et Vualdensis De sacramentis c. 130 et Hugo super ecclesiasticum liber 5. et Ekius homilia 70. De sacramentis, et Almayn in 4. dist. 26. Idem Celaya dist. 31 in fine. Et Martinus de magistris) melius est limitare eam, vt sic intelligamus cum sanctis. Nam (sicut dicebat quidam egregius doctor Parisius) secure affirmo quae sancti dicunt. Potero enim dicere tibi Deus meus in die iudicij, hoc feci sequutus sententiam illorum qui astant tibi. Profecto est bonum documentum, vt summopere conemur, quantum fas est, et litera permittit, dicta sanctorum intelligere in bono sensu, et non de facili reprobemus. Sic retulit preceptor meus⁹ bonae memoriae Theologorum sui temporis facile princeps, quod cum Parisius quidam defenderet opinionem S. Thomae, et prope tales deuenerit angustias, vt coactus deberet retractare, nimium stomachati sunt doctores in eum, quod talem sententiam defendisset. Postea vero visis sanctis sedati sunt: siquidem verba sunt expressa. P. Augustinus tractans Pauli verba.¹⁰ Vnusquisque propriam habeat vxorem propter fornicationem. Si veniam concessit Apostolus: ergo peccatum sunt nuptiae. Cui enim venia, nisi peccato conceditur? At veniam concedens Apostolus concubitus attendit coniugatorum, vbi est incontinentiae malum. Incontinentiae malum est quod vir cognoscit vxorem vltra necessitatem procreandi filios: sed est ibi nuptiarum bonum. Et ita non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed malum veniale propter bonum nuptiale.

⁶ *In margine*: Limitatio conclusionis.

⁷ *In margine*: Augustinus; Hieronymus; Tertullianus; Ambrosius.

⁸ *In margine*: Durandus; Vualdensis; Maior; Hugo, Almayn; Celaya; Martin; Standum sanctorum opinionioni.

⁹ *In margine*: Vitoria.

¹⁰ *In margine*: 1. Cor. 7.

Y así digo que se debe entender nuestra conclusión, cuando alguien hace esto para evitar la fornicación en sí mismo, ya que por ahora no puede evitarla mejor de otro modo, de tal manera que no lo mueve el placer, sino el deseo de evitar la fornicación, que por ahora no puede evitar de ningún otro modo. Y cuando Santo Tomás dice que es pecado acceder a la esposa a causa de evitar la fornicación en sí mismo, entiende cuando puede evitar tal fornicación de otro modo, es decir, mediante besos, abrazos o el entretenimiento con su propia esposa, o (como dice el Paludano) cuando puede evitarla moderando la carne, evitando el trato con mujeres o no platicando a solas con ellas. En efecto, entonces no debe querer aquel acto. Así lo entiende el Paludano (véase antes). Y así, aquello que hemos puesto en esta conclusión no está en contra de Santo Tomás ni en contra de San Agustín (*in Enchiridion, c. 43*) ni en contra de San Jerónimo en la epístola que escribe para los libros *Aduersus Iouinianos* ni en contra de la tesis de Tertuliano (*lib. De exhortatione castitatis*) ni en contra de lo que dice Ambrosio acerca de la frase de San Pablo. En efecto, parece que todos estos autores que hemos citado hablen en contra de la conclusión, si se toma absolutamente sin limitación. Sin embargo, dado que no es correcto opinar en contra de tantos santos, aunque otros doctores sostengan absolutamente mi conclusión, como por ejemplo: Durando (*d. 31. q. 14*), Maior, Valdenses (*De sacramentis, c. 130*), Hugo (*Super Ecclesiasticum, lib. 5*), Ekus (*Homilia 70, De sacramentis*), Almain (*in 4. dist. 26*), Celaya (*dist. 31 in fine*) y Martín de los Maestros,⁶ es mejor limitar la conclusión para que opinemos con los santos. En efecto, como decía un famoso doctor Parisiense, afirmo con seguridad aquellas cosas que los santos dicen. En efecto, en el día del juicio podré decirte: Dios mío, hice esto siguiendo la sentencia de aquellos que están en tu presencia. Por cierto, es un buen argumento para que, si es lícito y el texto lo permite, cuidadosamente tratemos de tomar en un buen sentido las afirmaciones de los santos y de no reprobarlas con facilidad. Mi maestro de feliz memoria (sin duda el primero entre los teólogos de su tiempo),⁷ refirió que cuando el Parisiense había defendido la opinión de Santo Tomás y había llegado a tales angustias que, obligado, debió retractarse, los doctores se enfadaron mucho en contra de él por el hecho de que había defendido tal sentencia. Sin embargo, en seguida, estudiados los santos, se calmaron, puesto que las palabras están allí expresadas. San Agustín que trata las palabras de San Pablo (Cada quien tenga a su propia esposa a causa de la fornicación) dice: Si el Apóstol concedió la venia, entonces las nupcias son un pecado. En efecto ¿a qué se concede la venia, sino al pecado? Sin embargo, el Apóstol que concede la venia se refirió al concubito de los cónyuges, cuando ocurre el mal de la incontinencia. El mal de la incontinencia consiste en que el varón se une carnalmente a la esposa más allá de la necesidad de procrear hijos. Ahora bien, aquí hay el bien de las nupcias. Y así no hay este bien a causa de un mal culpable, sino que hay un mal venial a causa de un bien nupcial.

⁶ Durando; Valdenses; Maior; San Víctor, Hugo de; Almain; Celaya; Martín de los Maestros.

⁷ Vitoria, Francisco, de.

Ecce ex istis verbis P. Augustinus¹¹ claret actum illum propter incontinentiam factum cum vxore, malum esse veniale, qui esset mortale, nisi propter bonum coniugale.¹² Sed oportet istud dictum, et alia similia interpretari, quando incontinentiam potest quis vitare per aliud quam per talem actum, vt est per loquutionem, vel amplexus vel oscula vxoris, vel (vt dicit Paludanus) domando carnem, vel fugiendo consortia, vel non loquendo solus cum sola. Si tamen aliter non posset vitare: non videtur quod Pater Augustinus: nec alij sancti veniale dicant talem concubitum. Difficile nimis esset absolute affirmare nullo modo licere vti tali remedio concesso a B. Paulo ad vitandam fornicationem. Verum quia S. Thomas et alij doctores vt B. Bonaventura¹³ et Albertus Magnus¹⁴ videntur concedere veniale esse in sensu supra dicto, probabile est sic esse. Verum est tamen, quod S. Thomas tractans illum locum Pauli, vtramque opinionem reputat probabilem: eam, scilicet, quae dicit indulgentiam esse datam a B. Paulo de minori malo. Sicut videntur doctores sancti affirmare, et eam quae dicit fuisse indulgentiam minoris boni. Vtramque denique stare potest in veritate, supposita distinctione supra dicta. Matrimonium¹⁵ enim sicut in officium a principio institutum fatemur ante peccatum, post peccatum in remedium fuisse certa fide tenemus. Ob id si aliter malo fornicationis mederi non potest, ad suam poterit accedere absque culpa etiam veniali. Sic videtur sentire Alexander¹⁶ Halensis 3. par. q. 9. memb. 3. ar. 2. vt sentiunt supra citati, vide Michaellem de Medina in suo De coelibatu li. 5. c. 77.

2. conclusio.¹⁷ Actum illum carnalem exercere coniuges causa procurandae sanitatis, vel conseruandae, vel causa delectationis: si modo maneat intra limites matrimonij, licet peccatum sit, non est mortale.¹⁸ Probat¹⁹ quod talem actum exercere propter salutem sit malum. Vbicumque est aliqua voluntaria inordinatio, ibi est peccatum, sed quando quis actum illum exercet, causa sanitatis voluntaria est inordinatio, ergo et erit peccatum: quia quando aliquid ordinatur ad alium finem, quem natura non intendit, fit inordinatio: cum ergo talis actus coniunctionis inuentus sit ad prolem generandam, et non ad sanitatem acquirendam: sequitur, quod erit inordinatio ad sanitatem referre, et peccatum. Hanc rationem adducit S. Thomas in 4.²⁰ Et non solum hoc verum est, quando salus haberi potest alia via quam per coitum, sicut dicebamus de vitanda fornicatione: sed etiam est verum in casu, in quo nullo alio modo sanitatem consequi posset, nisi per actum illum cum vxore, licet esset peccatum veniale.²¹

¹¹ *In margine:* Augustinus.

¹² *In margine:* Concordia doctorum.

¹³ *In margine:* B. Bonaventura, d. 31. art. 2. q. 2.

¹⁴ *In margine:* Albertus Magnus, in 4. d. 31. art. 21.

¹⁵ *In margine:* Genesis, 2; Genesis, 9.

¹⁶ *In margine:* Alexander Halensis.

¹⁷ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁸ *In margine:* S. Bonaventura, d. 31. art. 2. q. 3.

¹⁹ *In margine:* Ratio 1. Partis.

²⁰ *In margine:* S. Thomas, in 4. d. 31. art. penultimus.

²¹ *In margine:* Differentia de evitanda fornicatione, et de procuranda sanitate.

He aquí como, a partir de estas palabras, San Agustín aclara que aquel acto realizado con la esposa es un mal venial, el cual sería mortal, si no fuese a causa del bien conyugal. Sin embargo, esta afirmación y otras similares deben ser interpretadas, cuando alguien puede evitar la incontinencia mediante alguna otra cosa más que mediante tal acto, por ejemplo, con la conversación, los abrazos o los besos de la esposa, o (como dice el Paludano) moderando la carne, evitando el trato con mujeres o no platicando con ellas a solas. Sin embargo, si no pudiese evitarla de otra manera, parece que ni San Agustín ni otros santos digan que tal concúbito es pecado venial. Demasiado difícil sería afirmar absolutamente que de ninguna manera es lícito usar tal remedio concedido por San Pablo para evitar la fornicación. En verdad, dado que parece que Santo Tomás y otros doctores, como San Buenaventura y San Alberto Magno, sostienen que es venial en el sentido antes citado, es probable que así sea.⁸ Sin embargo, es verdad que Santo Tomás que trata aquella frase de San Pablo, considera como probables ambas opiniones, es decir, aquella que dice que de parte de San Pablo se concede la venia del mal menor (como parece que afirman los santos doctores) y aquella que dice que hubo la venia del bien menor. Ambas opiniones pueden ser verdaderas, supuesta la distinción antes citada. En efecto, así como reconocemos que desde el principio, antes del pecado, el matrimonio fue instituido para una función,⁹ sostenemos con fe cierta que, después del pecado, fue instituido como un remedio. Por ello, si no puede remediar de otra manera el mal de la fornicación, podrá acceder a su esposa sin culpa alguna, ni siquiera venial. Así parece que piense Alejandro de Hales (3. par. q. 9. memb. 3. ar. 2). Para saber cómo piensen los autores antes citados, véase a Miguel de Medina en su *De Coelibatu*, lib. 5. c. 77.

Segunda conclusión. Si los cónyuges hacen aquel acto carnal para procurar o conservar la salud o para el placer, si esto permanece entre los límites del matrimonio, aunque sea un pecado, no es mortal.¹⁰ Se prueba que hacer aquel acto para la salud es algo malo. Dondequiera que haya algún desorden voluntario, allí hay un pecado. Ahora bien, cuando alguien hace aquel acto para la salud, hay un desorden voluntario. Por tanto, también habrá un pecado. En efecto, cuando algo está orientado a otro fin que la naturaleza no busca, se hace un desorden. Por tanto, dado que tal acto de unión está establecido para generar la prole y no para adquirir la salud, se sigue que referirlo a la salud será un desorden y un pecado. Esta razón la sostiene Santo Tomás (*in 4*).¹¹ Y no solamente esto es verdadero cuando la salud se puede obtener mediante alguna vía diversa del coito, como decíamos acerca de evitar la fornicación, sino es también verdadero en el caso en que la salud no pudiese ser conseguida de ningún otro modo, más que mediante aquel acto con la esposa, aunque sería pecado venial.

⁸ Buenaventura, San, d. 31. art. 2. q. 2; Alberto Magno, San, in 4. d. 31. art. 21.

⁹ Genesis 2; Genesis 9.

¹⁰ Buenaventura, San, d. 31. art. 2. q. 2.

¹¹ Tomás de Aquino, in 4. d. 31. art. penultimus.

Secus est de fornicatione, quia ibi diximus licere ad vitandam fornicationem, quando alio modo vitari non potest. Et ratio differentiae in hoc consistit: quia Paulus concedit,²² et declarat licitum habere vxorem ad fornicationem vitandam, tamen non sic scriptum licitum esse ad sanitatem procurandam.

Secundo.²³ Ibi agitur de animae periculo, quia agitur de peccato: et ad vitandum peccatum, non mirum si concedatur aliquid, quod non conceditur ad vitandum malum poenae.

Secunda pars probatur, quod si fiat delectationis causa, est peccatum. Vbicumque est aliqua deordinatio voluntaria, ibi necesse est esse peccatum aliquod: at quando talem actum quis exerceat propter delectationem solum (quia non ordinatus est ad id, sed ad prolem) aliquam deordinationem committit, et peccat. Attamen quod tam in hoc, quam in primo propter sanitatem non sit mortale, si non excedat fines matrimonij, sed veniale, probatur contra quosdam, qui affirmant esse mortale semper.

Pro quo sciendum,²⁴ quod (vt S. Thomas declarat) exire limites matrimonij dicitur, quando aliquis vxorem cognoscit propter solam delectationem, ita quod cognosceret eam, etiam si non esset vxor sua: et tunc dicitur non excedere limites, quando cognoscit vxorem suam propter delectationem, sic quod si non esset vxor sua, non cognosceret. Idem quando quis commiscetur vxori propter sanitatem intra limites matrimonij: quando (licet illum actum velit cum vxore propter sanitatem) non tamen vellet, si non esset vxor. Dico²⁵ ergo in conclusione, quod accedere ad vxorem propriam, siue propter delectationem, siue propter sanitatem, licet sit peccatum, (vt probauimus) non tamen mortale, quando intra limites matrimonij quaeritur: quia accedit ad suam non proposito fine mortaliter prohibito. Sed quod sit veniale, patet: quia deordinatio quaedam est.

Haec quae in conclusione, scilicet, quod si ob sanitatem, et delectationem, sit veniale: puto vera, maxime si non sit infirmitas grauis, quamuis²⁶ Albertus Magnus in 4. d. 31 et Maior ibidem putent non esse peccatum. Idem Ekius homilía 70. De sacramentis. Idem Martinus de Magistris et Almayn in 4. d. 26. et Celaya d. 31. Et quidem satis probabiliter.

3. conclusio.²⁷ Licet peccatum mortale sit ad vxorem accedere propter delectationem, vel sanitatem, quando delectatio quaeritur vltra limites matrimonij, solum erit quando in actu ipso cogitat ad eam accessurum, etiam si vxor non esset, et non solum quia habet in habitu. Volo dicere in ista conclusione, quae est notanda,²⁸ ad excusanda quamplurima mortalia in coniugatis, quod si quis accedit ad vxorem causa delectationis vel causa sanitatis: nihil aliud cogitans,

²² *In margine:* 1. Cor. 7.

²³ *In margine:* Ratio 2. partis contra Maiorem, d. 31. q. vnica, qui dicit non esse peccatum.

²⁴ *In margine:* Nota. Quid sit exire limites matrimonij.

²⁵ *In margine:* Nota.

²⁶ *In margine:* Albertus; Maior; Ekius; Martinus; Almayn; Celaya.

²⁷ *In margine:* 3. Conclusio.

²⁸ *In margine:* Nota.

No así en el caso de la fornicación. En efecto, allí dijimos que es lícito para evitar la fornicación cuando no se puede evitar de otra manera. Y la razón de la diferencia consiste en que San Pablo concede y declara que es lícito tener a una esposa para evitar la fornicación,¹² sin embargo, no está escrito que es lícito para procurar la salud.

Segundo. Aquí se trata del peligro del alma, ya que se trata de un pecado. Y para evitar el pecado no es extraño que se conceda algo que no se concede para evitar el mal de la pena (*malum poenae*).¹³

Se prueba la segunda parte, que es pecado si se hace para el placer. Dondequiera que haya algún desorden voluntario, allí hay necesariamente algún pecado. Ahora bien, cuando alguien ejerce tal acto a causa del placer solamente (ya que no está ordenado a ello, sino a la prole) comete un desorden y peca. Ahora bien, en contra de algunos que afirman que siempre es mortal, se prueba que en este caso como en el primero, a causa de la salud, no es pecado mortal si no excede los límites del matrimonio, más bien es venial.

Y por ello (como declara Santo Tomás) hay que saber que exceder los límites del matrimonio se dice cuando alguien se une carnalmente con la esposa a causa del placer solamente, de tal manera que se uniría carnalmente con ella, aunque no fuese su esposa. Y así, se dice que no se exceden los límites cuando se une carnalmente con su esposa a causa del placer, de manera que, si no fuese su esposa, no se uniría carnalmente. Lo mismo cuando alguien se une con su esposa a causa de la salud dentro de los límites del matrimonio, cuando, aunque quiera aquel acto con la esposa a causa de la salud, pero, no lo querría, si no fuese su esposa. Por tanto, en la conclusión digo que acceder a su propia esposa, sea a causa del placer sea a causa de la salud, aunque sea pecado (como hemos probado) sin embargo, no es mortal, cuando se busca dentro de los límites del matrimonio. En efecto, accede a su esposa sin proponerse un fin mortalmente prohibido. Ahora bien, que sea un pecado venial, consta. En efecto, es un desorden.

Estas cosas que están en la conclusión, es decir, que hay pecado venial, si se hacen para la salud y para el placer, las considero verdaderas, sobre todo si no se trata de una enfermedad grave, aunque San Alberto Magno (*in 4. d. 31*) y Maior (*ibidem*) sostienen que no es pecado. Lo mismo dice Ekius (*Homilía 70. De sacramentis*). Lo mismo dicen Martín de los Maestros, Almain (*in 4. d. 26*) y Celaia (*d. 31*). Y, por cierto, de manera muy probable.

Tercera conclusión. Aunque sea pecado mortal acceder a la esposa a causa del placer o de la salud, cuando se busca el placer fuera de los límites del matrimonio; sin embargo, será pecado solamente cuando en el acto mismo él piensa que accedería a ella aunque no fuese su esposa, y no solamente porque tiene esto como hábito. En esta conclusión (que debe ser notada para disculpar muchísimos pecados mortales en los cónyuges) quiero decir que, si alguien accede a la esposa a causa del placer o de la salud, sin pensar en ninguna otra cosa;

¹² 1 Cor 7.

¹³ *Malum poenae*.

tamen si interrogaretur ab eo, vtrum etiam si non esset vxor, accederet, et affirmat: dico quod quando habuit accessum, si nihil cogitauit de hoc, sed accesit ad vxorem propter delectationem, licet in habitu haberet ad ipsam accedere; etiam si non esset vxor, non peccauit mortaliter accedendo: sed solum venialiter, quia ad hoc quod sit mortale peccatum requiritur quod quando accedit, actu hoc cogitet vel ante proposuerit, vnde quodcumque cogitans hoc, consentit in tali cogitato, peccat, siue ante coitum siue in ipso concubitu, siue post. Si tamen quando accedit nihil cogitat nec ante consensit non est peccatum mortale. Probat²⁹. Nullus meretur, neque demeretur habitibus, sed actibus, sequitur cum mortale sit accedere propter voluptatem, quod quando accedit ad suam, sic quod accederet, etiam si sua non esset: requiritur habere actum talem, et actu illud cogitare, alioqui per hoc quod quis habet habitum furandi, per quem facile exit in actum, semper peccaret. Idem de alijs. Haec est sententia Paludani³⁰ in 4. quae mihi placet. Et sic possunt fere omnes libidinosi coniuges excusari qui tam sunt perditii homines: vt (si casus contingeret) ita coirent cum illa, etiam si non esset vxor, tamen nunquam de illo cogitant, sed accedunt ad illam. Quod sufficit ad excusandum tales concubitus a mortali peccato, etiam si fiant, propter delectationem: cum neque actu, neque virtute sint propter finem prohibitum mortaliter.

4. conclusio.³¹ Actus carnalis inter coniuges (seruato vase, et modo naturali) nunquam est peccatum aliquod, si fiat vel propter prolem, vel ad debitum reddendum.³² Ratio est: quia ista sunt bona matrimonij, quae a doctoribus signantur: quibus actus illi carnales excusantur inter eos. Neque propter delectationem, quae ibi in actu concomitatur, vitiantur actus: quia (vt ait Aristoteles)³³ delectatio secundum se, neque bona neque mala est: sed est bona, si consequitur operationem bonam: et erit mala si sequatur operationem malam. Cum ergo actus bonus sit propter finem ad quem ordinatus est, etiam si sit delectatio, non erit malus: quia et ipsa delectatio bona est, cum per talem delectationem homo non mereatur, neque demereatur, cum sit quaedam passio naturaliter consequens actum.

5. conclusio.³⁴ Ad hoc quod talis actus excusetur propter prolem, vel debitum reddendum, non est necesse in actu reminiscantur aliquo istorum finium. Probat³⁵. Ad hoc quod actus bonitatem, vel meritum habeat a fine, non requiritur quod actualiter referatur in finem: sed sufficit si virtualiter.³⁵ Nam habens charitatem, licet dando eleemosynam in actu de Deo non cogitet, sed alio diuertat se, meretur, et propter Deum agere dicitur: tamen non actu cogitat. Ratio est: quia virtualiter agit propter illum finem, quem sibi prius proposuerat.

²⁹ *In margine*: Ratio. Habitibus nec meremur, nec demeremur, sed actibus.

³⁰ *In margine*: Paludanus, d. 31. q. 3.

³¹ *In margine*: 4. Conclusio.

³² *In margine*: Theologi, in 4. d. 31.

³³ *In margine*: Aristoteles, 10. Ethicorum c. 5; S. Thomas, 1. 2. q. 74. art. 8; Maior, in 4. d. 31. q. vnica, con. 6.

³⁴ *In margine*: Conclusio 5.

³⁵ *In margine*: Hoc contra Gregorium Ariminensem, in 2. d. 28; et Scotum 2. d. 41. et quoli. 18. videtur in eam sententiam declinare.

pero, si se le preguntase si accedería a ella aunque no fuese su esposa, y dice que sí, entonces, digo que cuando tuvo acceso, si nada pensó acerca de ello pero accedió a la esposa a causa del placer, aunque tuviese como hábito acceder a ella misma como si no fuese su esposa, no pecó mortalmente accediendo, sino sólo venialmente. En efecto, para que sea pecado mortal se requiere que, cuando accede, piense actualmente en ello o que se lo haya propuesto antes. Por tanto, siempre que aquel que piensa en ello, consiente en lo que ha pensado, peca antes del coito, en el concúbito mismo y después. Sin embargo, si cuando accede, no piensa en ello ni consintió antes, no hay pecado mortal. Se prueba. Nadie merece o desmerece por los hábitos, sino por los actos; dado que es pecado mortal acceder a causa del placer, se sigue que, cuando accede a su esposa de tal manera que accedería aunque no fuese su esposa, se requiere que realice tal acto y que piense actualmente en ello. De lo contrario, por el hecho de que alguien tiene el hábito de robar por el cual fácilmente pasa al acto, siempre pecaría. Lo mismo acerca de los demás hábitos. Esta es la sentencia del Paludano (*in 4*) la cual me agrada.¹⁴ Y así pueden ser disculpados casi todos los cónyuges libidinosos y los hombres que son tan perdidos que (si ocurriese el caso) se unirían carnalmente con aquella aunque no fuese su esposa; sin embargo, nunca piensan acerca de ello, sino acceden a ella. Y esto basta para disculpar del pecado mortal tales concúbitos, aunque se hagan a causa del placer, dado que, ni como acto ni como hábito, ocurren a causa de un fin prohibido mortalmente

Cuarta conclusión. El acto carnal entre cónyuges (respetando el vaso y el modo natural) nunca es pecado, si se hace a causa de la prole o de rendir el débito. La razón es porque estos son los bienes del matrimonio (que los doctores indican) por los cuales tales actos carnales son disculpados entre aquellos. Tampoco a causa del placer que aquí concurre en el acto, se vician los actos. En efecto, como dice Aristóteles, de por sí el placer no es ni bueno ni malo.¹⁵ Ahora bien, el placer es bueno si deriva de una operación buena; y será malo si deriva de una operación mala. Por tanto, dado que un acto es bueno a causa del fin hacia el cual está ordenado, aunque haya placer, no será malo. En efecto, el placer mismo es bueno, ya que por tal placer el hombre no merece ni desmerece, siendo una pasión que deriva naturalmente del acto.

Quinta conclusión. Para que tal acto sea disculpado a causa de la prole o de rendir el débito, no es necesario que se recuerden actualmente algunas de estas finalidades. Se prueba. Para que un acto reciba la bondad o el mérito de parte de la finalidad, no se requiere que sea referido actualmente a la finalidad, sino es suficiente que sea referido virtualmente.¹⁶ En efecto, aquel que tiene la caridad, aunque al dar una limosna no piense actualmente en Dios, más bien piense en otra cosa, éste merece y se dice que actúa a causa de Dios, sin embargo, no piensa en él actualmente. La razón es porque actúa virtualmente a causa de aquel fin que antes se había propuesto.

¹⁴ Paludano o Palude, d. 31. q. 3.

¹⁵ Aristóteles, 10. Ethica, c. 5; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1. 2. q. 74. art. 8; Maior, in 4. d. 31. q. vnica, con. 6

¹⁶ Gregorio de Rimini, In 2. d. 28; Escoto Duns, Juan, 2. d. 41. et quoli. 18.

Et omnia quae post agit, dicuntur fieri in virtute illius finis. Sic in proposito, quando conuenerunt coniuges ista intentione, scilicet, propter prolem et ad debitum inuicem reddendum. Cum ergo intentionem non mutauerunt, quotiens conueniunt, virtualiter referunt in talem finem: licet non cogitent de eo. Et actus istorum erit licitus, et honestatus istis bonis matrimonij, prole, et fide. Id autem mente habere actu esset difficillimum. Et nullus ad id obligatur. Haec conclusio tamquam corollarie sequitur ex prima et alijs, sed ponitur ad maiorem declarationem.

6. conclusio.³⁶ Actus carnalis inter coniuges, licet propter frequentiam veniale sit, nunquam tamen erit mortale, nisi excedat concupiscentia, limites matrimonij. Probat.³⁷ Si frequentia est quando mulier nondum concepit, non est dubium, quod tunc licita est, quia illa frequentatio est causa prolis, si tamen mulier iam concepit, frequentatio non potest esse sine libidine vel ad vitandam in se ipso fornicationem, at si ex libidine solum, non est mortale, vt supra diximus: neque si ad vitandam fornicationem: quia vel nullum erit, vel si aliquod, solum veniale. Verum si excedat limites matrimonij, id est, quod illa frequentia sit cum coniuge, vt etiam si non esset coniux, haberet istam, est mortale, quandocumque actu illud cogitat: sicut declarauimus, vel virtualiter ex cogitato sequitur. Frequentia enim non facit veniale mortale, licet dispositiue agat ad id.³⁸

³⁶ *In margine:* 6. Conclusio.

³⁷ *In margine:* Ratio.

³⁸ *In margine:* S. Thomas, S. Theol. 1. 2. q. 88. art. 3. et 4.

Y todas aquellas cosas que hace después, se dice que se hacen en virtud de aquel fin. Así ocurre en el caso propuesto, cuando se unieron los cónyuges con esta intención, es decir, a causa de la prole y de rendir recíprocamente el débito. Por tanto, dado que no cambiaron la intención, se refieren virtualmente hacia tal fin cada vez que se unen, aunque no piensen en él. Y el acto de ellos será lícito y justificado por estos bienes del matrimonio, es decir, por la prole y la fidelidad. Sin embargo, tener esto actualmente en mente sería muy difícil y nadie está obligado a ello. Esta conclusión deriva como corolario de la primera y de otras; sin embargo, se pone para una mayor aclaración.

Sexta conclusión. Aunque a causa de la frecuencia el acto carnal entre cónyuges sea pecado venial, sin embargo, jamás será pecado mortal, a menos que la concupiscencia exceda los límites del matrimonio. Se prueba. Si la frecuencia ocurre cuando la mujer todavía no concibió, entonces no se duda de que sea lícita. En efecto, aquella frecuencia es la causa de la prole. Sin embargo, si la mujer ya concibió, la frecuencia no puede ser sin libido o para evitar la fornicación en uno mismo. Ahora bien, si solamente es por la libido, no es mortal, como dijimos antes. Tampoco, si es para evitar la fornicación. En efecto, o no habrá pecado alguno, o, si habrá alguno, solamente será venial. En verdad, si excede los límites del matrimonio, es decir, que aquella frecuencia sea con la esposa de tal manera que la poseería aunque no fuese su esposa, es pecado mortal cada vez que piensa actualmente en aquello (como hemos aclarado), o que deriva virtualmente de aquello que ha sido pensado. En efecto, la frecuencia no hace que el pecado venial llegue a ser mortal, aunque dispositivamente mueva a ello.¹⁷

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 88. art. 3 et 4.

ARTICVLVS XVII
Vtrum ratione circumstantiae, vel temporis, actus
coniugum possit esse peccatum

Exigere debitum,¹ in diebus festis signatis ab Ecclesia in cap. Conquestus, Extra, de ferijs, in quibus Ecclesia praecipit abstinere ab operibus seruilibus, quantumcumque fiat ad solam libidinem saturandam, dummodo intra limites matrimonij maneat, non est peccatum mortale, licet non careat veniali. Probat ex mente S. Thomae contra Abulensem qui rigurosissime loquitur super Matthaem affirmans esse mortale. Circumstantia temporis, scilicet, si in die festo fiat, vel pro festo talis concubitus non potest in infinitum aggrauare: sed in infinitum aggrauaret, si quod est veniale, faceret mortale, vel quod nullum est peccatum extra illud tempus, fiat mortale, ergo non est mortale in diebus festis id facere.

Secundo. In talibus diebus accessum habere ad coniugem si aliquod peccatum, solum est, quia est ab Ecclesia praeceptum, ergo intantum habebit vim, et obligationem, in quantum Ecclesia vult, et propter finem quem praecipit: at Ecclesia praecipit in illis diebus, vt homo attentius, et deuotius: Deo vacet, ne per venerea, quae hominem abstrahere, et alienare solent, diuagetur, sed non tenetur sub mortali in diebus festis ad habendum illam deuotionem, seu actualement feruorem in ipsum Deum, neque diligere Deum (quicquid Scotus dicat) quia si missam audiat, videtur satisfecisse praecepto. Sequitur ergo si finem propter quem praeceptum est non obseruare, non est mortale, neque etiam actum ipsum perficere contra praeceptum erit mortale: quia propter vnumquodque tale, et illud magis. Si ergo finem non obseruare mortale non est, neque medium non apponere ad talem finem, mortale erit. Quare quomodocumque fit commixtio coniugum, etiam ad libidinem saturandam in istis diebus, nunquam erit mortale, si semper maneat intra limites matrimonij: imo etiam si Eucharistiam deberet sumere sequenti die, non esset mortale, secluso contemptu. Et dicere contrarium (sicut dominus Abulensis dicit) esset damnare innumeram multitudinem coniugatorum: qui nunquam confitentur de illo, neque conscientiam agunt.

¹ *In margine*: 1. Conclusio; Gerson, in 2. p. in compendio Theologiae; Alexander Halensis, 2. p. q. 166. mem. 2; S. Thomas, in 4. d. 32. a. 5; Adrianus, in 4. q. 14; Abulensis, Matthaem 5, q. 238. et 40; S. Thomas, 1. 2. q. 7; Caietanus, ibi. et 2. 2. q. 122. art. 4; Syluestrina in verbo circumstantia et dominica; Scotus, in 3. d. 37. et alij de quo Soto de natura et gratia, li. 1. ca. 22; Aristoteles, p. posteriores tex. com. 5; Albertus Magnus, d. 32. art. 12; Maior, d. 32. q. 1.

ARTÍCULO 17

Si por razón de la circunstancia de lugar y de tiempo, el acto de los cónyuges puede ser un pecado ¹

En los días festivos establecidos por la Iglesia (*c. Conquestus, Extra, De ferijs*),² en los cuales la Iglesia manda de abstenerse de las obras serviles, exigir el débito, por mucho que se haga para satisfacer la sola libido, con tal que se permanezca entre los límites del matrimonio, no es pecado mortal, aunque no carezca de algo venial.³ Se prueba a partir del pensamiento de Santo Tomás, en contra del Abulense quien habla muy rigurosamente (*Super Matthaeum*) diciendo que es pecado mortal. La circunstancia de tiempo, es decir, si se hace en día festivo, o bien en día no festivo, no puede agravar al infinito tal concubito. Ahora bien, agravaría al infinito, si hiciese mortal aquello que es venial, o bien si hiciese mortal aquello que no es pecado fuera de aquel tiempo. Por tanto, no es pecado mortal hacer aquello en los días festivos.

Secundo. Si tener acceso al cónyuge en tales días es un pecado, solamente lo es por estar prescrito por la Iglesia. Por tanto, tendrá vigor y obligación en tanto en cuanto la Iglesia quiere y a causa del fin que ella establece. Ahora bien, la Iglesia prescribe que en aquellos días el hombre se dedique a Dios de manera más atenta y devota para que no divague por causa de las cosas venéreas que acostumbran distraer y enajenar al hombre mismo. Ahora bien, en aquellos días no está obligado bajo pecado mortal a tener aquella devoción, es decir, aquel actual fervor hacia Dios mismo, ni a amar a Dios (cualquier cosa diga Escoto). En efecto, si oye misa, parece que haya cumplido con el precepto. Luego se sigue que, si no es pecado mortal no observar el fin a causa del cual algo ha sido mandado, tampoco será pecado mortal realizar el acto mismo en contra del precepto. En efecto, aquello a causa del cual una cosa es tal, lo es más (*propter quod unumquodque tale, et illud magis*).⁴ Por tanto, si no observar el fin no es mortal, tampoco será mortal no poner el medio para tal fin. Por ello, de cualquier modo que se haga la unión de los cónyuges, inclusive para satisfacer la libido en aquellos días, nunca será mortal, si permanece en los límites del matrimonio. Inclusive, aunque debiese recibir la Eucaristía en el día siguiente, no sería mortal, excluido el desprecio. Y afirmar lo contrario (como dice el abad Abulense) sería como condenar una innumerable multitud de cónyuges quienes nunca se confiesan de ello ni son concientes de ello.

¹ Véase índice onomástico.

² X. 2.9.5.

³ Gersón, In 2. p. in compendio Theologiae; Alejandro de Hales, 2. p. q. 166. mem. 2; Tomás de Aquino, In 4. d. 32. a. 5; 1.2. q. 7; Adriano VI, In 4. q. 14; Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense), *Super Matthaeum* 5, q. 238 et 40; Cayetano, ibi. et 2. 2. q. 122. art. 4; Summa Silvestrina, in verbo circunstancia et dominica; Escoto Duns, Juan, In 3. d. 37. et alij de quo Soto de natura et gratia, li. 1. ca. 22; Aristóteles, p. posteriores tex. com. 5; Alberto Magno, San, d. 32. art. 12; Maior, d. 32. q. 1.

⁴ *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*; es decir: Lo que se halla en algún ente, mucho más se encuentra en aquel del cual aquello ha sido tomado; v. g. si el leño es cálido a causa del fuego, el mismo fuego debe ser más cálido.

Dico de Hispanis: quia noui orbis neophytis maxime vexat, ita vt molesti sint nimis confessoribus, confitentes commixtionem cum vxoribus in die festo. Probabilior ergo videtur opinio S. Thomae, et suorum sequacium, et communiter loquentium: vt si quis propter libidinem solum motus intra limites matrimonij, tamen accessum habeat ad vxorem diebus festis, quibus cessandum ab operibus seruilibus, sit solum veniale peccatum. Dixi, si fiat propter libidinem, quia si fiat ad debitum reddendum nullum erit peccatum, neque veniale. Et item si fiat ad fornicationem vitandam, vt supra dixi: nam quandoquidem praeceptum est ab Ecclesia in diebus festiuis abstinere, non abstinere est peccatum quamuis Maior² dicat quod nullum est peccatum, neque veniale in die festo. Et patet de praecepto 33. q. 4. c. Quotiescumque. Et est sententia P. Augustini.³ Quotiescumque dies natalis domini, aut reliquae festiuitates venerint, non solum ab infidelium concubinarum consortio, sed etiam a proprijs vxoribus abstinere debet. Idem Ambrosius.⁴ Et habetur ibidem cap. Fratres, et si causa. Et causa istius prohibitionis est quia tunc orationi vacandum est.

2. conclusio.⁵ Sicut in talibus festiuitatibus commiseri carnaliter coniuges veniale est, similiter et diebus ieiuniorum, et sumptionis Eucharistiae. Probatur,⁶ quia sicut praecipitur in die festo abstinere propter orationem, quae requirit eleuationem mentis in Deum, sic etiam diebus ieiuniorum, vbi affligendum est corpus, et non delectationibus nutriendum. Similiter⁷ etiam tempore sumptionis Eucharistiae, quia talis sanctitas, et munditia requiritur. Cum ergo sit veniale agere contra diem festum, erit similiter in diebus ieiunij.

De ieiuniorum tempore, patet ex P. Augustini⁸ libro Quaestionum veteris et novi testamenti et habetur 33. q. 4. capi. Christiano cum vxore sua aliquando conuenire non licet, vt sunt ieiuniorum dies. Vnde talibus diebus prohibetur nuptias celebrari 33. q. 4. ca. Non oportet et c. Non licet.

De sumptione Eucharistiae ibidem cap. Sciatis fratres quoniam quicumque vxori debitum reddit, de carnibus Agni comedere non debet. Et redditur ibi causa a B. Hieronymo⁹ quia panes propositionis ab his qui vxores suas tetigerant, comedi non poterant, quanto magis panis viuus qui de coelo descendit?¹⁰

²*In margine:* Maior, d. 32. q. 1.

³*In margine:* D. Augustinus.

⁴*In margine:* Ambrosius.

⁵*In margine:* 2. Conclusio.

⁶*In margine:* Viguerius, li. Institutiones Theologicae, c. 16. 7. ver. 10.

⁷*In margine:* Contra Maiorem, d. 32. qui dicit nullum esse peccatum.

⁸*In margine:* Augustinus.

⁹*In margine:* Hyeronimus, 1. Regum 1.

¹⁰*In margine:* Ioannes, 6.

Me refiero a los hispanos. En efecto, a los neófitos del Nuevo Mundo los atormenta muchísimo, así que son muy incómodos para los confesores, ya que se confiesan de las uniones con las esposas en día festivo. Por tanto, parece más probable la opinión de Santo Tomás, de sus secuaces y, en general, de aquellos que tratan este asunto, que si alguien está movido solamente a causa de la libido entre los límites del matrimonio, pero tiene acceso a la esposa en los días festivos en los cuales hay que omitir las obras serviles, hay solamente pecado venial. He dicho: Si se hace a causa de la libido. En efecto, si se hace a causa de rendir el débito, no será un pecado, ni siquiera venial. Del mismo modo, si se hace para evitar la fornicación, como he dicho antes. En efecto, puesto que abstenerse en los días festivos está prescrito por la Iglesia, no abstenerse es un pecado, aunque Mayor diga que en día festivo no es un pecado, ni siquiera venial. Y consta en *De praecepto*, 33. q. 4. c. *Quotiescumque*.⁵ Y es la sentencia de San Agustín: Cada vez que la Navidad y las demás festividades llegarán, debe abstenerse no solamente de la unión con las concubinas no bautizadas, sino también de la unión con sus propias esposas. Lo mismo sostiene San Ambrosio. Y se encuentra allí mismo en el canon *Fratres y Si causa*.⁶ Y la causa de esta prohibición es porque entonces hay que dedicarse a la oración.

Segunda conclusión. Así como es pecado venial que los cónyuges se unan carnalmente en tales festividades, del mismo modo lo es en los días de ayuno y de la comunión eucarística. Se prueba.⁷ En efecto, así como está prescrito abstenerse en día festivo a causa de la oración que requiere una elevación de la mente a Dios, así también en los días de ayuno, cuando hay que castigar el cuerpo y no hay que alimentarlo con placeres. Del mismo modo también en el tiempo de la comunión eucarística, ya que se requiere una especial santidad y pureza. Siendo pecado venial actuar en contra del día festivo, del mismo modo lo será en los días de ayuno.

Acerca del tiempo de los ayunos, consta a partir del libro de San Agustín (*Quaestionum veteris et novi testamenti*), y se encuentra en (33. q. 4. c.),⁸ donde se dice: algunas veces no es lícito para el cristiano unirse con su esposa, como en los días de los ayunos. Por ello, en aquellos días se prohíbe que sean celebradas las nupcias (33. q. 4. c. *Non oportet et c. Non licet*).⁹

Acerca de la comunión eucarística, consta allí mismo (c. *Sciatis fratres*):¹⁰ En efecto, cualquiera que rinda el débito a la esposa no debe comer de las carnes del Cordero. Y San Jerónimo dice aquí la causa: dado que no podían ser comidos los panes de la proposición de parte de quienes habían tocado a sus esposas, ¿cuánto más el pan vivo que desciende del cielo?¹¹

⁵ C.33 q.4 c.2.

⁶ C.33 q.4 c.3; C.33 q.4 c.4.

⁷ Viguierius, li. Institutiones Theologicae, c. 16. 7. ver. 10.

⁸ C.33 q.4 c.5.

⁹ C.33 q.4 c.8; C.33 q.4 c.9.

¹⁰ C.33 q.4 c. .

¹¹ 1 Regum 1; Ioannes 6.

* Dixi esse veniale, et ita verum est, vt etiam si accedat ad Eucharistiam post actum carnalem mortaliter (si modo post debitam confessionem) non sit necessarium sub mortali illo die abstinere: in quo Ricardus¹¹ in 4. d. 9. ar. 2. q. 2. deceptus est, quem sequutus est grauis doctor Nauarro¹² in Manuali confessorum in prima editione, licet post temperauit sententiam in 2. editione. De quo F. Martinus Ledesmius¹³ in 4. q. 21. ar. 7. in prima parte.

Et sic quia in quadragesima ieiunatur, non licet nuptias facere. Tunc etiam a septuagesima et idem in aduentu, et in litanijs vsque ad octauam pentecostes, et ab aduentu vsque ad Epiphaniam modo per concilium Tridentinum in sessione 24. concessum est quod a septuagesima vsque ad feriam 4. cinerum et tempore laetaniarum possunt nuptiae celebrari vt infra in fine et supra in prima parte dictum est.

3. conclusio.¹⁴ Tempore impraegnationis (si nullum timetur periculum) exigere, et reddere debitum licet, sicut et alijs diebus non prohibitis. Patet.¹⁵ Vbi nullum est praeceptum prohibens talem actum illo tempore, nulla est obligatio ad abstinendum: sed in illo tempore exigere, et reddere non est vetitum, ergo (cum contra nullum praeceptum fiat) non erit peccatum de se, nec veniale, neque mortale.¹⁶

Secundo.¹⁷ Si esset peccatum maxime quia impraegnata vxore non potest fieri propter prolem: sed hoc non obstat quia non solum matrimonium factum est in officium naturae propter prolem, sed etiam in remedium contra concupiscentiam:¹⁸ vt, scilicet, quis habendo talem actum, ad quem inclinatur, non peccet: ergo dato vnus finis non maneat cum alio, non erit peccatum.

Tertio.¹⁹ Si esset illicitum, maxime quia videtur esse contra naturam, quia non potest ex tali actu proles generari, sed non propter hoc, quia illos concubitus solum vocamus contra naturam, ex quibus quantum ad se ipsos non potest proles sequi: sicut ex mollitie, et concubitu cum foemina extra vas debitum: tamen coitus qui fit debito modo, licet sit cum praegnante, semper est talis conditionis, vt possit esse ad generationem, licet impediatur de per accidens, quia concepit mulier, sicut contingit impediri de per accidens in sterili: sequitur ergo quod non propter hoc erit peccatum accessus ad praegnantem: quia quod per accidens ne generetur proles, non reddit actum malum: sic tenendum, licet B. Isidorus²⁰ 32. q. 7. c. Non solum, dicat tales esse deteriores pecoribus: nam propter hoc non damnat, sed vellet homines trahere ad illam pecorum conditionem, vt non accedant ad vxorem praegnantem: sicut nec bruta.

¹¹ *In margine:* Deceptio Ricardi.

¹² *In margine:* Navarrus mutauit sententiam.

¹³ *In margine:* Ledesmius.

¹⁴ *In margine:* 3. Conclusio.

¹⁵ *In margine:* Ratio. 1.

¹⁶ *In margine:* Maior, vbi supra, et alij.

¹⁷ *In margine:* Ratio 2.

¹⁸ *In margine:* 1. Cor. 7, Genesis 2. et 9.

¹⁹ *In margine:* Ratio 3.

²⁰ *In margine:* Isidorus.

* ¹² He dicho que es pecado venial. Esto es tan verdadero que, aunque acceda a la Eucaristía después de un acto carnal grave (y, ahora, después de la debida confesión) no es necesario bajo pecado mortal abstenerse en aquel día. Y en esto se equivocó Ricardo (*in 4. d. 9. ar. 2. q. 2*), al cual siguió el celebre doctor Navarro en su *Manual de los Confesores* (primera edición), aunque después, en la segunda edición moderó la sentencia. Y de esto habla Fray Martín de Ledesma (*in 4. q. 21. ar. 7. in prima parte*).

Y así, dado que en Cuaresma se ayuna, no es lícito celebrar las nupcias. Entonces tampoco desde la Septuagésima; y tampoco en Adviento y en las Rogaciones hasta la octava de Pentecostés; y desde el Adviento hasta la Epifanía. Ahora, el Concilio Tridentino (sesión 24) concedió que desde la Septuagésima hasta el miércoles de Cenizas y en tiempo de las Rogaciones se puedan celebrar las nupcias, como se dijo al final y en la primera parte.

Tercera conclusión. En el tiempo del embarazo (si no se teme algún peligro) es lícito pedir y dar el débito como en los demás días no prohibidos. Consta. Donde no hay precepto alguno que prohíba tal acto en tal tiempo, no hay ninguna obligación para abstenerse. Ahora bien, en tal tiempo no está vetado pedir y dar el débito. Luego (dado que no se actúa en contra de precepto alguno) no será pecado de por sí, ni venial ni mortal.

Segundo. Si fuese pecado, sería sobre todo porque, siendo embarazada la esposa, no puede hacerse tal acto para la generación de la prole. Ahora bien, esto no obsta, ya que el matrimonio está constituido no solamente para una función de la naturaleza para la prole, sino también como remedio en contra de la concupiscencia,¹³ es decir, para que alguien, realizando tal acto al cual está inclinado, no peque. Por tanto, aunque una finalidad no está con la otra, no habrá pecado.

Tercero. Si fuese ilícito, sería sobre todo porque parece que sea *contra naturam*. En efecto, a partir de tal acto no puede ser generada la prole. Ahora bien, no a causa de ello. En efecto, llamamos *contra naturam* solamente aquellos concúbitos a partir de los cuales, en cuanto a sí mismos, no puede seguir la prole, como es el caso de la voluptuosidad y del concúbito con la mujer fuera del vaso debido. Ahora bien, el coito que se hace en el debido modo, aunque sea con una embarazada, siempre es de condición tal que puede ser para la generación, aunque esté impedido *per accidens*, ya que la mujer concibió; como ocurre que esté impedido *per accidens* en el caso de la mujer estéril. Luego se sigue que no a causa de esto el acceso a la embarazada será un pecado. En efecto, aquello que *per accidens* impide que sea generada la prole, no hace malo el acto. Así se debe concluir, aunque San Isidoro diga que éstos son peores que los animales (32. q. 7. c. *Non solum*).¹⁴ En efecto, no los condena a causa de esto, sin embargo, le gustaría reducir a aquellos hombres a aquella condición de animales, para que no accedan a la esposa embarazada, como ni siquiera los animales hacen.

¹² El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

¹³ 1 Cor 7, Genesis 2. et 9.

¹⁴ C.32 q.7 c.17.

Et B. Hieronymus²¹ 32. q. 4. c. Origo, videtur reprehendere tales. Tamen omnia ista consilia sunt, nec est aliquod peccatum contrarium agere excepto periculo. Neque tempus illud impraegnationis obseruare tenetur quis: sicut nec purificationis post partum.

4. conclusio.²² Accedere ad vxorem patientem menstruum naturale, licet sit solum peccatum veniale, si tamen menstruum sit morbus, qui fluxus sanguinis dicitur, nullum est peccatum. Probat²³ quantum ad primam partem: quia est in damnum prolis nasciturae, vt ferunt medici. Item est quaedam inhonestas et turpitude, sequitur ergo non posse fieri absque culpa, at quia non est grauis turpitude, nec graue nocumentum: non est peccatum mortale: etiam si Scotus in 4. d. 32. et Syluestrina in verbo Debitum coniugale, 6. et Caietanus in summa, dicant contrarium. Verum si sit infirmitas quae fluxus sanguinis dicitur, non est peccatum, quia non tenetur tantum temporis spectare. Neque est aliquod periculum prolis: quia tunc non potest generari. Ob quod actus matrimonij manebit licitus ex alia parte, scilicet, in quantum est remedium.

Est notandum²⁴ circa omnes conclusiones, in quibus diximus, quod accedere ad vxorem sit cum veniali, vel sine, etc. intelligitur de exactione debiti: quia²⁵ reddere in omni tempore licet, etiam petenti, ad vitandam fornicationem in se ipso, vel propter delectationem, vel quomodocumque semper reddendo (si petatur) bene fit sine mortali, et sine veniali peccato.

Etiam considerandum²⁶ quoad petitionem debiti coniugalis, quod incestuosus cum proprijs consanguineis non est impeditus quoad exactionem debiti, quicquid dicat Abulensis²⁷ (Matthaeus 5. q. 200) et Angelus, in verbo Incestus, n. vltimus, vt supra diximus.²⁸ Incestuosus tamen cum consanguineis vxoris interdictum est exigere, vt patet in cap. Transmissae, de eo qui cognoscit consanguineam vxoris. Si tamen petat (secluso contemptu, absque dispensatione, in quo Episcopus potest) non videtur mortale (etsi Abulensis²⁹ in loco citato, et Castro³⁰ de potestate legis poenalis, et Viguerius³¹ dicant esse mortale) sicut neque contrahere post incestum, etiam sine dispensatione, vt bene Caietanus in summa in verbo Matrimonium. Quod impedimentum non incurritur cum proprijs consanguineis, vt supra diximus.³² In quo etiam deceptus est Abulensis, vbi supra, et Angelus.

²¹ *In margine:* Hieronymus.

²² *In margine:* Conclusio 4.

²³ *In margine:* Paludanus, d. 31. q. 3; et Almayn, d. 22; Supplementum, d. 32. q. 1; Alexander Halensis, 2. p. q. 166. mem. 2; Scotus; Syluestrina; Caietanus.

²⁴ *In margine:* Nota.

²⁵ *In margine:* Reddere debitum in omni tempore licet.

²⁶ *In margine:* Nota.

²⁷ *In margine:* Abulensis.

²⁸ *In margine:* Supra, p. p. art. 23.

²⁹ *In margine:* Abulensis.

³⁰ *In margine:* Castro, li. 2. c. 5.

³¹ *In margine:* Viguerius, in suis institutionibus theologicis, c. 16. 7. ver. 8.

³² *In margine:* Supra, p. p. art. 23.

Parece que también San Jerónimo los reprenda (32. q. 4. c. *Origo*).¹⁵ Sin embargo, todas estas cosas son consejos, y hacer lo contrario no es pecado alguno (exceptuado el peligro). Además, nadie tiene la obligación de observar aquel tiempo del embarazo, como tampoco el tiempo de la purificación después del parto.

Cuarta conclusión. Aunque acceder a la esposa que padece el menstuo natural es solamente un pecado venial, sin embargo, si el menstuo es una enfermedad que se denomina flujo de sangre, no es pecado alguno. Se prueba en cuanto a la primera parte.¹⁶ En efecto, es en detrimento de la prole que está por nacer, como dicen los médicos. Asimismo, es una cosa deshonesta e indecente. Luego se sigue que no puede hacerse sin culpa. Ahora bien, dado que no es una indecencia grave ni un grave daño, no es un pecado mortal; aunque Escoto (*in 4. d. 32*), la Silvestrina (bajo la palabra *Debitum coniugale*, 6) y Cayetano en la *Summa*, digan lo contrario. En cambio, si se trata de la enfermedad que se llama flujo de sangre, no es pecado, ya que no se tiene la obligación de esperar tanto tiempo. Tampoco hay un peligro para la prole, que entonces no puede ser generada. Por ello, el acto del matrimonio permanecerá lícito por otra parte, es decir, en cuanto es un remedio.

Acerca de estas conclusiones en las cuales dijimos que acceder a la esposa ocurre con o sin pecado venial, etc., hay que notar que entendemos en cuanto a exigir el débito, ya que rendirlo (si se pide) es lícito en cualquier tiempo, sea para evitar la fornicación en sí mismo, sea a causa del placer, sea de cualquier manera, cuando se rinde (si se pide) siempre se actúa bien, sin pecado mortal ni venial.

En cuanto al pedir el débito conyugal, hay también que considerar que un incestuoso con sus propias consanguíneas no está impedido en cuanto al recibir el débito, cualquier cosa digan el Abulense (*Matthaeus 5. q. 200*) y Ángelo (*in verbo Incestus, n. vltimus*) en la *Summa Angelica*, como dijimos antes. En cambio, a los incestuosos con las consanguíneas de la esposa está prohibido pedir el débito, como consta en el capítulo *Transmissae, De eo qui cognoscit consanguineam vxoris*.¹⁷ Sin embargo, pedirlo (excluido el desprecio, sin la dispensa en aquello que el obispo puede dispensar) parece que no es pecado mortal (aunque el Abulense en el lugar citado, Alfonso Castro en su *De potestate legis poenalis* y Viguero digan que es pecado mortal), como tampoco es pecado contraer después del incesto, inclusive sin dispensa (como bien dice Cayetano en la *Summa, in verbo Matrimonium*). Y no se incurre en el impedimento con los propios consanguíneos, como dijimos antes. Y también en esto se equivocaron el Abulense (véase antes) y Ángelo de Chivasso en la *Summa Angelica*.¹⁸

¹⁵ C.32 q.4 c.5.

¹⁶ Paludano o Palude, d. 31. q. 3; Almain, d. 22; Tomás de Aquino, Supplementum, d. 32. q. 1; Alejandro de Hales, 2. p. q. 166. mem. 2; Escoto Duns, Juan; Summa Silvestrina; Cayetano.

¹⁷ X. 4.13.4.

¹⁸ Madrigal de Rivera Alonso de (El Abulense); Castro, Alfonso, de, li. 2. c. 5; Viguero, in suis institutionibus theologicis, c. 16. 7. ver. 8.

ARTICVLVS XVIII

An liceat in dubio sicut reddere debitum, etiam petere

Cum de coniugum congressu sermo incidit, quantum ad exactionem, et redditionem debiti, operae pretium erit non sub silentio pertransire, quid in casu, in quo dubium est, an sit verus coniux, nec ne, an possit reddere saltem, si non possit petere.

Videtur quod sic: quia¹ potest quis licite facere contra dubium, ergo sequitur quod existente dubio de vero coniuge, potest reddere. Antecedens patet ex Ecclesiae diffinitione in capit. Dominus, de 2. nuptijs, vbi habetur, quod mulier quae nupserit secundo marito, non habita certitudine de prioris morte, licet de morte eius dubitet: reddere potest debitum, sed non petere: sequitur ergo quod stante dubio, potest quis agere contra dubium.

Praeterea.² In cap. Inquisitioni, de sententia excommunicationis, diffinitum est: quod quae non habet scientiam, sed dubium, siue credulitatem de impedimento matrimonij, stante illa credulitate, ac fide: potest, et debet reddere debitum: non tamen exigere. Sed tamen ibi est dubium, an sit legitimus coniux, vel non: ergo in dubio licite reddit.

Tertio.³ In dubijs superiori parendum est, c. Qui culpatur 23. q. 1. Sed est praeceptum superioris, quo dicitur, vt quis cohabitaret vxori, de qua dubitat, an vera sit: vt patet in ca. citatis: ergo sequitur quod potest quis agere contra dubium.

In contrarium⁴ est: quia qui agit contra conscientiam, mortaliter peccat. Paulo⁵ dicente. Qui agit contra conscientiam, aedificat ad gehennam. Quod ex fide non est, peccatum est. Comprobatur et sic in c. Proposuit, de coniugio seruorum vt ibi⁶ Innocentius et Ioannes Andreas. Panormitanus et Praepositus.

Pro decisione quaestionis considerandum est,⁷ quod hic possumus loqui de actibus coniugum in casu posito, in foro conscientiae, vel in foro exteriori: siquidem potest esse, quod in foro exteriori id liceat, quia vel permissum est, vel praeceptum per Ecclesiam (quae non habet iudicare de actibus occultis) vel solum permissum est sic, vt talem congressum coniugum cum tali dubio non puniat.

¹ *In margine:* 1. Argumentum.

² *In margine:* 2. Argumentum.

³ *In margine:* 3. Argumentum.

⁴ *In margine:* In contrarium.

⁵ *In margine:* Ad Rom. 14.

⁶ *In margine:* Innocentius; Ioannes Andreas; Panormitanus; Praepositus.

⁷ *In margine:* Nota 1.

ARTÍCULO 18

En la duda [acerca del verdadero cónyuge], así como es lícito rendir el débito, si acaso es también lícito pedirlo¹

Dado que se habló del coito de los cónyuges en cuanto a pedir y a dar el débito, valdrá la pena tratar acerca de qué hay que hacer cuando se duda si el cónyuge es verdadero o no; si acaso se puede por lo menos rendir el débito, si no se puede pedirlo.

Parece que sí. En efecto, alguien puede lícitamente actuar en contra de la duda. Luego se sigue que, existiendo la duda acerca del verdadero cónyuge, puede rendir el débito. El antecedente consta a partir de la determinación de la Iglesia en el capítulo *Dominus, De secundis nuptijs*,² donde tenemos que la mujer que se casó con un segundo marido sin tener la certeza de la muerte del primero, aunque dude acerca de la muerte del primero, puede rendir el débito, pero no puede pedirlo. Luego se sigue que, estando la duda, alguien puede actuar en contra de la duda.

Además. En el capítulo *Inquisitioni, De sententia excommunicationis*,³ está definido que aquella que no tiene el conocimiento sino la duda o creencia acerca del impedimento del matrimonio, estando aquella creencia u opinión, puede y debe rendir el débito, sin embargo, no puede ni debe pedirlo. Ahora bien, aquí se duda si el cónyuge es legítimo o no. Por tanto, en la duda, rinde lícitamente el débito.

Tercero. En las dudas hay que obedecer al superior (*c. Quid culpatur 23. q. 1*).⁴ Ahora bien, hay un mandato del superior mediante el cual se dice que alguien cohabite con la esposa de la cual duda si sea la verdadera, como consta en los capítulos citados. Por tanto, se sigue que alguien puede actuar en contra de la duda.

Argumento en contra. En efecto, aquel que actúa en contra de la conciencia peca mortalmente, pues San Pablo dice: Aquel que actúa en contra de la conciencia, edifica para la gehenna. Aquello que no proviene de la fe, es pecado.⁵ Se comprueba en el capítulo *Proposuit, De coniugio seruatorum*,⁶ como allí dicen: Inocencio III, Juan Andrés, el Panormitano y el Prepositivo.

Para la determinación de la cuestión hay que considerar que aquí, en el caso puesto, podemos hablar de los actos de los cónyuges en el fuero de la conciencia o en el fuero exterior. Puesto que puede ser que en el fuero exterior esto sea lícito, porque está permitido o mandado por la Iglesia (la cual no juzga acerca de los actos ocultos) o porque está solamente permitido de manera que no castiga tal unión de los cónyuges, estando tal duda.

¹ Véase índice onomástico.

² X. 4.21.2.

³ X.5.39.44.

⁴ C.23 q.1 c.4.

⁵ Ad Rom 14.

⁶ X. 4.9.2.

Et tamen cum hoc quod in foro conscientiae Ecclesia non disponat, vt alter coniugum stante tali dubio possit habere accessum.⁸

Secundo modo potest intelligi, quod stante tali dubio de vero coniuge, Ecclesia praecipiat simul commanere coniugatos, et carnaliter commiseri, sic vt etiam in foro conscientiae possit id fieri licite.

Secundo notandum,⁹ quod qui dubitat an sit alter coniux suus, potest esse, vel quia bona fide contraxit, putans alterum mortuum, post tamen incipit dubitare simpliciter de morte sui primi viri. Vel dubium est post contractum mala fide, vt quando quis de vita coniugis certa, contrahit cum alia 2. et incipit dubitare an possit ei carnaliter commiseri, vel saltim cum dubio de vita prioris, contrahit cum 2.

Tertio notandum,¹⁰ quia hoc quod est cum tali dubio accedere ad vxorem, potest esse vel propria autoritate, absque aliquo praecepto superioris, vel cum autoritate: imo compulsus per praeceptum, vt solet Ecclesia compellere ad cohabitandum, et ad reddendum debitum, vt patet in cap. supra citatis.

Quarto nota,¹¹ quod dubium potest esse practicum, vel speculatiuum, vel vtrumque simul, sicut dicunt doctores.¹² Possum enim habere dubium, vel scrupulum, an liceat mihi aliquid facere speculatiue: sed quando venio ad opus, non dubito. Quod est dicere. Possum ego diffinire, non licere accedere ad coniugem, de qua dubito, an potui eam ducere in vxorem: eo quod sit impedimentum, de quo ante nunquam dubitauit, et tamen quando veniam ad opus, sine aliquo dubio, vel scrupulo accedo, reddo debitum, sicut si quis constituat apud se scribere in die festo, est peccatum: offert se occasio aliquid scribendi, et scribit, in praxi non dubitans de illicito. His suppositis, respondetur.

Prima conclusio.¹³ Si quis bona, siue mala fide contraxit, et certo cognouit non esse verum matrimonium, cum tali certitudine, neque potest exigere debitum, neque reddere: etiam existente praecepto Ecclesiae. Probatum ex c. Inquisitioni, de sententia excommunicationis, et c. Dominus, de 2. nuptijs, vbi determinatum est, quod si quis coniugum sit certus de vita prioris, nullo modo licet reddere, neque petere. Ratio est.¹⁴ Quilibet tenetur sub mortali non accedere ad alienam: et si sit foemina, non accedere ad alienum, sed in casu quando est certitudo de priori, est accessus ad alienam: ergo nullo modo licet:

⁸ *In margine*: S. Thomas, 1. 2. q. 91. art. 4. contra Adrianum, quolibet. 8.; Medina, tract. 6. de poenis; Phigijs, lib. 6. Hierar. ca. 16.

⁹ *In margine*: 2. Nota.

¹⁰ *In margine*: 3. Nota.

¹¹ *In margine*: 4. Nota.

¹² *In margine*: Caietanus in opusculo; Medina, De restitutione, q. 17; Couarrubias.

¹³ *In margine*: 1. Conclusio.

¹⁴ *In margine*: Ratio.

Sin embargo, dado que en el fuero de la conciencia la Iglesia no dispone, puede ser que esto sea lícito de manera que el otro cónyuge, estando tal duda, pueda tener acceso.⁷

Segundo modo. Se puede entender que, estando tal duda acerca del verdadero cónyuge, la Iglesia mande que los conyugados permanezcan juntos y que se unan carnalmente, así que también en el fuero de la conciencia pueda hacerse esto lícitamente.

Segundo. Hay que notar que aquel que duda si el otro cónyuge es el suyo, puede ser o porque contrajo de buena fe, pensando que el otro se había muerto; pero, después, empezó simplemente a dudar acerca de la muerte de su primer marido. O bien, existe la duda después del matrimonio contraído de mala fe, como cuando alguien, con la certeza acerca de la supervivencia del cónyuge, contrae con una segunda y empieza a dudar si puede unírsele carnalmente. O bien, por lo menos con la duda acerca de la supervivencia de la primera, contrajo con la segunda.

Tercero. Hay que notar que acceder a la esposa con tal duda puede ocurrir o por su propia voluntad, sin algún mandato de un superior, o por una autoridad, inclusive presionado con un mandato; como la Iglesia acostumbra presionar a cohabitar y a rendir el débito, como consta en los capítulos antes citados.

Cuarto. Nótese que la duda puede ser práctica o especulativa, o ambas cosas simultáneamente, como dicen los doctores.⁸ En efecto, yo puedo tener una duda (o un escrúpulo): si acaso me es lícito hacer algo especulativamente. Sin embargo, cuando paso a la obra, no dudo. Y esto significa que yo puedo determinar que no es lícito acceder a la cónyuge acerca de la cual dudo si podía tomar como esposa, ya que hay un impedimento acerca del cual antes nunca dudé; sin embargo, cuando paso a la obra, accedo sin escrúpulo alguno y rindo el débito; así como si alguien concluye que escribir en día festivo es pecado. Se presenta la ocasión de escribir algo y escribe no dudando prácticamente, si se trata de algo ilícito. Supuestas estas cosas, se responde.

Primera conclusión. Si alguien contrajo de buena o de mala fe y llegó a saber con certeza que no hubo un verdadero matrimonio, con tal certeza no puede pedir el débito ni darlo, aunque haya un mandato de la Iglesia. Se prueba a partir del cap. *Inquisitioni, De sententia excommunicationis* (citado antes) y del cap. *Dominus, De secundis nuptijs* (citado antes), donde está determinado que si uno de los cónyuges tiene la certeza acerca de la supervivencia del primero, de ninguna manera puede dar el débito ni pedirlo. Esta es la razón: Cualquiera está obligado bajo pecado mortal a no acceder a la mujer ajena (y, tratándose de una mujer, a no acceder al esposo ajeno). Ahora bien, en nuestro caso, cuando se tiene la certeza acerca de la vida del primer cónyuge, hay un acceso a la mujer ajena. Por tanto, de ninguna manera es lícito.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 91. art. 4.

⁸ Cayetano, *In opusculo*; Medina, Miguel de, *De restitutione*, q. 17.; Covarrubias.

quia siue sit exigendo, siue reddendo, peccatum est mortale.

Dixi, etiam si sit Ecclesiae praeceptum: quia Ecclesia non potest quod illicitum est, et iure Diuino, et naturali prohibitum, licitum facere, sed fornicatio iure Diuino, et naturali est illicita, vt supra dictum est (in quo defecerunt Durandus¹⁵ et Martinus, qui dicunt quod non de se sit malum, vt supra diximus in 2. p. art. 18 et in hac 3. p. ar. 10) ergo non potest fieri licita per Ecclesiae praeceptum. Et quod sit fornicatio est clarum: quia est accessus ad alienam.

Et confirmatur. Ecclesiae praeceptum fundatur in falsa praesumptione, scilicet, matrimonium verum esse inter tales, at Ecclesiae praeceptum fundatum in falsa praesumptione, non obligat in foro conscientiae, secluso scandalo: vt ipsa Ecclesia explicat, et declarat. Haec conclusio nulli dubia est.

2. conclusio.¹⁶ Qui dubius est, vel suspicionem habet, an matrimonium sit validum, quia fuit impedimentum: vel quia dubitat de vita alterius coniugis, manente dubio, nullo modo potest exigere debitum. Patet.¹⁷ Cuilibet praeceptum est non agere contra conscientiam: sed existente tali dubio, petere debitum est agere contra conscientiam: ergo sequitur quod non licet petere. Patet: quia dubitat an sit vir eius, ergo exponit se periculo fornicandi, cum tali dubio petendo, et ad gehennam aedificat.¹⁸

Secundo.¹⁹ Quicumque exponit se periculo peccandi mortaliter, peccat mortaliter. Qui enim amat periculum, peribit in illo,²⁰ sed qui manente dubio de coniuge, an sit verus, petendo debitum se exponit tali periculo, vt notum est: sequitur ergo quod nullo modo licet.

Et haec est conclusio determinata expresse in c. Inquisitioni, de sententia excommunicationis, vbi dicitur, quod qui probabiliter dubitat, manente dubio, non potest exigere debitum. Sic absolute absque limitatione aliqua affirmamus iuxta determinationem illorum capitulorum.

3. conclusio.²¹ Qui dubitat de vero coniuge quantum ad speculatiuum iudicium, non tamen dubitat quantum ad praxim, exigendo, vel reddendo: potest licite non solum reddere, sed exigere. Volo dicere in conclusione, quod casu quo alter coniugum dubitat de matrimonio, et tamen in dubio sic mouetur, vt nunquam dubitet, liceret ei petere, et reddere, sed si putat sibi licitum vtrumque, scilicet, petere et reddere, quamdiu simul coniuncti sunt potest petere, et reddere. Probat.²² Tali dubio (non existente) posset petere, et reddere: ergo tali speculatiuo dubio existenti poterit. Patet: quia perinde est, acsi non esset.

¹⁵ *In margine:* Durandus in 4. d. 33. q. 2; et Martinus, in suo de temperantia, q. 2. de luxuria; De quo Soto, De iustitia et iure, lib. 5. q. 3. art. 3

¹⁶ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁷ *In margine:* 1. Ratio.

¹⁸ *In margine:* Ad Rom. 14.

¹⁹ *In margine:* 2. Ratio.

²⁰ *In margine:* Ecclesiasticus, 3.

²¹ *In margine:* 3. Conclusio.

²² *In margine:* Ratio 1.

En efecto, sea pidiendo sea dando, el pecado es mortal.

Dije: Aunque haya un mandato de la Iglesia. En efecto, la Iglesia no puede hacer lícito aquello que es ilícito y prohibido por el derecho divino y natural. Ahora bien, la fornicación es ilícita por derecho divino y natural, como se dijo antes (y en esto se equivocaron Durando y Martín, quienes dicen que no es de por sí mala, como dijimos antes: art. 18 de la segunda parte y art. 10 de esta tercera parte).⁹ Por tanto, no puede llegar a ser lícita por un mandato de la Iglesia. Y que sea una fornicación es claro, en efecto, es un acceso a una mujer ajena.

Y se confirma. El mandato de la Iglesia se funda en una falsa presunción, es decir, que el matrimonio entre éstos es verdadero. Sin embargo, un mandato de la Iglesia que se funda en una falsa presunción no obliga en el fuero de la conciencia, excluido el escándalo, como la Iglesia misma explica y declara. Esta conclusión no es dudosa para nadie.

Segunda conclusión. Aquel que duda o sospecha si acaso es válido el matrimonio porque hubo un impedimento o porque duda acerca de la supervivencia del otro cónyuge, permaneciendo la duda, de ninguna manera puede pedir el débito. Consta. A cualquiera está prescrito de no actuar en contra de la conciencia. Ahora bien, existiendo tal duda, pedir el débito es actuar en contra de la conciencia. Luego se sigue que no es lícito pedir el débito. Consta. En efecto, duda si es su esposo. Por tanto, pidiendo con tal duda, se expone al peligro de fornicar y edifica para la gehenna.¹⁰

Segundo. Cualquiera que se expone al peligro de pecar mortalmente, peca mortalmente. En efecto, aquel que ama el peligro, perecerá en él.¹¹ Ahora bien, quien, permaneciendo la duda acerca del cónyuge (si es el verdadero), pidiendo el débito se expone a tal peligro, como es evidente. Luego se sigue que de ninguna manera es lícito.

Esta conclusión está expresamente determinada en el capítulo citado *Inquisitioni, De sententia excommunicationis* (citado antes), donde se dice que aquel que de manera probable duda, permaneciendo la duda, no puede exigir el débito. Así, sin limitación alguna, lo afirmamos absolutamente según la determinación de aquellos capítulos.

Tercera conclusión. Aquel que duda acerca del verdadero cónyuge (en cuanto al juicio especulativo), pero no duda en cuanto a la praxis (exigiendo o dando), no solamente puede lícitamente dar el débito, sino también pedirlo. En la conclusión quiero decir que en el caso en que uno de los cónyuges dude acerca del matrimonio, sin embargo, en la duda actúa como si nunca dudase, le sería lícito pedir y dar; pero, si considera que le son lícitas ambas cosas (es decir, pedir y dar), hasta que permanezcan juntos puede pedirlo y darlo. Se prueba. Con tal duda (no existente) podría pedir y dar. Por tanto, existiendo tal duda especulativa, podrá. Es evidente, ya que es como si la duda no existiese.

⁹ Durando, in 4. d. 33. q. 2; Martín, in suo de temperantia, q. 2. De luxuria; Soto, Domingo de, De iustitia et iure, lib. 5. q. 3. art. 3.

¹⁰ Ad Rom 14.

¹¹ Ecclesiasticus 3.

Confirmatur.²³ Si esset peccatum, maxime quia se exponit periculo peccandi: quia in dubijs non sequitur partem tutiorem, sed talis nullo periculo se exponit: quia accedit ad eum, qui putat suum, neque dubitat de tali actu licito: sequitur ergo quod in tali casu licet ei.

Secundo. Si non liceret, maxime quia talis actus est emanans a tali dubio, sed non emanat (vt suppono) quia ad opus applicando, non dubitat.

Tertio.²⁴ Qui haberet dubium speculatiuum an liceat in die festo pulsare citharam, vel scribere, et tamen ad opus applicando nullum habet scrupulum, non peccat scribendo, non obstante dubio speculatiuo. Et non ex alio, nisi quia ad praxim attendendo, nullum habet dubium: ergo eodem modo in praesenti, quamuis alter coniugum dubitet speculatiue, si tamen practice non haesitet, nullum est peccatum. Sic Caietanus²⁵ in quibusdam responsionibus, et Medina De restitutione q. 17. et Nauarro De poenitentia d. 7. c. Si quis autem.

Et quidem quantum ad redditionem, expresse fatentur autores,²⁶ inter quos est Couarrubias in epitome 4. 2. p. c. 7. 6. 2. nume. 10. vbi ait. Qui tenetur dubio speculatiuo de matrimonio, potest quoad praxim non dubitare, quin teneatur reddere debitum petenti. Ex hoc probo conclusionem. Si enim non obstat dubium speculatiuum (si non sit practicum) quantum ad reddere, eadem ratione non obstat quantum ad exigere, si non habeat dubium practicum de exigendo, quia vtitur sua. Hanc conclusionem existimo veram, et fauorabilem ad peccata euitanda, maxime pro neophytis noui orbis. Et ad maiorem declarationem sit 4. conclusio.

4. conclusio.²⁷ Si quis dubitat de vero coniuge, et adueniente praecepto Ecclesiae de commanendo simul (quia non constat de contrario) si non dubitat quantum ad reddendum, et exigendum, poterit sine peccato exigere, et reddere. Volo in hac conclusione dicere, quod si quis dubitare coepit, et in tali dubio constitutus vult recedere ob dubium, sed tamen Ecclesia (quia iudicat de isto matrimonio, et non constat, neque potest constare de alio) iubet simul manere, vt veros coniuges decet, qui ad praeceptum Ecclesiae non dubitat, licite exigere, et reddere potest. Haec probatur ex supra dicta conclusione. Nam²⁸ si non posset, maxime esset ratione dubij: at dubium non obstat; quia talis non facit contra dubium: nam licet dubitet de coniuge, non dubitat adueniente praecepto Ecclesiae de exigendo, et reddendo, vt suppono: sequitur ergo quod non peccat etiam exigendo.

²³ Confirmatio.

²⁴ Ratio 3.

²⁵ Caietanus; Medina; Nauarro.

²⁶ S. Thomas, in 4. d. 41. q. 1. art. 5. ad 3.; Paludanus, in 4. d. 30. q. 2. art. 3; Syluestrina, Matrimonium, 8. q. 3.

²⁷ 4. Conclusio.

²⁸ Ratio 1.

Se confirma. Si fuese pecado, sería sobre todo porque se expone al peligro de pecar y porque en la duda no sigue la parte más segura. Ahora bien, ella no se expone a peligro alguno. En efecto, accede a aquel que considera suyo; tampoco duda acerca de la licitud de tal acto. Luego se sigue que en tal caso le es lícito.

Segundo. Si no fuese lícito, sería sobre todo porque tal acto emana de tal duda. Ahora bien, no emana (como lo supongo). En efecto, pasando a la acción, no duda.

Tercero. Aquel que tuviese una duda especulativa, por si acaso sea lícito tocar la cetra o escribir en día festivo, sin embargo, pasando a la obra no tiene escrúpulo alguno, no peca escribiendo, no obstante la duda especulativa. Y no por otra cosa, sino porque, pasando a la acción, no tiene duda alguna. Por tanto, del mismo modo en el caso presente, aunque uno de los cónyuges dude especulativamente, pero no hesita prácticamente, no hay pecado alguno. Así dicen Cayetano (en algunas respuestas), Medina (*De restitutione, q. 17.*) y Navarro (*De poenitentia, d. 7. c. Si quis autem*).

Por cierto, en cuanto a dar el débito, hablan expresamente algunos autores,¹² entre los cuales se encuentra Covarrubias en su *Epitome, 4. 2. p. c. 7. 6. 2. num. 10.*, donde dice: Aquel que tiene una duda especulativa acerca del matrimonio, en cuanto a la praxis, puede no dudar de que tenga la obligación de rendir el débito a aquel que lo pide. A partir de esto pruebo la conclusión. En efecto, si no obsta la duda especulativa (si no es práctica) en cuanto al dar, por la misma razón no obsta en cuanto al pedir, si no tiene una duda práctica acerca del pedir. En efecto, goza de aquella que es suya. Esta conclusión la considero verdadera y favorable para evitar los pecados, sobre todo a favor de los neófitos del Nuevo Mundo. Y para una mayor aclaración he aquí la cuarta conclusión.

Cuarta conclusión. Si alguien duda acerca del verdadero cónyuge y, llegando el mandato de la Iglesia de permanecer juntos (ya que no consta de lo contrario), si no duda en cuanto al dar y al pedir, podrá pedir y dar el débito sin pecado. Con esta conclusión quiero decir que si alguien empezó a dudar y, basándose en esta duda, quiere separarse por causa de la duda, pero la Iglesia (dado que juzga acerca de este matrimonio, mientras que no consta ni puede constar del otro) manda que permanezcan juntos como corresponde a verdaderos cónyuges, aquel que no duda frente al mandato de la Iglesia, puede lícitamente pedir y dar el débito. Esta conclusión se prueba a partir de la conclusión anterior. En efecto, si no pudiese, sería sobre todo en razón de la duda. Ahora bien, la duda no obsta, ya que aquél no actúa en contra de la duda. En efecto, aunque dude acerca del cónyuge, no duda cuando llega el mandato de la Iglesia acerca del pedir y del dar el débito (como supongo). Luego se sigue que tampoco peca exigiendo.

¹² Tomás de Aquino, in 4. d. 41. q. 1. art. 5. ad 3; Paludano o Palude, in 4. d. 30. q. 2. art. 3; Summa Silvestrina, Matrimonium, 8. q. 3.

Et ex dictis in praecedenti probatur.²⁹ Existente dubio speculatio (si non sit practicum) potest exigere, et petere, vt dictum est: sed quando aduenit praeceptum Ecclesiae, sic se habet: sequitur ergo quod licet. Hanc conclusionem quantum ad hoc quod est reddere, expresse asserit quidam doctor³⁰ in dialogo de ratione dicendi testimonium capit. 9. Eam etiam tenet Magister Soto in relectione, de ratione tegendi, et detegendi secretum, membro. 3. q. 2. Tenet idem Couarrubias in epitome 4. Decreta. 2. par. cap. 7. 2. numer. 9. Et idem Soto De iustitia et iure. lib. 4. quaest. artic. 4. in vltimis verbis vbi dicit, quod quando dubitat de legitimo viro, potest reddere. Et elegantissime doctor Nauarro in suo De poenitentia d. 7. cap. Si quis. numer. 101. et 102. Et quidem ego pono in conclusione, quod potest non solum reddere, sed petere, adueniente praecepto Ecclesiae: dummodo sic existimet, et non dubitet existente tali praecepto de reddendo, et exigendo: quia si solum esset praeceptum de reddendo, et quantum ad id non dubitaret, manente dubio quoad exigere, non deberet exigere. Neque obstat quod in ca. Inquisitioni dicitur, quod si dubitat, reddat, sed non exigat. Non obstat (inquam) quia intelligitur³¹ quando est dubium quoad praxim: sed si non dubitat sed putat se teneri, adueniente Ecclesiae praecepto, non peccat, vt dicit conclusio: et infra clarius. Quinta conclusio maiorem difficultatem habet, et talis est.

5. conclusio.³² Si quis bona fide contraxit matrimonium, putans priorem mortuum coniugem, si facta diligentia, non potest inuenire veritatem, sed manet semper in dubio, non solum potest reddere, sed exigere, sine peccato. Probatur.³³ Matrimonium bona fide contractum est quidam contractus humanus, dato sit vnum ex 7. sacramentis Ecclesiae: ergo sequitur rationem aliorum contractuum in quantum talis: sed in alijs contractibus, qui est dubius de illo quod possidet, faciendo diligentiam, iuste possidet, et non tenetur a possessione desistere, et dominio, quod acquisiuit bona fide: ergo eadem ratione quando duo bona fide contraxerunt, et alter in alterum potestatem transtulit sui corporis³⁴ (adueniente dubio, facta diligentia, et non inuento proprio domino) potest retinere: ergo poterit exigere sicut et potest reddere: quia eo modo se potest habere, sicut se habebat antequam esset dubium, sed ante dubium poterat licite exigere, et reddere: ergo etiam in tali dubio, quando fecit quod in se est ad sciendum veritatem. Hanc conclusionem tenet expresse Magister Soto³⁵ in suo De iustitia et iure, lib. 4. q. 5. ar. in fine. Ait enim. Si quis dubitat de vero coniuge, et diligentiam facit, et non potest inuenire, potest exigere, sicut et reddere petenti.

²⁹ *In margine:* Ratio 2.

³⁰ *In margine:* Sepulveda; Soto, de ratione tegendi secretum; Couarrubias; Soto, de iustitia; Nauarro, de poenitentia.

³¹ *In margine:* Intelligentia textus.

³² *In margine:* 5. Conclusio.

³³ *In margine:* Contra Adrianum, quolib. 2. art. 3; et in 4. fo. 57. et 58.

³⁴ *In margine:* 1. Cor. 7; Ad Rom. 7.

³⁵ *In margine:* Soto, in 4. to. 2. d. 27. q. 1. art. 3. et d. 37. q. vnica. art. 5; Victoria.

También se prueba a partir de las cosas dichas en la conclusión precedente. Existiendo la duda especulativa (si no es práctica) puede exigir y pedir, como se dijo. Ahora bien, cuando llega el mandato de la Iglesia, la situación está así. Luego se sigue que es lícito. Esta conclusión, en cuanto a rendir el débito, la sostiene expresamente un tal doctor Sepúlveda en el capítulo 9 del diálogo acerca de la razón de testimoniar. La sostiene también el maestro Soto en la *Relección* acerca de proteger y de revelar el secreto (*membr. 3. q. 2.*). Lo mismo sostiene Covarrubias en el epítome (*4. Decreta. 2. par. c. 7. 2. num. 9.*). Y Soto sostiene lo mismo en el *De iustitia et iure. lib. 4. quaest. 5. art. 4*, donde, en las últimas palabras, dice que cuando duda acerca del legítimo esposo, puede rendir el débito. Y también lo sostiene muy elegantemente el doctor Navarro en su *De poenitentia, d. 7. c. Si quis, num. 101. et 102*. Por cierto, yo pongo en la conclusión que no solamente puede dar, sino que también puede pedir el débito, una vez llegado el mandato de la Iglesia, con tal que así lo considere y no dude que exista tal mandato de dar y también de pedir el débito. En efecto, si solamente existiese el mandato de dar y no dudase en cuanto a esto, si permanece la duda en cuanto al pedir, no debería pedir. Tampoco obsta lo que se dice en el capítulo *Inquisitioni*, que si acaso duda, rinda el débito, pero no lo pida. No obsta (repito), ya que se entiende cuando hay la duda en cuanto a la praxis; sin embargo, si no duda, más bien considera que tiene la obligación, una vez llegado el mandato de la Iglesia, no peca, como dice la conclusión y como se dirá más claramente más adelante. La quinta conclusión tiene una dificultad mayor; y es la que sigue.

Quinta conclusión. Si alguien contrajo matrimonio de buena fe, pensando que el primer cónyuge se murió; si, hecha la búsqueda, no puede encontrar la verdad y siempre permanece en la duda, no solamente puede dar, sino también puede pedir el débito sin pecado. Se prueba. El matrimonio contraído de buena fe, aunque sea uno de los siete sacramentos de la Iglesia, es un contrato humano. Por tanto, en cuanto tal, sigue la razón de los demás contratos. Ahora bien, en los demás contratos, aquel que está en la duda acerca de lo que posee, una vez hecha la búsqueda, posee justamente y no está obligado a desistir de la posesión y del dominio que adquirió de buena fe. Por tanto, por la misma razón, cuando dos de buena fe contrajeron matrimonio y uno transfirió al otro la potestad de su cuerpo (una vez llegada la duda, hecha la búsqueda sin encontrar el propio dueño) puede conservarla.¹³ Por tanto, podrá pedir así como puede dar. En efecto, puede comportarse como se comportaba antes de que existiese la duda. Ahora bien, antes de la duda podía lícitamente pedir y dar. Por tanto, también en tal duda, cuando hizo lo que dependía de él para conocer la verdad. Sostiene expresamente esta conclusión el maestro Domingo de Soto en su *De iustitia et iure, lib. 4. q. 5. ar. final*. En efecto, dice: Si alguien duda acerca del verdadero cónyuge, y hace una búsqueda y no puede encontrar la verdad, puede pedir el débito y también darlo cuando el otro lo pide.

¹³ 1 Cor 7; Ad Rom 7.

Hanc eandem sententiam tenet absolutissimus, et vnicus nostri temporis theologus olim magister meus Vitoria, qui ponit, quod in dubio, quando non potest constare, licita est possessio, et potest exigere, et reddere. Et quidam alius magister non poenitendus Salmantinus in suis resolutionibus dicit hanc opinionem valde probabilem. Et ipse contendit eam limitare sic. Vel timet mulier fornicationem, vel non. Si timet, petat, et reddat, sed si non timet, solum reddat. Haec ille.³⁶ At nos absolute dicimus posse petere, supposito bona fide contraxit. Nam si aliquis habet vsufructum haereditatis, non debet priuari tali vsufructu in dubio, vsquedum constet. Neque hoc appareat difficile, quandoquidem cum dubio, an sit verus coniux, potest quis exigere, vt de illo qui impotens est, et non constat, an sit perpetua impotentia, per triennium potest dare operam ad id, vsquedum sit certus.³⁷ In cap. Laudabilem, de frigidis, et maleficiatis, Authentica de nuptijs, per accusationem. Haec conclusio sit asserta contra³⁸ communem opinionem, saluo semper meliori iudicio, apud me tamen dubium non est.

* Etiam si egregius vir F. Antonius de Cordoua minorita in suo libro 3. De conscientia q. 8. non probet, et eam impugnare contendat, verum pro ea facit summus Pontifex Pius quintus, qui proprium motum dedit praesenti anno in haec verba. Pius Papa quintus, ad perpetuam rei memoriam, Romani Pontificis, aequa, et circumspecta prouidentia, ne ea quae pro salutis Indorum nouiter ad fidem conuersorum, et conuertendorum directione sanciri debent, et terminari alicuius haesitationis scrupulo subiaceant declarationibus, et alijs opportunis consuevit prouidere remedijs. Cum itaque sicut accepimus Indis in sua infidelitate manentibus, plures permittantur vxores, quas ipsi: etiam laeuissimis de causis repudiant: hinc factum est quod recipientibus baptismum, permissum sit manere cum ea vxore, quae simul cum marito baptizata existit, et quia saepe numero contingit illam non esse primam coniugem, vnde tam ministri, quam Episcopi grauissimis scrupulis torquentur, existimantes illud non esse verum matrimonium. Sed quia durissimum esset separare eos ab vxoribus, cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt, maxime quia difficillimum foret primam coniugem reperire. Ideo nos statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere, atque ipsos Episcopos, et ministros huiusmodi scrupulis eximere volentes motu proprio, et ex certa scientia, ac de Apostolicae potestatis plenitudine, vt inde sic vt permittitur baptizatus, et in futurum baptizandus cum vxore, quae cum ipsis fuerit baptizata, et baptizabitur remanere habeat tamquam cum vxore legitima, alijs dimissis Apostolica autoritate tenore praesenti declaramus,

³⁶ *In margine:* Panormitanus, in c. finali de praescriptione, c. Si virgo 34. q. vnica.; Contrarium Adriani, in 4. fo. 52.

³⁷ *In margine:* Supra, p. p. art. 40. Conclusio 2.

³⁸ *In margine:* Contra opinionem communem.

Esta misma sentencia la sostiene el sublime y máximo teólogo contemporáneo, quien fue maestro mío, Francisco de Vitoria, quien afirma que, en la duda, cuando no puede constar, es lícita la posesión y puede pedir y dar el débito. Y otro famoso maestro salmantino en sus *Resoluciones* dice que esta sentencia es muy probable. Y él mismo trata de resumirla así: La mujer teme la fornicación o no la teme. Si no la teme, pida y rinda el débito. Si la teme, solamente lo rinda. Esto lo dice aquél maestro.¹⁴ Sin embargo, nosotros sostenemos absolutamente que puede pedir, suponiendo que contrajo de buena fe. En efecto, si alguien tiene el usufructo de una herencia, no debe ser privado de tal usufructo en el caso de duda, hasta que conste. Y esto no debe parecer difícil, puesto que en la duda acerca del verdadero cónyuge, uno puede exigir el débito, así como en el caso de aquel que es impotente; y no consta si se trata de una impotencia perpetua, puede actuar así durante un trienio, hasta que tenga la certeza. Véase el capítulo *Laudabilem, De frigidis et maleficiatis*,¹⁵ *Authentica, De nuptijs, per accusationem*. Se afirma esta conclusión en contra de la opinión común, salvo siempre un mejor juicio. Sin embargo, para mí no hay duda, *¹⁶ aunque el egregio varón, el minorita Fray Antonio de Córdoba, en la cuestión 8 del libro tercero *De conscientia*, no la pruebe y trate de impugnarla. En cambio, a favor de ella está el Sumo Pontífice Pío V, quien durante el presente año *motu proprio* con estas palabras declaró: Pío Papa V, para la perpetua memoria de los hechos. Para que no sean subordinadas al escrúpulo de alguna perplejidad aquellas cosas que deben ser ratificadas y determinadas para la guía de la salvación de los indígenas recién convertidos a la fe, y de aquellos que se van a convertir, la justa y circumspecta providencia del Romano Pontífice acostumbró proveer con declaraciones y con otros remedios oportunos. Ahora bien, dado que, como llegamos a saber, a los indígenas que permanecían en su infidelidad, se permitían muchas esposas, a las cuales ellos mismos repudiaban, inclusive por causas muy leves; a partir de ello ocurrió que a aquellos que reciben el bautismo estaba permitido permanecer con aquella esposa la cual recibió el bautizo junto con el marido y, dado que frecuentemente ocurre que aquella no es la primera cónyuge, por esto, los ministros y los obispos, considerando que aquello no es un verdadero matrimonio, están atormentados por escrúpulos muy graves. Sin embargo, dado que sería muy duro separarlos de las esposas con las cuales los mismos indígenas recibieron el bautismo, sobre todo porque sería muy difícil encontrar a la primera cónyuge, entonces, nosotros que con afecto paternal queremos velar benignamente por el estado de dichos indígenas y liberar de tales escrúpulos a los obispos mismos y a los ministros, nosotros *motu proprio* y con ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica, con la presente disposición declaramos que el bautizado, así como el bautizando, puede permanecer, como con su legítima esposa, con aquella que junto con ellos fue bautizada, o que será bautizada, después de haber despedido las otras;

¹⁴ Tudeschi Nicolás de, El Panormitano, El Abad, In c. finali, De praescriptione, c. Si virgo 34. q. vnica.

¹⁵ X. 4.15.5.

¹⁶ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

matrimoniumque huiusmodi legitime inter eos consistere sicque per quoscumque iudices et commissarios, quavis autoritate fungentes sublata eis, et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi; et interpretandi facultate, et autoritate iudicari, ac diffiniri debere. Et si secus super his a quocumque quavis autoritate scienter, vel ignoranter contigerit attentare irritum, et innane decernimus, non obstantibus quibusvis Apostolicis, ac in prouincialibus, ac in synodalibus Concilijs aeditis generalibus, vel specialibus constitutionibus, et ordinationibus, caeterisque contrarijs quibuscumque. Datis Romae apud sanctum Petrum, sub anullo piscatoris die 2. Augusti, anno 1571. anno 6. nostri Pontificatus, haec ad literam. Certum est summum Pontificem loqui quando prima inueniri non potest nam alias esset contra ius naturae, et Diuinum diffinire, vt constat in cap. Gaudemus, Extra, de diuortijs intelligi: ergo debet summus Pontifex quando sic est dubium, quod prima inueniri non potest moraliter, tunc enim melior est conditio possidentis, vt in 5. conclusio dicitur.

Sexta conclusio.³⁹ Si quis mala fide contraxit, manente dubio, licet possit, diligentia facta, reddere, non tamen potest petere. Patet ex c. Dominus, citato et cap. Inquisitioni. Et ratio est:⁴⁰ quia non potest iuari iusta possessione ad exigendum, eo quod mala fide coepit possidere. Et in hoc differentia stat inter illum qui bona fide contraxit, et qui mala.⁴¹ Neque iste potest iuari, si non habet dubium practicum, vel speculatiuum: quia quando coepit operari, mala fide coepit. Secus qui bona fide.

Ex istis omnibus⁴² poterit quis inferre pro noui orbis indigenis doctrinam consideratione dignam, et ad liberandum non paucos ab aeterna damnatione. Siquidem contingit non raro,⁴³ imo frequentissime olim in principio suae conuersionis, quod incipiunt dubitare de vero coniuge: quia quando baptizantur, vel non plene intellexerant quae ab Ecclesia in cap. Gaudemus, et ca. Quanto, de diuortijs diffinita sunt, vel ob defectum linguae vel ob defectum scientiae in ipsis ministris: putantes repudiatam non necessario reconciliandam. Instructi vero successu temporis dubitant, et dicunt habuisse priorem coniugem: qui certo sciunt viuere, vel dubitant de vita. Et dato certo sciant viuere, non est certum, an ille qui uiuit, habuit aliam priorem. Et interrogatus qui uiuit, asserit se habuisse aliam ante, de qua non constat: imo neque potest constare, an habuit alium priorem virum, sed est quodammodo processus in infinitum. Vel dubitat quidem an uiuat, et nescit vbi habitat, tunc facta diligentia non potest certior fieri de priori,

³⁹ *In margine:* 6. Conclusio.

⁴⁰ *In margine:* Ratio.

⁴¹ *In margine:* Nota.

⁴² *In margine:* Corollarium.

⁴³ *In margine:* Pro neophytis.

y declaramos también que tal matrimonio existe legítimamente entre ellos y así debe ser juzgado y definido de parte de cualquiera de los jueces y de los comisarios que fungen con cualquier autoridad a ellos otorgada y a cualquiera de ellos con cualquier facultad y autoridad de juzgar y de definir. Y por otro lado, si ocurriese que acerca de estas cosas se atentase de parte de cualquiera con cualquier autoridad, a sabiendas o no, lo declaramos como inválido y sin sentido, no obstante cualquier determinación apostólica editada en los concilios provinciales, sinodales y generales, o bien en las constituciones especiales y ordenamientos, y cualquier otra cosa en contrario. Dado en Roma en San Pedro, bajo el anillo del pescador, el día 2 de agosto del año 1571, sexto de nuestro pontificado. Todo esto a la letra. Es cierto que el Sumo Pontífice habla de cuando la primera esposa no puede ser encontrada. En efecto, de otra manera, sería como definir en contra del derecho natural y divino, como consta que se entiende en el capítulo *Gaudemus, Extra, De divortijs*.¹⁷ Por tanto, el Sumo Pontífice debe ser entendido así: Cuando se duda que la primera no puede humanamente ser encontrada. En efecto, entonces es mejor la condición de aquel que posee (como se dice en la quinta conclusión).

Sexta conclusión. Si alguien contrajo de mala fe, permaneciendo la duda, aunque (hecha la búsqueda) pueda dar el débito, sin embargo, no puede pedirlo. Consta a partir del capítulo *Dominus* y del capítulo *Inquisitioni* (citados antes). Y la razón es porque no puede ser favorecido por la justa posesión para exigir el débito, por el hecho de que empezó a poseer de mala fe. Y en esto está la diferencia entre aquel que contrajo de buena fe y aquel que contrajo de mala fe. Tampoco puede ser favorecido éste, si no tiene una duda práctica o especulativa. En efecto, cuando inició a actuar, empezó de mala fe. De otro modo, en el caso de uno que empezó de buena fe.

A partir de todas estas cosas, alguien podrá inferir una doctrina digna de consideración a favor de los indígenas del Nuevo Mundo para liberar a no pocos de la condena eterna. Por cierto no pocas veces, inclusive muy frecuentemente, al inicio de su conversión, ocurre que empiezan a dudar acerca del verdadero cónyuge. En efecto, al recibir el bautizo, por defecto del idioma o por defecto de ciencia en los mismos ministros, no habían entendido perfectamente bien aquellas cosas que están definidas por la Iglesia en los capítulos *Gaudemus* y *Quanto, De divortijs*,¹⁸ pensando que la repudiada no debía necesariamente ser reconciliada. Sin embargo, una vez instruidos, con el pasar del tiempo dudan y dicen que tuvieron a un cónyuge anterior; y éstos saben con certeza que sobrevive (o dudan de su sobrevivencia). Y, aunque sepan con certeza que sobrevive, no saben con certeza si aquel que sobrevive tuvo a otra anteriormente. Además, interrogado aquel que sobrevive dice que tuvo a otra anteriormente, de la cual no consta. Inclusive tampoco puede constar si tuvo antes a otro varón. Ahora bien, en cierto modo es como un proceso hasta el infinito. Por cierto, duda si sobrevive y no sabe donde habita. Entonces, hecha la búsqueda, no puede llegar a cerciorarse acerca del anterior.

¹⁷ X. 4.19.8.

¹⁸ X. 4.19.8; X. 4.19.7.

in tali casu, quia constat de isto matrimonio, in quo nunc est: etiam manente tali dubio, potest et exigere, et reddere: quia est in iusta possessione, quando bona fide contractus est celebratus: ob id si non potest relinquere dubium, licite manet.⁴⁴ Neque est neganda absolutio, neque est opus dicere vt diuertat, et hunc relinquat, quandoquidem non potest esse certitudo de alio. Et confessores⁴⁵ notent ista: quia multum facit ad quietem conscientiarum neophytorum.

Et idem est dicendum, si coram Ecclesiastico iudice post dubium, tractatur causa matrimonialis, et deficientibus probationibus, non potest dari sententia diuortij, et manent in dubio de matrimonio, et iudex praecipit vt maneant simul, et non separentur, in tali casu, obediendo potest exigere, et reddere sine peccato, supposito non sit certitudo de alio viro, sed solum dubium: quia si esset certum, non liceret etiam adueniente Ecclesiae praecepto.⁴⁶ Et quamuis olim ego in opinione fui contraria, vt iuxta verba ca. Inquisitioni, cum tali dubio non liceret exigere, nunc videtur probabile licere, quando bona fide contraxit, et fecit sufficientem, et necessariam diligentiam, et non potuit inuenire certum. Saluo tamen meliori iudicio (vt dixi) etiam si opposita opinio sit communis, tamen haec probabilis apparet.

Non tamen tenendus⁴⁷ est Magister sententiarum d. 38. 4. et Hugo li. 2. De sacramentis p. II. 6. 6. qui dicunt, quod casu quo est certa de alio coniuge, liceat ob Ecclesiae praeceptum commiseri non suo. In quo et alij aberrauerunt, vt Hostiensis in c. Proposui, de coniugio seruorum, quando dixit, quod tempore litis pendentiae potest quis commiseri ei cui mouetur quaestio status, ad mandatum Ecclesiae, absque hoc quod in eam velut in vxorem de nouo consentiat. Nec probari potest per cap. Literas, de restitutione spoliatorum. Nam ibi Innocentius refert aliorum opiniones. Quod et notauit eleganter clarissimus doctor Medina⁴⁸ in suo de restitutione q. 17. quamuis Adrianus in 1. quolib. arti. 3. ad 3. non reprobet. Tamen quando dubium est praeceptum Pontificis facit ad tollendum culpam: quia in ambiguis Ecclesiae deffinitionibus standum est. Patet ex cap. Maiores de baptismo et eius effectu. Et in Deuteronomio⁴⁹ dicitur, quod res dubiae ad sacerdotem deferantur. Et patet 23. q. 3. cap. Quod culpatur.

⁴⁴ *In margine:* Victoria; Soto, vbi supra; et alij.

⁴⁵ *In margine:* Confessores notent.

⁴⁶ *In margine:* C. Inquisitioni.

⁴⁷ *In margine:* Contra Magistrum et Hugonem et Hostiensem.

⁴⁸ *In margine:* Medina.

⁴⁹ *In margine:* Deuteronomium, 17.

En tal caso, dado que consta de este matrimonio en el cual ahora se encuentra, aún permaneciendo tal duda, puede pedir y dar el débito. En efecto, se encuentra en la justa posesión, si el contrato fue celebrado de buena fe. Por ello, si no puede abandonar la duda, permanecen lícitamente juntos.¹⁹ Ni hay que negar la absolución ni es necesario decir que se separen y que abandonen a éste, puesto que no puede haber la certeza acerca del otro. Y los confesores noten estas cosas. En efecto, ya que ayudan mucho para la tranquilidad de las conciencias de los neófitos.

Y hay que decir lo mismo cuando, después de la duda, la causa matrimonial es tratada frente a un juez eclesiástico y, faltando las pruebas, no puede ser pronunciada la sentencia de divorcio y permanecen en la duda acerca del matrimonio, y el juez manda que permanezcan juntos y que no se separen. En tal caso, obedeciendo, puede pedir y dar el débito sin pecado, suponiendo que no haya la certeza acerca de otro varón, sino solamente la duda. En efecto, si hubiese la certeza, no sería lícito, inclusive llegando el mandato de la Iglesia. Y, aunque en algún tiempo yo estuve a favor de la opinión contraria de manera que, según las palabras del capítulo *Inquisitioni*, no sería lícito pedir el débito con tal duda, ahora parece que probablemente sea lícito, cuando contrajo de buena fe e hizo una suficiente y necesaria búsqueda y no pudo llegar a la certeza. Sin embargo, salvo mejor juicio (como dije), aunque la opinión contraria es común, ésta parece probable.

Sin embargo, no se debe pensar como el Maestro de las Sentencias (*d. 38. 4*) ni como Hugo (*lib. 2. De sacramentis, p. 2. 6. 6*) quienes dicen que, en el caso en que se tenga la certeza acerca del otro cónyuge, por el mandato de la Iglesia es lícito unirse carnalmente con aquel que no es suyo. Y en esto se equivocaron también otros como el Ostiense (*c. Proposuit, De coniugio seruorum*),²⁰ cuando dijo que, en el tiempo de la controversia pendiente, alguien puede unirse carnalmente con aquélla en contra de la cual por mandato de la Iglesia se movió la cuestión de la situación, sin que se le consienta de nuevo como a una esposa. Tampoco puede ser probado mediante el capítulo *Literas, De restitutione spoliatorum*.²¹ En efecto, aquí Inocencio III relata la opinión de otros. Y esto también lo notó con elegancia el clarísimo doctor Medina en su *De restitutione, q. 19*, aunque Adriano VI (*1. quolib. art. 3. ad 3*) no lo repruebe. Sin embargo, cuando existe la duda, el mandato del Pontífice hace que se quite la culpa. En efecto, en los casos ambiguos se debe estar del lado de las determinaciones de la Iglesia. Consta a partir del capítulo *Maiores* acerca del bautismo y de sus efectos. Y en el Deuteronomio se dice que se presenten al sacerdote las cosas dudosas.²² Y consta (*23. q. 3. c. Quod culpatur*).²³

¹⁹ Vitoria; Soto, Domingo de, vbi supra; et alij.

²⁰ X. 4.9.2.

²¹ X. 2.13.13.

²² Deuteronomium 17.

²³ C.23 q.1 c.4.

Sic ergo cum manente dubio Pontifex dat vt possit reddere quando bona fide contractum est, et facta diligentia inueniri non potest certum, poterit et petere: quia per Ecclesiam praecipitur simul manere. Et quando dicitur,⁵⁰ quod petat, et non reddat, debet intelligi, vel quando mala fuit fides, vel quando non est facta diligentia sufficiens, vt dictum est, et in solutionibus argumentorum dicitur.

Ad primum argumentum⁵¹ ex c. Dominus de 2. nuptijs respondet Adrianus quolibet 2. ar. 3. et in 4 quod ille textus procedit in foro exteriori, et non in foro conscientiae. Ait ipse. In foro conscientiae manente dubio, sicut non potest exigere, neque potest reddere, quia esset peccatum: et Ecclesia non potest dare licentiam ad peccatum, at in foro exteriori, quia non potest Ecclesiae constare, concedit quod possit reddere.

Sed hoc stare non potest, et ab omnibus rejicitur.⁵² Siquidem si textus ille solum in foro exteriori debet intelligi: Ecclesia nihil concederet fauorabile, sed potius offendiculum praeberet peccandi mortaliter: nam dicit, quod potest reddere, ergo dat intelligere, quod licite potest: quia id possumus, quod lege possumus I. Nepos de ver. significatione. Regula, Beneficium de regula iuris lib. 6. Et si in foro interiori non licet, peccaret vtens Ecclesiae licentia. Et hoc Adriani assertum late impugnat Nauarro⁵³ in suo De poenitentia, loco citato, nu. 90 et 91.

Nos vero concedimus quod in dicto c. diffinitum est, in dubio licitum esse reddere. Nam existente tali dubio, est dubium quod sit peccatum commiseri illi, de quo dubium est, an sit verus coniux: et est dubium, an denegare debitum sit peccatum iniustitiae: quia non constat non esse verum coniugem in tali dubio.

Et quia melior est conditio possidentis, iuste reddit debitum petenti, et ad praeceptum superioris excusatur, vt docet Paludanus⁵⁴ in 4. Imo non solum reddere in conscientia potest, sed exigere: vt in conclusionibus dictum est, quando est Ecclesiae praeceptum. Et facta diligentia, non potest veritas inueniri, eo modo quo in superioribus expositum est: et a Doctoribus citatis, quando bona fide fuit contractum matrimonium.

Adrianus in loco citato aliam dat solutionem,⁵⁵ vt, scilicet, intelligatur deposito dubio: ita vt manente dubio, nunquam liceat. Quod probat: quia conscientia erronea non excusat a peccato, si secundum illam operetur, vt docet S. Thomas. Sic in proposito dubietas animi non excusat: ob id oportet deponere dubium, alias quicquid faciat, peccat se conformando, et se difformando.

⁵⁰ Textus declaratio.

⁵¹ Ad argumentum primum respondetur; Adrianus in 4. de restitutione et de praescriptione, fo. 52. et 57; Contra Adrianum.

⁵² Soto, de iustitia, li. 4. q. 5. art. vltimo, in fine.

⁵³ Nauarro, de poenitentia d. 7. c. Si quis; solutio auctoris.

⁵⁴ Paludanus, d. 29. q. 2. art. 3.

⁵⁵ 2. Solutio Adriani.

Por tanto, dado que, permaneciendo la duda, el Pontífice concede que puede dar el débito cuando se contrajo de buena fe y, hecha la búsqueda, no se puede encontrar lo cierto; entonces, podrá también pedirlo, ya que por la Iglesia se manda que permanezcan juntos. Y cuando se dice que pida y que no rinda, se debe entender: o cuando hubo mala fe o cuando no se hizo la suficiente búsqueda, como se dijo y como se dirá en las soluciones de los argumentos.

Al primer argumento,²⁴ a partir del capítulo *Dominus, De secundis nuptijs* (citado antes), Adriano VI responde que aquel texto procede en el fuero exterior y no en el fuero de la conciencia (*quolibet. 2. art. 3. et in 4*). Él mismo dice: En el fuero de la conciencia, permaneciendo la duda, así como no puede pedir el débito, tampoco puede rendirlo. En efecto, sería un pecado; y la Iglesia no puede dar licencia para pecar. Sin embargo, en el fuero exterior, ya que a la Iglesia no puede constar, concede que pueda rendir el débito.

Sin embargo, esto no puede sostenerse y es rechazado por todos.²⁵ Si en verdad aquel texto se debe entender solamente en el fuero exterior, la Iglesia no concedería nada de favorable y, más bien, ofrecería un tropiezo para pecar mortalmente. En efecto, dice que puede rendir. Por tanto, da a entender que puede lícitamente, ya que podemos aquello que por la ley podemos (*lib. Nepos, De verborum significatione, Regula, Beneficium, De regula iuris, lib. 6*). Y si en el fuero interior no es lícito, pecaría aquel que usa la licencia de la Iglesia. Y esta afirmación de Adriano la impugna ampliamente Navarro en su *De poenitentia* en el lugar citado (*nu. 90. et 91*).²⁶

En cambio, nosotros concedemos que en dicho capítulo está definido que, en la duda, es lícito rendir el débito. En efecto, existiendo tal duda, se duda que sea pecado unirse carnalmente con aquel del cual se duda si es el verdadero cónyuge. Y se duda también, si negar el débito es un pecado de injusticia. En efecto, en tal duda no consta que no es el verdadero cónyuge.

Y, dado que es mejor la condición de aquel que posee, justamente rinde el débito a aquel que lo pide, y es disculpado frente al mandato del Superior, como enseña el Paludano (*in 4*).²⁷ Inclusive, en conciencia no solamente puede rendir, sino también puede pedir el débito, como se dijo en las conclusiones, cuando hay un mandato de la Iglesia y cuando, hecha la búsqueda, no se puede encontrar la verdad, así como está expuesto en las conclusiones anteriores y por los doctores citados, cuando el matrimonio fue contraído de buena fe.

En el lugar citado, Adriano VI da otra solución para que “depuesta la duda” se entienda de tal manera que, permaneciendo la duda, jamás sea lícito. Y esto lo prueba. En efecto, una conciencia errónea no excusa del pecado, si se actúa según ella, como enseña Santo Tomás. Así a propósito, el estado de duda no excusa. Por ello es necesario deponer la duda. De otra manera, cualquier cosa que haga, peca conformándose y no conformándose.

²⁴ Adriano VI, In 4. de restitutione et de praescriptione, fo. 52. et 57.

²⁵ Soto, Domingo de, De iustitia, li. 4. q. 5. art. vltimo, in fine.

²⁶ Navarro, De poenitentia, d. 7. c. Si quis.

²⁷ Paludano o Palude, d. 29. q. 2. art. 3.

Verum haec solutio etiam reiicienda est: nam ibi Pontifex non loquitur de dubio tollendo, sed eo manente, ponit differentiam, et dat quod possit reddere: cum negat posse exigere. Quod si esset intelligendum, quod deposito dubio, eo modo posset exigere, sicut et reddere, vt patet expresse in c. Inquisitioni.

Sed ad intelligentiam textus,⁵⁶ quo casu stante dubio probabili, seu credulitate potest reddere, et sine peccato in foro conscientiae, est considerandum, quod ista non repugnant, quod quis dubitet, an sit verus coniux, nec ne, et tamen quod adueniente praecepto superioris, liceat ad eum accedere, et sic credit, vel opinatur aliquid quoad vnum effectum sufficere, quod tamen non credit, vel opinatur quoad aliud, vt firmiter credo absque haesitatione, hostiam, quam leuat sacerdos in altari, adorandam absolute, et ibi esse realiter Christum.⁵⁷ Tamen non credo sic de fide ibi esse corpus Christi realiter ad hunc effectum, vt pro ista veritate subeam mortem: quia haec propositio. Sub hac hostia est corpus Christi, non est de fide, quia potest esse quod sacerdos non consecrauit, vel non habuit intentionem, licet protulit verba, vel quod non est sacerdos, qui celebrat. Ob id fides solum, est de ista. Sub hostia rite consecrata est Christus realiter, cum non potest subesse falsum.

Item. Iudex per praesumptionem de crimine conuictum, credit fecisse tale crimen ad eum condemnandum aliqua poena extraordinaria, tamen non credit sufficere ad condemnandum cum poena mortis, vt Innocentius⁵⁸ docet in ca. Quia verisimile. De praesumptionibus.

Ad propositum⁵⁹ ergo, soluitur argumentum ex ca. Dominus. Stat enim, quod illa mulier dubitet, vel suspicetur hunc, cum quo nunc est, suum maritum esse, et sic quoad exigendum dubitare, an sit suus maritus, cum tamen non dubitet quoad hoc, quod est petenti reddere. Et simili ratione potest esse, quod mulier dubitet etiam non leuiter hunc esse suum legitimum virum: et tamen quod veniente praecepto Ecclesiae, quae dicit non celebrandum diuortium, sed quod maneant vt vir, et vxor, non dubitet, quod liceat ei et exigere, et reddere, manente adhuc dubio de priori viro: nam sicut potest dubium auferri quoad hoc quod est reddere, posset etiam quoad hoc quod est exigere cum tali dubio, existente Ecclesiae praecepto. Et a simili Ioannes Gerson⁶⁰ in 2. p. respondet cuidam scholari, qui vnam literam in bulla Apostolica emendauit, non debere se excommunicatum putare, neque irregularem ad effectum cessandi a celebratione missarum.

⁵⁶ *In margine:* Intelligentia textus.

⁵⁷ *In margine:* S. Thomas, quolibet. 5. art. 12.; Maior, in 3. d. 23. q. 10.; S. Thomas, in 3. d. 9. q. 1. art. 2. quaestiuncula 6. ad 2.

⁵⁸ *In margine:* Innocentius.

⁵⁹ *In margine:* Ad formam argumenti.

⁶⁰ *In margine:* Gerson.

En verdad, también esta solución debe ser rechazada. En efecto, el Pontífice aquí no habla de cuando hay que deponer la duda, más bien, de cuando la duda permanece. Pone la diferencia y concede que puede rendir el débito, negando que pueda pedirlo. Y si se debiese entender esto como “depuesta la duda”, entonces, podría exigir el débito así como también podría pedirlo, como consta expresamente en el capítulo *Inquisitioni* (citado antes).

Ahora bien, para la comprensión del texto, en qué caso, existiendo la duda probable o la creencia, puede rendir el débito (y sin pecado en el fuero de la conciencia); hay que considerar que estas cosas no se oponen a que alguien dude de que es o no el verdadero cónyuge y, sin embargo, que es lícito acceder a aquél, una vez llegado el mandato del superior. Y así cree u opina que algo es suficiente en cuanto a un efecto, mientras que no cree o no opina que es suficiente en cuanto a otro; así como creo firmemente sin hesitar que la hostia que el sacerdote eleva en el altar debe ser absolutamente adorada y que allí está realmente Cristo,²⁸ sin embargo, no creo *de fide* que allí esté realmente el cuerpo de Cristo para tal efecto, es decir, para que yo soporte la muerte por tal verdad. En efecto, esta proposición: Bajo esta hostia está el cuerpo de Cristo, no es una proposición *de fide*, ya que puede ser que el sacerdote no consagró o no tuvo la intención, aunque pronunció las palabras; o que aquel que celebra no es un sacerdote. Por ello, la fe es solamente acerca de esta proposición: Bajo la hostia ritualmente consagrada está realmente Cristo. En efecto, en esta proposición no puede haber falsedad.

Asimismo. Gracias a la presunción del crimen, el juez cree que el reo convicto hizo tal delito para condenarlo con alguna pena extraordinaria, sin embargo, no cree que sea suficiente para condenarlo con la pena capital, como enseña Inocencio III en el capítulo *Quia verisimile, De praesumptionibus*.²⁹

Por tanto, a propósito está resuelto el argumento a partir del capítulo *Dominus*. En efecto, es claro que aquella mujer duda o sospecha que éste con el cual ahora habita sea su marido, y así es claro que, en cuanto a pedir el débito, duda si es su marido, mientras que es claro que no duda en cuanto a que se debe rendir el débito cuando aquel que lo pide. Y, por la misma razón, puede ser que la mujer dude, inclusive no levemente, que éste sea su legítimo marido y, sin embargo, llegando el mandato de la Iglesia que dice que no debe ser celebrado el divorcio, sino que permanezcan como marido y esposa, puede ser que no dude que le sea lícito pedir y dar el débito, permaneciendo aún la duda acerca del varón anterior. En efecto, así como puede ser depuesta la duda en cuanto a dar el débito, podría también ser depuesta en cuanto a pedirlo con tal duda, existiendo el mandato de la Iglesia. De la misma manera, en la segunda parte, Juan Gerson a un tal oficial quien enmendó una letra en una bula apostólica, responde que no debe ser considerado como excomulgado ni como irregular para que sea cesado de la celebración de las misas.

²⁸ Tomás de Aquino, quolibet. 5. art. 12; Maior, In 3. d. 23. q. 10; Tomás de Aquino, In 3. d. 9. q. 1. art. 2. quaestiuncula 6. ad 2.

²⁹ X. 2.23.10.

Et tamen ea mente debere esse, vt oportunitate data, ad abundantem cautelam non spernat, et petat absolutionem. Et sic manet solutum argumentum. Hanc solutionem dat in parte Nauarro⁶¹ in loco citato, et alibi, et multis probat exemplis, numero 104. Nos autem addidimus non solum verum tenere quoad reddere petenti, sed etiam quoad exigere. Nam sicut stante dubio de primo coniuge, potest non dubitare de isto quoad reddendum, poterit etiam quoad exigendum, maxime quando facta diligentia non potest inueniri certum, vt in conclusionibus dictum est. Est solutio notanda,⁶² et deseruiens pro noui orbis neophytis, qui non solum Episcopi praeceptum, sed cuiuslibet ministri, siue in confessione, siue extra vt oraculum habent, et venerantur. Et in tali dubio dicendum, quod non relinquat hunc quem habet, quia de alio, de quo dubitat, certum non est: sufficiens erit hoc, vt nullum maneat dubium ad reddendum petenti, imo neque ad exigendum. Et haec sic dicta in fauorem neophytorum intelligantur, semper tamen subijcientes nos Ecclesiae determinationi.⁶³ Haec vero non solum contra determinationem positam non sunt, sed potius secundum eam putamus esse: vt in solutione sequentis argumenti fiet manifestum. Et maxime pro noui orbis indigenis dixerim: quia quando quis incipit dubitare de alio coniuge, vix potest (etiam summa diligentia adhibita) certum haberi: ob facilitatem quam olim in infidelitate habebant repudiandi, tam ex parte viri, quam ex parte foeminae, vt omnibus ministris constat.

Ad secundum⁶⁴ dicendum ita esse: licere contra dubium agere interdum: nam in illo capitulo Summus Pontifex determinat, quod stante dubio probabili de altero viro priori, potest reddere debitum, quod et nos fatemur. Et libet verba textus adducere.⁶⁵ Inquisitioni tuae respondentes credimus distinguendum: vtrum si alter coniugum pro certo sciat impedimentum coniugij, propter quod sine peccato mortali non valet carnale commercium exercere: quamuis illud apud Ecclesiam probare non possit: an non sciat pro certo, sed credat. In primo casu debet potius excommunicationis sententiam humiliter sustinere, quam per carnale commercium peccatum operari mortale. In 2. distinguimus, vtrum habeat conscientiam huiusmodi ex credulitate leui, et temeraria, an probabili, et discreta. Et quidem ad sui pastoris consilium conscientia leuis, et temerariae credulitatis explosa, licite potest non solum reddere: sed exigere debitum coniugale. Verum cum conscientia pulsat animum ex credulitate probabili, et discreta, quamuis non euidenti, et manifesta, debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet: ne alterutro vel contra legem coniugij vel contra iudicium conscientiae committat offensam.

⁶¹ *In margine*: Nauarro, de poenitentia d. 7. ca. Si quis. n. 101.

⁶² *In margine*: Solutio notanda pro neophytis.

⁶³ *In margine*: Protestatio authoris.

⁶⁴ *In margine*: Ad 2.

⁶⁵ *In margine*: Verba textus.

Pero, que debe tener una disposición tal que, presentándose la oportunidad para una mayor cautela, no la desprece y pida la absolución.³⁰ Y así queda resuelto el argumento. Esta solución la da en parte Navarro en el lugar citado y en otros lugares, y la prueba con muchos ejemplos (*num. 104*).³¹ Sin embargo, nosotros añadimos que no solamente es verdadero en cuanto a rendir el débito cuando aquél lo pide, sino también en cuanto a pedirlo. En efecto, permaneciendo la duda acerca del primer cónyuge, así como puede no dudar de éste en cuanto a rendir el débito, podrá también no dudar en cuanto a pedirlo; sobre todo cuando, hecha la búsqueda, no se puede encontrar lo cierto, como se dijo en las conclusiones. La solución debe ser notada y sirve para los neófitos del Nuevo Mundo quienes consideran y veneran como un oráculo no solamente la palabra del obispo, sino también de cualquier ministro, sea en la confesión sea fuera de ésta. Y así, en tal duda, hay que decir que no abandone a éste que tiene, ya que, acerca del otro del cual duda, no tiene la certeza. Será suficiente que no permanezca duda alguna en cuanto a rendir el débito cuando aquel lo pide. Inclusive tampoco en cuanto a pedirlo. Y estas cosas dichas de esta manera, sean entendidas a favor de los neófitos, sin embargo, siempre sometiéndonos a la determinación de la Iglesia. Ahora bien, estas cosas no solamente no se oponen a la determinación propuesta, más bien consideramos que son según tal determinación, como se verá en la solución del siguiente argumento. Y sobre todo diría esto para los indígenas del Nuevo Mundo. En efecto, cuando alguien empieza a dudar acerca del otro cónyuge (inclusive realizada una búsqueda muy diligente), con dificultad puede llegar a la certeza por la facilidad de repudiar que tenían en algún tiempo durante la infidelidad, sea de parte del varón sea de parte de la mujer, como consta a todos los ministros.

Al segundo argumento hay que decir que a veces es lícito actuar en contra de la duda. En efecto, en aquel capítulo el Sumo Pontífice determina que, estando la duda probable acerca de otro varón anterior, puede rendir el débito, cosa que también nosotros afirmamos. Y nos agrada citar las palabras del texto: *Respondiendo a tú consulta, creemos que hay que distinguir si uno de los cónyuges conoce con certeza el impedimento del matrimonio, a causa del cual no es lícito ejercer la unión carnal sin pecado mortal, aunque frente a la Iglesia no pueda, o no lo conozca con certeza, pero lo crea. En el primer caso debe humildemente soportar la sentencia de la excomunión, más que cometer un pecado mediante una unión carnal. En el segundo caso distinguimos si tiene conocimiento de tal impedimento mediante una creencia leve y temeraria o mediante una creencia probable y discreta. Y, por cierto, según el consejo de su pastor, con una conciencia movida por una creencia leve y temeraria no solamente puede lícitamente dar, sino también pedir el débito conyugal. En verdad, cuando la conciencia mueve el ánimo mediante una creencia probable y discreta, aunque no evidente y no manifiesta, alguien puede dar el débito, pero no debe pedirlo para que no cometa una ofensa hacia el otro, o contra la ley del matrimonio o contra el juicio de la conciencia.*

³⁰ Gersón.

³¹ Navarro, De poenitentia, d. 7. ca. Si quis. n. 101.

Haec ibi. Ecce quomodo in dubio probabili licet agere reddendo. Nos vero in conclusionibus diximus, quod non solum potest reddere petenti (tali probabili dubio existente) sed etiam potest exigere. In casu enim quo facta diligentia de alio priori viro, non potest inueniri quod certum est, potest reddere et exigere, quando bona fide contractum est: quia si mala fide debet reddere, et non petere. Et quando mala fide fuit contractum matrimonium, in c. Dominus est manifestum. Et ratio est: quia in alijs contractibus sic euenit, quod quando quis iuste possidet (licet incidat dubium) vsquedum sit certus, iuste possidet, et non tenetur alienare rem.

Sed contra hoc sese offert Pontificis determinatio in litera adducta,⁶⁶ vbi dicitur, quod in tali casu licet possit reddere, non debet petere. Ad quod respondetur multis modis. Primo,⁶⁷ quod textus habet verum, quando quis mala fide contraxit: tunc enim cum sit in dubio nullo modo potest exigere: quia nullum videtur acquisisse ius ad petendum: at vero qui bona fide contraxit, iam videtur accepisse possessionem iustam. Quod si postea eueniat dubium, poterit et reddere, et petere. Et non est contra textum, qui in primo sensu venit intelligendus.

Secunda solutio⁶⁸ est, quod textus intelligatur, quod stante dubio, non liceat petere, quamdiu manet negligentia inquirendi veritatem. Facta tamen diligentia humana, quae solet fieri in negotijs arduis, si non inueniat alium esse proprium virum, conditio melior possidentis est: et potest petere, et reddere: nam graue esset nimis astringere aliquem ad manendum in matrimonio, et quod nullo modo posset vti coniuge suo exigendo. Et in hoc sensu magister Soto, et alij (vbi supra) dicunt, quod facta diligentia, potest exigere. Intellige⁶⁹ hoc etiam si facta diligentia, maneat dubium de vero coniuge: quia si non manet dubium, nullus est qui dubitet posse exigere. Et aperte in textu habetur, quod ablato dubio, potest exigere, et reddere.

Tertia solutio⁷⁰ sit, quod casu quo manet dubium, non licet exigere, sed tantum reddere, intelligatur quamdiu manet dubium de hoc, quod est exigere: quia non licet ei, eo quod ageret contra conscientiam, et qui contra conscientiam facit, ad gehennam aedificat, teste Paulo.⁷¹ Verum quando dubium manet, et adueniente praecepto Ecclesiae compellitur persistere in matrimonio, sicut stante dubio de vero coniuge, non est dubium quantum ad hoc quod est reddere petenti, et ob id licite reddit,

⁶⁶ *In margine:* Obiectio.

⁶⁷ *In margine:* 1. Solutio.

⁶⁸ *In margine:* 2. Solutio.

⁶⁹ *In margine:* Nota.

⁷⁰ *In margine:* 3. Solutio.

⁷¹ *In margine:* Ad Rom. 14.

Estas cosas se dicen allí. He aquí cómo en el caso de una duda probable es lícito actuar dando el débito. Por cierto, en las conclusiones dijimos que no solamente puede dar el débito cuando el otro lo pide (existiendo tal duda probable) sino que puede también pedirlo. En efecto, en el caso en que, realizada la búsqueda acerca de otro varón anterior, no se puede encontrar la verdad, puede dar y pedir el débito, cuando se contrajo de buena fe. En efecto, si de mala fe, debe dar y no debe pedir el débito. Y cuando el matrimonio fue contraído de mala fe, se ve en el capítulo *Dominus*. Y ésta es la razón: porque en los demás contratos ocurre que, cuando alguien posee justamente (aunque nazca la duda) hasta que tenga la certeza, posee justamente y no tiene la obligación de alienar la cosa.

Sin embargo, en contra de esto se presenta la determinación del Pontífice en el texto citado, donde se dice que en tal caso, aunque pueda dar el débito, no debe pedirlo. Y a esto se responde de muchas maneras. Primero: Que el texto dice la verdad cuando alguien contrajo de mala fe. Entonces, estando en la duda, de ninguna manera puede exigir. En efecto, parece que no adquirió derecho alguno para pedir. Sin embargo, aquel que contrajo de buena fe, parece que ya adquirió la justa posesión. Que si después llega la duda, podrá dar el débito y pedirlo. Y esto no se opone al texto, el cual debe ser entendido en el primer sentido.

Segunda solución: Que el texto debe ser entendido de tal manera que, existiendo la duda, no es lícito pedir el débito hasta cuando perdure la negligencia en la búsqueda de la verdad. Sin embargo, hecha la búsqueda prudente que suele ser realizada en los asuntos difíciles, si no se encuentra que el propio varón es otro, es mejor la condición de aquel que posee, y se puede pedir y dar el débito. En efecto, sería grave presionar demasiado a alguien para que permanezca en el matrimonio y que de ninguna manera pueda gozar de su cónyuge pidiendo el débito. Y, en este sentido, el maestro Soto y otros (véase antes) dicen que, realizada la búsqueda, puede pedir el débito. Entiéndase esto, aunque, realizada la búsqueda, perdure la duda acerca del verdadero cónyuge. En efecto, si no perdura la duda, nadie duda que pueda pedir el débito. Y en el texto tenemos claramente que, depuesta la duda, puede pedir el débito y darlo.

La tercera solución sea esta: Que en el caso en que permanezca la duda, no es lícito pedir el débito, sino solamente darlo, se debe entender hasta que permanece la duda acerca de esto que es pedir el débito. En efecto, no le es lícito porque actuaría en contra de la conciencia. Ahora bien, aquel que actúa en contra de la conciencia edifica para la gehenna, como dice San Pablo.³² En verdad, cuando permanece la duda y, una vez legado el mandato de la Iglesia, está presionado a permanecer en el matrimonio; entonces, así como, estando la duda acerca del verdadero cónyuge, no hay duda en cuanto a dar el débito cuando el otro lo pide y, por ello, lo da lícitamente,

³² Ad Rom 14.

sic eodem modo, si manente dubio de legitimo coniuge: quia non potest desistere a matrimonio, non dubitat an liceat petere, licite petit.

Ad. 3.⁷² argumentum respondetur concedendo, quod superiori obediendo tali dubio (dummodo non remaneat dubium circa hoc quod obediendum est ei) non erit peccatum reddere: imo neque exigere, ad sensum declaratum. Et quidem licet haec opinio videatur noua⁷³ contra communem opinionem, non tamen absque ratione citati magistri asserunt, et nos subscribimus. Et eam sequendo, non est periculum: quia stat quod maneat dubium quoad hoc, an sit coniux, et non maneat quoad hoc, an liceat exigere, et reddere. Sicut in scrupulo speculatio de aliquo vitando docet Caietanus⁷⁴ licere agere contra, quando non est contra practicum scrupulum. Et adducit clarissimus Medina⁷⁵ in suo de restitutione q. 17. vt diximus supra. Et quidem sequi hanc opinionem (vt diximus) est nimis fauorabile, et nullum periculum. Nam impossibile moraliter apparet, quod duo maneant simul, et quod tantum alter se contineat, vt nunquam exigat.

* Dubium esse posset hic, an casu quo impedimentum esset occultum, et non potest commode remedium adhiberi, nisi per dispensationem, et ad Papam non potest esse accessus, an per Episcopum possit fieri, vt si bona fide contraxit, etc. Syluester in verbo Dispensatio q. 9. et Summa Angelica eodem verbo, n. 5. et Nauarro in Manuali c. 22. n. 87, et Margarita Confessorum tenent, quod quando impedimentum est occultum in illis quae sunt humano iure prohibita, et separatio non potest esse absque scandalo: quod tunc per Episcopum potest fieri dispensatio. Et iurisperiti in cap. At si clerici de iudicijs dicunt, quod in casu necessitatis, vel magnae vtilitatis nouiter emergentis. Et tempore constitutionis inexcogitatae, potest Episcopus dispensare in illis, in quibus solus Papa alias dispensat. Haec opinio habet sua fundamenta, et probabilis reputatur, et practicari posset. Sed contraria opinio est tutior, quod in casu quando est impedimentum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum, quamuis occurrat necessitas extrema, non nisi per Papam dispensatio fieri potest. Sic Soto de iusticia et iu, lib. 1. q. 7. arti. 3. et in 4. d. 37. q. 1. arti. 2. et communiter sic practicatur. Et quidem vt diximus, quod quando quis bona fide contraxit, et dubitat de vero coniuge, sed diligentiam adhibendo non potest inuenire, vt posset non solum reddere, sed exigere. Quod tamen non posset qui mala fide contraxit, sic in proposito dici posset, quod prima opinio in tali casu posset habere locum, si commode ad Papam non posset esse recursus. Sic Soto quamuis non afferat pro prima opinione videtur facere, quod in Concilio Tridentino sessione 24. c. 6. de reformatione diffinitum est in haec verba.

⁷² *In margine:* Ad 3.

⁷³ *In margine:* Noua opinio, tamen probabilis.

⁷⁴ *In margine:* Caietanus.

⁷⁵ *In margine:* Medina.

del mismo modo ocurre si permanece la duda acerca del legítimo cónyuge. Dado que no puede desistir del matrimonio, no duda si es lícito pedir el débito, lo pide lícitamente.

Al tercer argumento se responde concediendo que, obedeciendo al superior en tal duda (con tal que no permanezca la duda acerca de que hay que obedecer a él), no será pecado dar el débito: inclusive, tampoco exigirlo, según el sentido explicado. Y, por cierto, aunque esta opinión parezca una novedad en contra de la opinión común, sin embargo, no sin razón los citados maestros la sostienen y nosotros la suscribimos. Y, siguiéndola, no hay peligro. En efecto, consta que permanece la duda acerca de esto (si acaso es el cónyuge), y no permanece acerca de esto (si acaso es lícito pedir y dar); así como en el caso del escrúpulo especulativo acerca de evitar algo, Cayetano enseña que es lícito actuar en contra, cuando no se opone al escrúpulo práctico. Y lo cita el muy estimado Miguel Medina en su *De restitututione* (cuestión 17), como dijimos antes. Y, por cierto, seguir esta opinión (como dijimos) es muy conveniente y sin peligro alguno. En efecto, parece moralmente imposible que dos permanezcan juntos y que solamente uno de los dos observe la continencia de tal manera que jamás exija el débito.

* ³³ Aquí podría existir la duda si en el caso en que el impedimento fuese oculto y no se puede fácilmente remediar sino con una dispensa y no se puede tener acceso al Papa, si acaso puede ser concedida por el obispo, para que, si contrajo de buena fe, etc. la Suma Silvestrina (*verbo dispensatio, q. 9*), la Suma Angélica (*eodem verbo, n. 5*), Navarro (*Manuale, c. 22. n. 87*) y la *Perla de los Confesores* sostienen que, cuando el impedimento es oculto, en aquellas cosas que están prohibidas por el derecho humano y cuando la separación no puede ocurrir sin escándalo, entonces la dispensa puede ser concedida por el obispo. Y los juristas, en el capítulo *At si clericus, De iudicijs*,³⁴ dicen que en caso de necesidad o de una grande emergencia y en el tiempo de una legislación no detallada, el obispo puede dispensar en aquellas cosas en las cuales en otra circunstancia solamente el Papa dispensa. Esta opinión tiene sus fundamentos y se considera como probable y se podría poner en práctica; sin embargo, la opinión contraria es más segura, es decir, que en el caso en que haya un impedimento que impide contraer y dirime lo contraído, aunque ocurra una necesidad extrema, la dispensa puede ser otorgada solamente por el Papa. Así dice Soto (*De iusticia et iure, lib. 1. q. 7. art. 3. et in 4. d. 37. q. 1. art. 2*) y se actúa comúnmente así. Por cierto, como dijimos, cuando alguien contrajo de buena fe y duda acerca del verdadero cónyuge, pero, hecha la búsqueda, no puede encontrar la verdad, podría no solamente dar el débito sino también pedirlo. Y esto no podría hacerlo aquel que contrajo de mala fe. A propósito, se podría decir que en tal caso la primera opinión podría aplicarse si no se pudiese fácilmente tener acceso al Papa. Así, aunque no se pronuncie a favor de la primera opinión, parece que Soto sostenga aquello que en el Concilio de Trento está definido con estas palabras:

³³ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

³⁴ X. 2.1.4.

Liceat Episcopis in omnibus irregularitatibus, et suspensionibus ex occulto delicto prouenientibus, excepta ea quae oritur ex homicidio voluntario. Et exceptis etiam alijs deductis ad forum contentiosum, et in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi Apostolicae reseruatis delinquentes quoscumque sibi subditos in sua dioecesi, per se ipsos, aut per vicarios ad id specialiter deputatos in foro conscientiae gratis absoluere etc. Haec in Concilio, sed tamen etsi Concilium faueat, an tamen in impedimentis occultis matrimonij quae dirimunt contractum locum habeat haec diffinitio, non est certum, quia causae matrimoniales, tam sunt speciales: vt videantur requirere specialem mentionem. De quo vide egregium doctorem F. Antonium de Cordoba minoritam in suo quaestionario q. 11.

Restat (vt colophonem apponamus) duas quaestiones appendices addere satis congruentes. Prima est, an qui ficte consentit, teneatur sub mortali ducere illam quam decepit. Secunda, vtrum pater in foro conscientiae possit exhaeredare filium, vel filiam: quia ipso inuito contraxit matrimonium.

En todas las irregularidades y en las suspensiones que derivan de un delito oculto, exceptuadas aquellas que nacen de un homicidio voluntario; y exceptuadas también las demás irregularidades que han sido llevadas al fuero contencioso, y en cualquier caso oculto y reservado a la Sede Apostólica, a los obispos, por sí mismos o por medio de vicarios especialmente delegados para ello, sea lícito absolver gratis en el fuero de la conciencia a cualquier reo entre los súbditos de su diócesis, etc. (*sessio 24. c. 6. De reformatione*). Estas cosas se dicen en el Concilio, pero, aunque el Concilio las aprueba, no se tiene por cierto si esta definición valga en los impedimentos ocultos del matrimonio que dirimen el matrimonio contraído. En efecto, las causas matrimoniales son tan especiales que parecen requerir una especial atención. Y acerca de esto véase al egregio doctor Fray Antonio de Córdoba en su *Cuestionario* (q. 11).

Para poner un colofón, nos falta añadir como apéndices dos cuestiones muy convenientes. La primera, si aquel que consiente falsamente está obligado, bajo pecado mortal, a casarse con aquella a la cual engañó. La segunda, si en el fuero de la conciencia el padre puede desheredar al hijo o a la hija, cuando contrajeron matrimonio en contra de la voluntad de él mismo.

ARTICVLVS XIX

An qui ficte alicui promittit, teneatur eam ducere

Quia de matrimonio loquuti sumus,¹ et necessarium diximus consensum, vt ipso deficiente, nullum sit quoad Deum: operae pretium erit scire, an qui ficte alicui promisit ipsam accepturum, et tamen interius non consentit, teneatur eam ducere, de nouo consentiendo.

Et videtur quod non teneatur.² In matrimonio requisita est summa libertas, vt diximus in prima parte: quia vinculum indissolubile, et semel ligatum, non potest solui:³ ergo sequitur quod non tenetur talis, qui ficte promisit, talem ducere: quia alias ad matrimonium cogeretur.

Secundo.⁴ Si talis qui ficte promisit teneretur illam ducere, vel esset iure naturae, Diuino, vel humano: at nullo iure obligatur, ergo non tenetur. Non iure naturae quia iure naturae non potest cogi ad contrahendum: imo iure naturae habet libertatem plenam ad contrahendum.⁵ Et si iure naturae esset obligatio, esset adimplendi promissum: sed obligatio adimplendi praesupponit voluntatem transferendi dominium rei promissae, qualem ponimus non fuisse: siquidem dominium non transfertur verbis, sed voluntate veri domini. Nec iure Diuino tenetur: quia nullibi tale ius a Deo. Nec iure humano constat quia si compellatur ducere, erit ex praesumptione quam habet Ecclesia, quod consensus fuit conformis verbis, cui si constasset defuisse, non obligaret.⁶

Tertio.⁷ Si talis post promissionem fictam contrahat cum alia secunda consentiendo, est verum matrimonium: ergo non tenetur ducere primam: nam si teneretur ducere, videtur quod non teneret obligatio cum secunda. Sicut si quis promisit Petro equum, et acceptauit Petrus: si postea det Ioanni; non tenet datio: quia dat alienum. Quod si constet Ioanni, tenetur Petro restituere.

In contrarium est:⁸ quia quilibet tenetur de damno dato, et non potest talis damnum resarcire, nisi ducendo eam: ergo tenetur.

Haec quaestio in proprijs terminis mota est, eo quod aliqui legentes in quodam nuper edito praeclaro libro, et doctrinae refertissimo, in quo in materia nihil desiderandum, neque reijciendum,

¹ *In margine:* Supra, p. p. art. 2.

² *In margine:* 1. Argumentum.

³ *In margine:* Matthaeus, 19.

⁴ *In margine:* 2. Argumentum.

⁵ *In margine:* Supra, p. p. art. 8.

⁶ *In margine:* Soto, de iustitia et iure, li. 4. q. 5.

⁷ *In margine:* 3. Argumentum.

⁸ *In margine:* In contrarium.

ARTÍCULO 19

Si aquel que promete falsamente a una mujer, está obligado a tomarla como esposa¹

Dado que hemos hablado del matrimonio y dado que hemos dicho que el consentimiento es tan necesario que, faltando éste, no hay matrimonio frente a Dios, será importante saber si aquel que prometió falsamente a una mujer de tomarla como esposa, pero no consiente interiormente, está obligado a tomarla como esposa, consintiendo de nuevo.

Y parece que no tiene la obligación. En el matrimonio se requiere la máxima libertad, como dijimos en la primera parte. En efecto, una vez ligado, el vínculo indisoluble no puede ser disuelto.² Luego se sigue que éste que prometió falsamente no tiene la obligación de tomarla como esposa, ya que, de otra manera, sería forzado a casarse.

Segundo. Si aquel que falsamente prometió estuviese obligado a tomarla como esposa, sería por el derecho natural, divino o humano. Ahora bien, no está obligado por ningún derecho. Luego no está obligado. No por el derecho natural. En efecto, por el derecho natural no puede ser presionado. Inclusive, por el derecho natural tiene la plena libertad para contraer. Además, si hubiese una obligación por el derecho natural, sería aquella de cumplir lo prometido. Ahora bien, la obligación de cumplir presupone la voluntad de transferir el dominio de la cosa prometida (y suponemos que no existió) dado que el dominio no se transfiere con las palabras, sino con la voluntad del verdadero dueño. Tampoco está obligado por el derecho divino, ya que en ningún texto existe tal derecho de parte de Dios. Tampoco consta por el derecho humano, ya que si está presionado a tomarla como esposa, será a partir de la presunción que la Iglesia tiene, que hubo un consentimiento de acuerdo con las palabras. Ahora bien, si le hubiese constado que el consentimiento faltó, no obligaría.³

Tercero. Si, después de la promesa falsa, éste contrae con una segunda consintiendo, hay un verdadero matrimonio. Por tanto, no está obligado a casarse con la primera. En efecto, si estuviese obligado a casarse con la primera, parece que no tendría valor la obligación con la segunda. Como si alguien prometió un caballo a Pedro, y Pedro lo aceptó; si después lo da a Juan, la donación no tiene valor, ya que da una cosa ajena. Que si consta a Juan, tiene la obligación de restituirlo a Pedro.

Hay un argumento en contrario, que cada quien tiene la obligación acerca del daño provocado. Ahora bien, éste no puede resarcir el daño, sino tomándola como esposa. Luego tiene la obligación.

Esta cuestión está puesta en términos propios por el hecho de que algunos que la han leído en un famoso libro recién editado, llenísimo de doctrina, en el cual nada debe hay que desear ni rechazar en su materia,

¹ Véase índice onomástico.

² Matthaeus 19.

³ Soto, Domingo, de, De iustitia et iure, lib. 4. q. 5.

qui Manuale Confessorum intitulatur, lingua vernacula ex proposito editum, prius a quodam religioso viro docto minorita regularis obseruantiae prouinciae Pietatis, post visum, recognitum, probatum, in multis additum, et refertum a doctore Martino Nauarro⁹ de Azpilcueta, viro doctissimo, et probatissimo, in iure quidem eminentissimo, et in Theologia versato, vt eius varia in diuersis materijs edita probant opera, maxime illud, quod de poenitentia est. Hic (inquam) in ca.16. citati libri numer. 18. ait.¹⁰ *Si le prometió casarse con ella, ora le promitiesse de veras, ora fingidamente, con animo de la engañar, es obligado a cumplir lo que le prometió, assi en el fuero de la consciencia, como en el exterior. Y mucho más si le juró.* Haec ibi ad literam. Cum ergo haec verba sonent talem teneri, legentes admirati sunt de tam graui dicto, et statim virgam Censoriam extendentes, delendum iudicauerunt. Nos tamen (sicut alias fecimus) in nullius verba hominis iurantes, nisi solius Christi, examinandum suscepimus, non extra propositum, et intentum nostri Speculi Coniugiorum digressi. Pro cuius solutione notandum.

Ille qui alteri promisit,¹¹ potest se habere tripliciter, vel est aequalis, tam diuitijs, quam nobilitate, puellae cui promisit, vel inferior, aut superior. Et quod superior sit, intelligo notabiliter (non parum excedens) quia quod parum distat, nihil distare videtur.¹²

Secundo.¹³ Iste excessus, qui est ex parte viri potest esse cognitus a puella seducta, vel ignoratus: imo quia existimabat sibi fore aequalem, vel minorem, quamuis sit superior in veritate.

Tertio.¹⁴ Ille qui protulit verba, volens puellam seducere, vel cognouit eam carnaliter, et ob id protulit, vt seduceret cognoscendo, vel protulit quidem, sed eam non corrupit, vel alias corrupta erat, sed accesum habuit ad eam. His sic adnotatis, sit prima conclusio.

Prima conclusio.¹⁵ Qui promisit fecte alteri, siue cognouerit eam, siue non, siue fuerit virgo, siue corrupta, siue aequalis conditione, siue non, mortale peccatum commisit: quia omne mendacium perniciosum mortale peccatum est, sed qui fecte promisit, perniciose valde mentitus est, ut constat, ergo peccauit mortaliter.¹⁶ Haec est omnibus recepta absque aliqua controuersia.

2. conclusio.¹⁷ Quicumque alteri promisit, siue cognouerit eam, siue non, siue sit aequalis conditione, vel superior, tenetur sub mortali promissum adimplere. Patet.¹⁸ Quicumque iniuriam proximo infert in re graui, peccat mortaliter:

⁹ *In margine:* Nauarro, vir doctissimus.

¹⁰ *In margine:* Verba in Manuali posita.

¹¹ *In margine:* Nota 1.

¹² *In margine:* Aristoteles.

¹³ *In margine:* Nota 2.

¹⁴ *In margine:* Nota 3.

¹⁵ *In margine:* 1. Conclusio.

¹⁶ *In margine:* S. Thomas, 2. 2. q. 110.

¹⁷ *In margine:* 2. Conclusio.

¹⁸ *In margine:* Ratio 1.

que se titula *Manual de los Confesores*, editado a propósito en lengua vernácula por un docto religioso Minorita de la Observancia Regular de la Provincia de la Piedad. Después fue leído, revisado, aumentado y enriquecido en muchas cosas por el doctor Martín Navarro de Azpilcueta, varón muy docto y experto; por cierto, muy eminente en derecho y versado en teología, como lo prueban sus varias obras en diversas materias, sobre todo aquella que trata de la penitencia. Allí (digo), en el capítulo 16 del citado libro en el número 18, dice: *Si le prometió casarse con ella, ora le promitiesse de veras, ora fingidamente, con ánimo de la engañar, es obligado a cumplir lo que le prometió, assi en el fuero de la consciencia, como en el exterior. Y mucho más si le juró.* Estas cosas se dicen allí a la letra. Y, dado que estas palabras suenan como si aquél estuviese forzado, aquellos que las han leído se sorprendieron frente a una afirmación tan grave y, levantando de inmediato la varita censoria, juzgaron que deberían ser eliminadas. Sin embargo, como hemos hecho en otras ocasiones, nosotros que no juramos en las palabras de ningún hombre, sino solamente en las palabras de Cristo, hemos empezado a examinarlo, sin alejarnos del propósito y de la finalidad de nuestro *Speculum coniugiorum*. Y para la solución de aquello hay que notar lo siguiente.

Aquel que prometió a una mujer, puede encontrarse en tres situaciones. Es igual, o es inferior o es superior a la muchacha a la cual prometió, sea en riqueza sea en nobleza. Y que sea superior lo entiendo de manera notable (que no supera de poco). En efecto, aquello que dista muy poco, parece que en nada diste, dice Aristóteles.

Segundo. Esta superioridad de parte del varón, puede ser conocida o ignorada de parte de la muchacha seducida. Inclusive porque pensaba que había de ser igual o menor, aunque en realidad es superior.

Tercero. Aquel que profirió las palabras, mismo que quiso seducir a la muchacha, o se unió carnalmente con ella, y para ello las profirió para seducirla uniéndose carnalmente; o las profirió, pero no la desfloró; o había sido desflorada en otra ocasión, pero tuvo acceso a ella. Notadas así estas cosas, sea la primera conclusión.

Primera conclusión. Aquel que prometió falsamente a una mujer, sea que se haya unido carnalmente con ella o no; sea que haya sido virgen o desflorada; sea de condición igual o no, cometió un pecado mortal. En efecto, toda mentira perniciosa es un pecado mortal. Ahora bien, aquel que prometió falsamente, mintió muy gravemente, como consta. Luego pecó mortalmente.⁴ Esta conclusión la sostienen todos sin controversia alguna.

Segunda conclusión. Cualquiera que prometió a alguna mujer, sea que se haya unido carnalmente con ella, o no; sea de condición igual o superior, está obligado, bajo pecado mortal, a cumplir lo prometido. Consta. Cualquiera que hace un perjuicio al prójimo en materia grave, peca mortalmente.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 110.

sed qui promisit (dummodo alius acceptauit) iniuriam infert in re graui, ergo est mortale.

Secundo.¹⁹ Qui aufert a proximo quod suum est, peccat mortaliter, nisi ob paruitatem materiae excusetur, quia furtum mortale est: sed qui promissum non adimplet, postquam alter acceptauit, est huiusmodi: quia debitor constitutus est.²⁰ Haec conclusio supra²¹ declarata est, quando de sposalibus fuit sermo, vbi ex communi sententia doctorum est probatum, quod post sponsalia etiam de futuro transire ad aliud matrimonium mortale est: quia fractor promissi habetur.

3. conclusio.²² Qui ficte promisit alicui puellae, quam cognouit carnaliter, et corruptit, si sit notabiliter excedens in conditione diuitiarum, et nobilitatis, et puella non ignorat, licet peccauit mortaliter,²³ non tenetur sub mortali eam ducere, sed potest alias damnum resarcire, vel dotando secundum eius conditionem, vel alias ad arbitrium boni viri. Probatur: quia si talis tenetur eam ducere, maxime quia videtur seduxisse puellam innocentem, sed non videtur, neque praesumitur seducta, quandoquidem cognoscens excessum, debuit praesumere seductionem, et sic consensit virtualiter in talem seductionem: quapropter non tenetur eam ducere:²⁴ quia volenti, et consentienti nulla fit iniuria: nam in tali casu praesumitur, sicut si aperte dixisset ficte se promittere, quia debuit praesumi, sicut si homo quidam nobilis, et diues, puellae ex infima plebe promitteret eam ducere, si consentiat in eum: merito talis foemina decipitur, et sibi imputet, si consentiat: quia deberet suspicari talem seducere, et ficte verba proferre, ob id sufficiat, si alias resarciat damnum dotando, quia tenetur ad aliquid. Et sic in c. 16. n. 18. in Manuali Confessorum limitatur dictum istis verbis.²⁵ *Si no fuesen muy desiguales en hazienda, y qualidad: como si el fuesse hijo de un cauallero, y ella hija de un labrador, o official mecanico: ca entonces presumir se puede que ella fingió ser engañada, y que no la engañaron. Por lo qual no es obligado a nuestro parecer a mas de darle lo que es menester para alcansar buen casamiento, como alcanzara estando con su honrra, o ponella en estado honesto, en que viua en servicio de Dios segun sant Antonio.*²⁶ Haec ibi. Vnde colligitur nostra conclusio, quod in casu talis tenetur superaddere quod necessarium videtur ad dotem: vt inueniat talem cum illo superaddito, qualem inueniret, si corrupta non esset.

¹⁹ *In margine:* Ratio 2.

²⁰ *In margine:* S, Thomas, 2. 2. q. 64.

²¹ *In margine:* Supra, p. p. art. 16

²² *In margine:* 3. Conclusio.

²³ *In margine:* Albericus de Rosa in suo dictionario, Matrimonium, 4.

²⁴ *In margine:* Aristoteles, 5 ethicorum, c. 9; S. Thomas, 2. 2. q. 59. art. 3.

²⁵ *In margine:* Verba de Manuali.

²⁶ *In margine:* Florentinus, 2. p. ti. 5.

Ahora bien, aquel que prometió (con tal que el otro haya aceptado la promesa) hace un perjuicio en materia grave. Luego es un pecado mortal.

Segundo. Aquel que quita al prójimo lo que es suyo, peca mortalmente, a menos que sea disculpado por la parvedad de la materia. En efecto, el hurto es un pecado mortal. Ahora bien, aquel que no cumple lo prometido, una vez que el otro aceptó, se encuentra en tal situación. En efecto, está constituido como deudor.⁵ Esta conclusión está demostrada antes, cuando se habló de los esponsales, donde, por sentencia unánime de los doctores, está probado que pasar a otro matrimonio, después de los esponsales (inclusive de futuro), es un pecado mortal. En efecto, se considera como infractor de lo prometido.

Tercera conclusión. Aquel que prometió falsamente a una muchacha a la cual se unió carnalmente y que desfloró, si la supera notablemente en la condición de riqueza y de nobleza, y la muchacha no lo ignora, aunque pecó mortalmente, no está obligado bajo pecado mortal a tomarla como esposa.⁶ Sin embargo, puede resarcir el daño de alguna manera, o dotándola según su condición, o de alguna otra manera según el consejo de un varón prudente. Se prueba. En efecto, si éste tiene la obligación de tomarla como esposa, sería sobre todo porque parece que sedujo a una muchacha inocente. Ahora bien, no parece. Tampoco se presume que haya sido seducida, puesto que, conociendo la superioridad de la condición, debió suponer la seducción; y así consintió virtualmente en tal seducción. Consecuentemente, no está obligado a tomarla como esposa. En efecto, a alguien que quiere y que consiente no se le hace perjuicio alguno.⁷ Por cierto, en tal caso se presume como si hubiese dicho abiertamente que prometía falsamente. En efecto, debió suponer, como si un varón noble y rico hubiese prometido a una muchacha de la ínfima plebe de tomarla como esposa, si ella le consiente. Esta mujer es engañada con razón, y se le imputa a ella misma, si consiente. En efecto, ella debería sospechar que aquél seduce y pronuncia falsamente las palabras. Por lo cual, es suficiente que resarza de alguna manera el daño, dotando. En efecto, está obligado a hacer algo. Y así, en el capítulo 16, n. 18, del *Manual de los Confesores*, aquello que está dicho se reduce a estas palabras: *Si no fuessen muy desiguales en hazienda, y qualidad: como si el fuesse hijo de un cauallero, y ella hija de un labrador, o official mecánico: ca entonces presumir se puede que ella fingió ser engañada, y que no la engañaron. Por lo qual no es obligado a nuestro parecer a mas de darle lo que es menester para alcansar buen casamiento, como alcanzara estando con su honrra, o ponella en estado honesto, en que viua en servicio de Dios según sant Antonio.*⁸ Estas palabras se dicen allí. A partir de allí se deduce nuestra conclusión, es decir, que en este caso aquél está obligado a añadir aquello que parece necesario para la dote, para que, con lo añadido, ella encuentre a un varón, tal como lo encontraría, si no fuese desflorada.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 64.

⁶ Alberico de Rosciate, In *dictionario, Matrimonium*, 4.

⁷ Aristóteles, 5 *Ethica*, c. 9; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 59. art. 3.

⁸ Antonino, *San*, 2. p. ti. 5.

4. conclusio.²⁷ Si quis fecte promisit puellae eam ducturum, si puella consentiat, qui tamen excedit in conditione, puella id ignorante, probabile apparet quod sufficiat eam dotare, et non sit necessarium eam ducere. Probatur:²⁸ quia si teneretur eam ducere, maxime quia vere seduxit, et ipsa seducta est, non volens: sed hoc non videtur sufficere: quia est inaequalitas in contractu, et ex parte puellae non debet vir compelli ad hoc quod det amplius quam ipsa dabat: sed si compelleretur ducere eam, videretur ad iniustum compelli, supposito non fuit voluntas in viro celebrandi talem commutationem, vel contractum. Et sic sufficiat puellae, si ratione promissionis vir compellatur ad dotandum eam secundum suum statum, sicut in ludo videtur, quod si quis habeat centum, et tamen solum sua sunt 50. non possit ab alio vltra 50. lucrari: quia iniustitia alias apparet, et non aequalitas. Sic in proposito. In quo discedimus²⁹ a doctore Nauarro, qui videtur dicere, quod quando puella ignorat excessum, aut inaequalitatem, quia non est volens seducta, quod teneatur eam ducere: nam esset nimis rigidum ad id obligare. In quo sensu contrarium tenentes possunt intelligi.³⁰

5. conclusio.³¹ Si quis fecte promisit puellae quam corruptit, si sit ei aequalis, vel inferior conditione, tenetur sub mortali eam ducere. Probatur.³² Talis tenetur damnum resarcire, et promissum adimplere, cum sit aequa conditio, vel inferior: sed non potest aliter, nisi eam ducendo: ergo tenetur eam ducere. Istam conclusionem tenet expresse Nauarro³³ ca. 16. numer. 18. Manualis et S. Antoninus 2. p. tit. 5. ca. 6. 1. et Scotus. Idem Adrianus in 4. et sui temporis Theologorum consummatissimus, et facile princeps magister Vitoria olim praeceptor meus, et nonnulli alij subscribunt ex suis discipulis, qui nomen habent magistrorum. Quapropter non tam dura conclusio videri debet, si rem introspeciamus. Nam cum quis teneatur damnum resarcire ad aequalitatem, et non videtur qua alia via id contingat, nisi puellam ducendo: sequitur quod (dato fecte promisit) tenetur eam ducere, et peccat mortaliter non ducendo eam, quia semper est in tali obligatione. Et talis tenetur habere nouum consensum in eam ex animo. Neque hoc est nouum. Nam in iure determinatum est, et nos alias diximus, et doctores omnes probant, quod si quis seduxit aliquam, dicendo vxorem non habere, cum tamen habeat, post mortem verae vxoris, foemina seducta (si velit) potest eum sumere in virum, et in poenam fraudis et doli compellitur seductor vt consentiat:

²⁷ *In margine:* 4. Conclusio.

²⁸ *In margine:* Ratio.

²⁹ *In margine:* Contra Nauarro.

³⁰ *In margine:* Concordia doctorum.

³¹ *In margine:* 5. Conclusio.

³² *In margine:* Ratio.

³³ *In margine:* Nauarro; Florentinus; Scotus, d. 30. q. 1.; Adrianus, q. 2. de matrimonio; S. Thomas, in 4. d. 28; Vitoria; Albericus de Rosa in suo dictionario, Matrimonium, 4.

Cuarta conclusión. Si uno falsamente prometió a una muchacha que la tomará como esposa, si ésta consiente; sin embargo, éste la supera en condición, ignorando esto la muchacha, parece que probablemente es suficiente dotarla y que no es necesario tomarla como esposa. Se prueba. En efecto, si estuviese obligado a tomarla como esposa, sería sobre todo porque verdaderamente la sedujo y porque ella fue seducida en contra de su voluntad. Sin embargo, parece que esto no es suficiente. En efecto, en el contrato existe una desigualdad; y el varón no debe ser presionado de parte de la muchacha a dar más de cuanto ella misma daba. Ahora bien, si fuese forzado a tomarla como esposa, parecería que está forzado a algo injusto, dado que en el varón no hubo la voluntad de celebrar tal permuta o contrato. Y así, para la muchacha sea suficiente, si el varón, a causa de la promesa, está presionado a dotarla según su estado; como ocurre en el juego que si alguien tiene cien, pero solamente cincuenta son suyos, no puede ganarle al otro más que cincuenta. En efecto, de otra manera, aparece una injusticia y no una igualdad. Así en nuestro caso. Y en esto nos hemos alejado del doctor Navarro, quien parece decir que cuando la muchacha ignora la superioridad o la desigualdad, ya que no está seducida queriéndolo ella, está obligado a tomarla como esposa. En efecto, sería demasiado duro obligar a ello. Y en este sentido se pueden entender aquellos que sostienen lo contrario.

Quinta conclusión. Si uno prometió falsamente a una muchacha que él desfloró, si ésta es de condición igual o inferior a él, está obligado, bajo pecado mortal, a tomarla como esposa. Se prueba. Aquél está obligado a resarcir el daño y a cumplir lo prometido, dado que la condición es igual o inferior. Ahora bien, no puede de otra manera sino tomándola como esposa. Luego está obligado a tomarla como esposa. Esta conclusión la sostienen expresamente Navarro (*c. 16. num. 18. Manualis*), San Antonino (*2. p. tit. 5. c. 6. 1*) y Escoto. Y lo mismo sostiene Adriano VI (*in 4*), y el más experto entre los teólogos de su tiempo y sin duda el principal, el maestro Vitoria (mi preceptor en algún tiempo), junto con algunos de sus discípulos, que ya son maestros. Por lo cual, no debe parecer tan dura la conclusión, si reflexionamos sobre el hecho. En efecto, dado que alguien está obligado a resarcir el daño según la igualdad y dado que no se ve con cuál otro camino esto ocurra, sino tomando a la muchacha como esposa, se sigue que (aunque prometió falsamente) está obligado a tomarla como esposa y, no tomándola como esposa, peca mortalmente. En efecto, siempre permanece en tal obligación. Y éste tiene la obligación de expresarle un nuevo consentimiento sinceramente. Y esto no es una novedad. En efecto, en el derecho está determinado, y en otra ocasión también nosotros lo hemos dicho, y todos los doctores lo sostienen que, si alguien sedujo a una mujer, diciendo que no tiene esposa mientras que la tiene, después de la muerte de la verdadera esposa, la mujer seducida (si quiere) puede tomarlo como esposo y, como pena del fraude y del engaño, el seductor debe ser presionado para que consienta.

ergo³⁴ a simili, qui aliam seduxit ficte consentiendo, vt plene restituat compellendus in conscientia venit, vt eam, quam seduxit, ducat. Si tamen aliam ducat, tenet matrimonium cum secunda, vt in solutione 3. argumenti dicemus.

Dixi in conclusione, si eam corruptit: nam si solum fuit promissio verbis, et non sequuta est aliqua corruptio, non est vnde teneatur eam ducere: quia restitutio non necessaria est, cum iniuriam non sit passa in corruptione, quandoquidem integra manet. Et quidem Adrianus³⁵ addit vnum, quod si talis cum alia contrahat, licet teneat matrimonium cum ista secunda, post mortem eius tenetur redire primam, quam decepit. Adijciamus tamen sextam conclusionem.

6. conclusio.³⁶ Si quis mulieri corruptae promisit ficte, etsi copula sit sequuta, cuiuscumque sit conditionis, licet ad aliquid teneatur, non tamen in foro conscientiae sub peccato tenetur ducere eam. Patet:³⁷ quia tenetur solum restituere, et iacturam resarcire: sed talis (quia corrupta erat, et non integra) non passa est talem iacturam, quae alias non possit resarciri, sine hoc quod ducat eam, vt constat; sequitur ergo quod non tenetur ad id. Ratio enim satis dissimilis est in integra, et corrupta: quia puellae integrae non videtur satisfactum, nisi ducat, corruptae autem sic. Hanc appono limitationem, vt rigorem conclusionis praecedentis temperem, quamuis Adrianus in loco citato sine distinctione loquatur de illo, qui ficte promisit.

Ad argumentum primum.³⁸ Concedimus in matrimonio requisitam summam libertatem, cum hoc tamen stat, quod in poenam qui seducit, cogi possit ad restituendum, et ad aequalem resarciendam iacturam, tenetur ducere quam seduxit. Et hoc est cogi a se ipso, qui posuit se in tali angustia, vt teneatur se ipsum dare. Sicut si esset vera opinio Scoti,³⁹ quod qui alium interfecit, tenetur restituere, seipsum morti exponendo. De quo alias in nostris Theologicis resolutionibus disseremus, si Dominus dederit. Neque hoc graue videri debet, vt diximus.

Ad 2. dicendum,⁴⁰ quod talis tenetur restituere iure naturae, Diuino et humano. Iure naturae: quia tenetur de damno dato, et non potest resarcire aliter. Iure Diuino similiter. Nemini quicquam debeatis.⁴¹ Iure tandem humano compellitur promissum adimplere.

³⁴ *In margine:* Scotus, d. 35. q. vnica.

³⁵ *In margine:* Adrianus, vbi supra.

³⁶ *In margine:* 6. Conclusio.

³⁷ *In margine:* Ratio.

³⁸ *In margine:* Ad argumentum.

³⁹ *In margine:* Scotus, d. 15. q. 3. 4. sententiarum.

⁴⁰ *In margine:* Ad 2.

⁴¹ *In margine:* Ad Rom. 13.

Por tanto, *a simili*, para que haga totalmente la restitución, aquel que consintiendo falsamente sedujo a una mujer, debe ser presionado en conciencia a tomar como esposa a aquella que sedujo.⁹ Sin embargo, si toma a otra, tiene valor el matrimonio con la segunda, como diremos en la solución del tercer argumento.

Dije en la conclusión: Si la desfloró. En efecto, si solamente hubo una promesa con palabras y no siguió desfloración alguna, no hay de donde esté obligado a tomarla como esposa. En efecto, no es necesaria la restitución, dado que no sufrió un perjuicio con una desfloración, puesto que permanece íntegra. Por cierto, Adriano VI añade una cosa, es decir, que si éste contrae con otra, aunque tenga valor el matrimonio con esta segunda, después de la muerte de ésta, está obligado a regresar con la primera que él engañó. Sin embargo, añadimos la sexta conclusión.

Sexta conclusión. Si alguien prometió falsamente a una mujer ya desflorada, aunque siguió la cópula, de cualquier condición que sea la mujer, aunque esté obligado a hacer algo, sin embargo, en el fuero de la conciencia no está obligado bajo pecado a tomarla como esposa. Consta. En efecto, está solamente obligado a restituir y a resarcir el perjuicio. Ahora bien, ésta (dado que ya era desflorada y no íntegra) no sufrió un perjuicio tal que no pueda ser resarcido de otra manera sin que la tome como esposa, como consta. Luego se sigue que no está obligado a ello. En efecto, la razón es muy diferente en el caso de una mujer íntegra y en el caso de una desflorada. En efecto, parece que no se haya resarcido a la muchacha íntegra, si no la toma como esposa, mientras que a la desflorada parece que sí. Añado esta limitante, para moderar el rigor de la conclusión precedente, aunque en el lugar citado Adriano VI habla de aquel que prometió falsamente, sin distinción.

Al primer argumento. Concedemos que en el matrimonio se requiere la máxima libertad. Sin embargo, dado que consta que el seductor puede ser presionado a manera de pena a restituir y a resarcir con igualdad el perjuicio, entonces, está obligado a tomar como esposa a aquella que sedujo. Y esto significa que está presionado por sí mismo aquel que se puso en una angustia tal que está obligado a entregarse a sí mismo; como si fuese verdadera la opinión de Escoto, que aquel que mató a otro está obligado a la restitución, exponiéndose a la muerte.¹⁰ Y de esto disertaremos en otro lugar en nuestras *Resoluciones Teológicas* (si el Señor nos da vida). Y esto no debe ser considerado como algo grave, como dijimos.

Al segundo argumento se debe decir que aquél está obligado a restituir por derecho natural, divino y humano. Por derecho natural, ya que está obligado en cuanto al daño causado y no puede resarcir de otro modo. Asimismo, por derecho divino: «ustedes no deban nada a nadie».¹¹ Finalmente, por derecho humano está presionado a cumplir lo prometido.

⁹ Escoto Duns, Juan, d. 35. q. vnica.

¹⁰ Escoto Duns, Juan, d. 15. q. 3. 4 sententiarum.

¹¹ Ad Rom 13.

Ad 3.⁴² Concedimus ita esse, quod in casu quantumvis debitor sit, et sub mortali teneatur ducere, tamen si aliam ducat, de facto tenet secundum. Neque tenetur quamdiu manet matrimonium secundum. Sicut qui voto simplici⁴³ Deo est obligatus, tenetur sub mortali se ipsum tradere Deo, si tamen se tradat coniugi, valet traditio, non obstante illa obligatione sub peccato.⁴⁴ Sic in casu, si quis ficte promisit, tenetur sub mortali ducere, si tamen alias ducat, peccauit mortaliter: quia se ipsum impossibilitavit, tamen tenet. Haec de quaestione proposita.

Si tamen quis stuprum commisit cum puella volente (etiam si sub patria potestate sit) dotare non tenetur: quia volenti, et consentienti non fit iniuria.⁴⁵ Sic tener Soto de iustitia, lib. 4. q. 7. arti. 1. De quo alias latius.

⁴² *In margine:* Ad 3.

⁴³ *In margine:* Supra, p. p. art. 15.

⁴⁴ *In margine:* Theologi, in 4. d. 38; S. Thomas, 2. 2. q. 88.

⁴⁵ *In margine:* Aristoteles, 5. ethicorum, ca. 9; Soto.

Al tercer argumento. Concedemos que es así que en nuestro caso, aunque sea deudor y esté obligado bajo pecado mortal a tomarla como esposa, sin embargo, si toma a otra, de hecho tiene valor el segundo matrimonio. Tampoco está obligado mientras subsiste el segundo matrimonio. Así como aquel que por el voto simple está obligado a Dios, está obligado a entregarse a Dios; sin embargo, si se entrega al cónyuge, tiene valor la entrega, no obstante aquella obligación bajo pecado.¹² Así en nuestro caso. Si alguien promete falsamente, está obligado, bajo pecado mortal, a tomarla como esposa; sin embargo, si toma a alguna otra como esposa, pecó mortalmente. En efecto, se imposibilitó a sí mismo. Sin embargo, tiene la obligación. Y estas cosas son a propósito de la cuestión propuesta.

Sin embargo, si alguien cometió un estupro con una muchacha consenciente (aunque se encuentre bajo la patria potestad),¹³ no está obligado a dotarla. En efecto, no se hace un perjuicio a aquel que quiere y consiente.¹⁴ Así dice Soto (*De iustitia, lib. 4. q. 7. art. 1*). Y de esto hablaremos más ampliamente en otro lugar.

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2. q. 88.

¹³ Consenciente (del participio activo de consentir: lat. *Consentiens-entis*). Es un adjetivo en desuso que significa: Que consiente algo malo.

¹⁴ Aristóteles, 5. *Ethica*, ca. 9; Soto, Domingo de.

ARTICVLVS XX

An pater licite possit filium, aut filiam exhaeredare, quando contraxerunt
contra eius voluntatem

Quia de matrimonio loquentes dictum est,¹ quantam requirat libertatem, ita vt seruus contra domini voluntatem, et filius familias contra patris beneplacitum possit contrahere, operae pretium erit quaerere, an pater possit licite filium, filiamve ante emancipationem exhaeredare, quia contra voluntatem eius matrimonium est celebratum.

Videtur quod sic,² quia lege Tauri. 49. sancitum est: at omnis lex iusta, et ab habente auctoritatem lata, in foro conscientiae obligat: ergo sequitur quod iuste pater priuat haereditate.

Secundo. Filius, et filia quamdiu manent sub patria potestate non sunt sui iuris, sed sunt aliquid patris, et hoc iure naturae, sequitur igitur quod ipso inuito non poterit filia contrahere. Quod si contrahat, pater potest irritare, ergo poterit exhaeredare.

Confirmatur ex lege 2. fori tit. de matrimonio. Et ex lege 4. tit. 1. lib. 5. ordinationum. Et ex lege 10. tit. 1. par. 4. in quibus locis diffinitum est, patrem posse a filia, quae contra voluntatem eius contraxit, auferre alias debitam haereditatem.

In contrarium³ tamen est: quia in matrimonio requisita est plena libertas, quae non potest stare, si filia posset exhaeredari.

Pro solutione notandum,⁴ quod nulla humana potestas, neque secularis, ecclesiasticae (vt alias diximus)⁵ potest quempiam ad matrimonium contrahendum compellere: quia cum consensus sit necessarius (vt in p. p. probatum est)⁶ et nullus ad consensum possit cogere, nisi Deus, nunquam potest matrimonium esse legitimum cum coactione. Posset quidem (fateor) per potestatem secularem constitui lex, secundum quam aliquae personae inhabiles essent ad contrahendum, sicut in 2. parte⁷ quando de matrimonio infidelium notum fecimus: imo et consuetudo posset, et a fortiori potest Christi vicarius hoc instituere, et personas habiles alias, inhabiles facere, et e contra, sicut et posset clandestine contrahentes inhabiles personas declarare. Sicut et fecit nunc in Concilio Tridentino sessione 24. [ca.]. Patet ex c. Non debet, de affinitate et consanguinitate.

¹ *In margine:* Supra, p. p. art. 2. et 30.

² *In margine:* 1. Argumentum; S. Thomas, 1. 2. q. 96. art. 4; Castro de potestate legis poenalis, li. 1. ca. 9; Driedo, de libertate christiana, li. 1. ca. 9. et lib. 2. ca. 1.

³ *In margine:* In contrarium

⁴ *In margine:* 1. Nota.

⁵ *In margine:* Supra, p. p. ar. 7.

⁶ *In margine:* Supra, p. p. ar. 2

⁷ *In margine:* Supra, 2. p. art. 27.

ARTÍCULO 20

Si el padre puede lícitamente desheredar al hijo o a la hija, cuando contrajeron sin la voluntad de él ¹

Dado que, hablando del matrimonio, se dijo cuán grande libertad requiera para que el siervo pueda contraer en contra de la voluntad del señor y el hijo de familia en contra del beneplácito del padre, valdrá la pena preguntar si, antes de la emancipación, el padre puede lícitamente desheredar al hijo o a la hija por el hecho de que se celebró el matrimonio en contra de la voluntad de él.

Parece que sí, ya que está determinado por la ley (*Tauri. 49*). Ahora bien, toda ley justa y puesta por aquel que tiene autoridad, obliga en el fuero de la conciencia. Luego se sigue que el padre priva justamente de la herencia.²

Segundo. Hasta cuando permanecen bajo la patria potestad, el hijo y la hija no son *sui juris*, sino son como algo del padre, y esto por derecho natural. Luego se sigue que la hija no puede contraer matrimonio en contra de la voluntad del padre. Que si ella contrae, el padre puede invalidar. Luego podrá desheredar.

Se confirma a partir de la segunda ley del fuero (*tit. De matrimonio*), mediante la cuarta ley (*tit. 1. l. 5. ordinationum*) y a partir de la décima ley (*tit. 1. par. 4*). Y en estos textos está definido que el padre puede quitar la herencia que, por otra parte, le correspondía a la hija que contrajo en contra de la voluntad de él.

Sin embargo, hay un argumento en contra. En efecto, en el matrimonio se requiere la plena libertad que no puede existir si la hija pudiese ser desheredada.

Para la solución hay que notar, en primer lugar, que ninguna potestad humana, ni civil ni eclesiástica, puede forzar a alguien para contraer matrimonio, como dijimos en el artículo séptimo de la primera parte. En efecto, dado que el consentimiento es necesario (como está probado en el artículo segundo de la primera parte) y dado que nadie, excepto Dios, puede presionar para el consentimiento, jamás puede existir un matrimonio legítimo con coacción. Por cierto, digo, por la potestad secular podría ser constituida una ley según la cual algunas personas serían inhábiles para contraer matrimonio (como hemos dicho en el artículo 27 de la segunda parte, tratando del matrimonio de los infieles). Inclusive también la costumbre lo podría hacer. Y *a fortiori*, el vicario de Cristo puede constituir esto y hacer inhábiles aquellas personas que de otra manera son hábiles (y viceversa). Como también podría declarar como personas inhábiles a aquellos que contraen clandestinamente. Como se hizo ahora en el Concilio de Trento, sesión 24. Consta a partir del *c. Non debet, De consanguinitate et affinitate*.³

¹ Véase índice onomástico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1. 2. q. 96. art. 4.; Castro, Alfonso de, *De potestate legis poenalis*, li. 1. ca. 9; Driedo, *De libertate christiana*, li. 1. ca. 9. et lib. 2. ca. 1.

³ X. 4.14.8.

Tamen dato hoc possit circa personas, non tamen potest circa matrimonium, compellendo ad contractum: quia ex iure naturae requisita est libertas. * Nisi hoc sit in poenam, vt de illo qui decepit aliam, Ecclesia diffiniuit. De quo diximus supra in prima parte, ar. 34. conclusione 8. et in secunda parte, artic. 33. in solutione prioris instantiae.

Secundo notandum,⁸ hoc quod est haereditate priuare filiam, aut filium, si contrahat contra patris voluntatem, potest intelligi vel stando in iure Caesareo, vel in Pontificio: nam cum sint potestates diuersae, forum habebunt diuersum, et iudicia.⁹ Et licet omnis potestas a domino Deo sit, aliter, et aliter: quia humana ciuilis a republica immediate, et mediate a Deo: at ecclesiastica a Deo immediate, et non per homines.¹⁰ De quo videndus sit Vitoria¹¹ in Relectione de potestate ecclesiastica, et alij.

Est etiam considerandum,¹² quod sicut artis quae circa finem, est dirigere artes inferiores quae circa media, vt docet Aristoteles,¹³ sic et humana ecclesiastica suprema, et circa finem, poterit dirigere secularem, et corrigere, si fuerit opus, eo modo, quo anima corpus gubernat. His notatis, respondetur.

Prima conclusio.¹⁴ Ad potestatem secularem non spectat leges condere circa matrimonij sacramentum secundum se. Patet in ca. Tuam, de ord. cogni. Et Extra, qui filij sint legitimi, cap. Causam quae in 2. Et c. De sponsalibus vbi diffinitur ad Ecclesiasticam hoc spectare facultatem, et non ad secularem ciuilem.

Ratio est.¹⁵ Ad illam spectat potestatem directe, ad quam de Ecclesiae sacramentis disponere, circa illos qui debent recipere, et modum recipiendi, sed hoc ad ecclesiasticam spectat, vt constat, cum ergo matrimonium vnum sit de 7. sacramentis Ecclesiae in quo (non ponentibus obicem) gratia confertur, sequitur ad secularem non spectare.¹⁶

⁸ *In margine:* Nota 2.

⁹ *In margine:* Soto, de iustitia, li. 4. art. 1.

¹⁰ *In margine:* Driedo, de libertate christiana.

¹¹ *In margine:* Vitoria.

¹² *In margine:* 3. Nota.

¹³ *In margine:* Aristoteles, 1, ethicorum, c. 1. et 2; 2. physicorum, tex. co. 25.

¹⁴ *In margine:* 1. Conclusio.

¹⁵ *In margine:* Ratio.

¹⁶ *In margine:* Concilium Florentinum; Concilium Tridentinum, sessio 6. c. 1.

Sin embargo, aunque pueda hacer esto acerca de las personas, no puede hacerlo acerca del matrimonio, presionando para se contraiga, ya que por derecho natural se requiere la libertad. * ⁴ A menos que esto sea como una pena, como determinó la Iglesia en el caso de aquél que falsamente prometió a la mujer. Y de esto hemos hablado en la primera parte (artículo 34, conclusión 8) y en la segunda parte (artículo 33, en la solución de la objeción primera).

En segundo lugar hay que notar que desheredar al hijo o a la hija, cuando contraen en contra de la voluntad del padre, se puede entender en cuanto al derecho civil o en cuanto al derecho canónico. En efecto, siendo potestades diversas, tendrán fueros y juicios diversos.⁵ Y, aunque toda potestad deriva del señor Dios, sin embargo, de maneras diversas. En efecto, la potestad humana civil deriva directamente de la república y mediatamente de Dios, mientras que la potestad eclesiástica deriva de Dios directamente y no por medio los hombres.⁶ Y acerca de esto hay que ver a Francisco de Vitoria en su *Relectio de potestate ecclesiastica*; y a otros.

Hay también que considerar que así como es propio de la ciencia que trata del fin, dirigir las ciencias inferiores que tratan de los medios, como enseña Aristóteles,⁷ así la ley humana eclesiástica que es suprema y acerca del fin, podrá dirigir la ley secular y, si fuese necesario, corregirla; así como el alma gobierna el cuerpo. Notadas estas cosas, se responde.

Primera conclusión. A la potestad secular no le corresponde dar leyes acerca del sacramento del matrimonio de por sí. Consta a partir del *c Tuam, De ordine cognitionum*.⁸ *Extra, Qui filij sint legitimi, c. Causam quae*;⁹ *in 2 c. De sponsalibus*,¹⁰ donde se define que esto corresponde a la potestad eclesiástica y no a la civil secular.

Esta es la razón. Dar leyes acerca del sacramento del matrimonio) corresponde directamente a aquella potestad a la cual corresponde disponer de los sacramentos de la Iglesia, es decir, de aquellos que deben recibirlos y del modo de recibirlos. Ahora bien, esto corresponde a la potestad eclesiástica, como consta. Por tanto, siendo el matrimonio uno de los siete sacramentos de la Iglesia en el cual se confiere la gracia (a aquellos que no ponen obstáculo) se sigue que no corresponde a la potestad secular.¹¹

⁴ El asterisco (*) señala un texto añadido a la edición 1556 del *Speculum coniugiorum*.

⁵ Soto, Domingo de, *De iustitia*, li. 4. art. 1.

⁶ Driedo, *De libertate christiana*.

⁷ Aristóteles, 1 *Ethica*, c. 1. et 2; 2. *Physica*, tex. co. 25.

⁸ X. 2.10.3.

⁹ X. 4.17.4.

¹⁰ X. 4.1.2.

¹¹ Concilio Florentino; Concilio Tridentino, sessio 6. c. 1.

Dixi secundum se, quia de per accidens, inquantum matrimonium est contractus humanus, etiam si sit sacramentum, non obstat quominus possit secularis potestas aliquid disponere de ipsis contrahentibus: semper tamen sub superiori potestate, vt ex c. 2. De sponsatione impuberum colligitur, vt ibi Abbas,¹⁷ et notat Fortunius in tractatu de vltimo fine, illatio 10. potest enim poenam addere prohibitioni, et legi superioris, vt notat Glossa in Clementinam, Ne Romani, de electione. Quam dicit Felinus singula. In c. 1. De sponsalibus. Et ca. 2. De probationibus. Imo cum crimen sit mere Ecclesiasticum, possunt poenae per principem secularem apponi, vt exacte considerauit Castro¹⁸ in suo praeclaro opere De iusta punitione haereticorum.

2. conclusio.¹⁹ Quamuis olim lege regia esset constitutum virum contrahentem clandestine, si cum puella sine voluntate patris, simul cum ea in seruitutem tradendum proximioribus consanguineis vxoris, nunc tamen solum statutum est patrem, filiam, non filium, exhaereditare posse. Quoad primam partem probatur²⁰ lib. finali ti. 3. p. 4. Ibi enim fuerat diffinitum, post tamen longo tempore rigor ille attemperatus est per legem Tauri. 49. editam a regina Ioanna, catholicorum regum filia, matreque Caroli 5. inuictissimi imperatoris, vbi parentibus datur huiusmodi facultas priuandi haereditate filiam, quae contra patris voluntatem in matrimonio aliquem sibi copulauit. Quod et de filia vidua (si cum parentibus habitat) putat intelligendum doctor Couarrubias²¹ in suo epitome 4. Decretalium, quamuis Castillo²² in expositione legis praedictae dicat in vidua non procedere.

Hanc legem Tauri in comitijs Pincianis Carolus imperator, anno 1537 probauit, et voluit extendi ad filiam maiorem viginti quinque annorum, dummodo nouercam non haberet, cum alias solum intelligitur de filia, quae nondum vigesimum quintum attingit annum.

Secunda pars,²³ quod non extendatur ad filium, qui est sub potestate patris, est manifesta, cum lex solum de filia, vt optime declarat in loco proxime citato idem Couarrubias, n. 21.²⁴

3. conclusio.²⁵ Quamuis filia contra voluntatem patris clam contrahens regulariter mortaliter peccet, non tamen in foro conscientiae potest exhaereditari, etiam si ignobili coniugatur, et inaequali, et pater velit digno, et honesto viro eam copulare.

¹⁷ *In margine:* Abbas; Fortunius; Glossator; Felinus.

¹⁸ *In margine:* Castro, li. 2. ca. 26.

¹⁹ *In margine:* 2. Conclusio.

²⁰ *In margine:* Ratio p. p.

²¹ *In margine:* Couarrubias, 2. p. ca. 6. 17.

²² *In margine:* Castillo.

²³ *In margine:* Ratio 2. p.

²⁴ *In margine:* Couarrubias.

²⁵ *In margine:* 3. Conclusio.

Dije: De por sí. En efecto, *per accidens*, es decir, en cuanto que el matrimonio es un contrato humano (aunque sea un sacramento) no se impide que la potestad secular pueda dar alguna disposición acerca de los contrayentes; sin embargo, siempre bajo la autoridad superior, como se deduce a partir del segundo capítulo *De desponsatione impuberum*,¹² como dice allí el abad Panormitano y Fortunio lo nota en el tratado *De ultimo fine, illatio 10*. En efecto, puede añadir alguna pena a la prohibición y a la ley del superior, como nota la glosa a la Clementina *Ne romani, De electione*,¹³ que Felino denomina singular (*c. 1. De sponsalibus*,¹⁴ y *c. 2. De probationibus*,¹⁵). Inclusive, dado que el impedimento es solamente eclesiástico, se pueden aplicar penas por parte del príncipe secular, como exactamente dijo Alfonso Castro en su valiosa obra *De iusta punitione haereticorum* (li. 2. ca. 26).

Segunda conclusión. Aunque en algún tiempo estaba establecido por la ley civil, que el varón que contraía clandestinamente con una muchacha sin la voluntad del padre, debía ser entregado como esclavo junto con ella a los consanguíneos más próximos de la mujer; sin embargo, ahora está solamente establecido que el padre puede desheredar a la hija (y no al hijo). Se prueba en cuanto a la primera parte (*lib. finali, ti. 3. p. 4*). Esto había sido definido allí, sin embargo, después de mucho tiempo, aquel rigor está moderado por la ley de Tauro (49) promulgada por la reina Juana, hija de los Reyes Católicos y madre de Carlos V, emperador siempre victorioso. Allí se daba a los padres la facultad de desheredar a la hija que se unió con alguien en matrimonio en contra de la voluntad del padre. Y el doctor Covarrubias (*Epitome, 4. Decretalium*),¹⁶ piensa que esto se debe entender también de la hija viuda (si habita con los padres), aunque, en la exposición de esta ley, Castillo dice que no procede en el caso de una viuda.

En los comicios Pincianos, en el año 1537, el emperador Carlos aprobó esta ley de Tauro y quiso que se extendiese a la hija mayor de 25 años, con tal que no tuviese madrastra, ya que, de lo contrario, se entendería de la hija que todavía no alcanza los 25 años.

La segunda parte es clara, es decir, que no se extiende al hijo que está bajo la potestad del padre. En efecto, la ley habla solamente de la hija, como muy bien declara Covarrubias en el lugar antes citado, num. 21.

Tercera conclusión. Aunque la hija que contrae clandestinamente en contra de la voluntad del padre peque, por lo regular, mortalmente; sin embargo, en el fuero de la conciencia no puede ser desheredada, aunque se una con un varón que no es noble y que no es de la misma condición, mientras que el padre quiere que ella se una con un varón noble y honorable.

¹² X. 4.2.2.

¹³ Clem. lib. De electione, tit. Ne romani.

¹⁴ X. 4.1.1.

¹⁵ X. 2.19.2.

¹⁶ Covarrubias, 2. p. ca. 6. 17.

Haec est quae habet difficultatem, et notanda venit quoad primam partem,²⁶ scilicet, quod peccat mortaliter filia, saltem ante annum vigesimumquintum. Patet: quia filia sub patris potestate constituta, tenetur obedire. Faciens ergo contra obedientiam patri debitam, contrahendo matrimonium, peccat, et non venialiter, cum res tam sit grauis: ergo mortaliter. Et quidem poena tam rigurosa apposita per legem exhaeredationis, manifestam facit culpam in contrahendo, si enim veniale id esset, iniuste talis poena apponeretur.

Dixi, regulariter, quia posset esse casus, vbi nullum esset, vt si a patre aspere tractaretur.²⁷ Si negligens esset pater in tradendo eam, et sic de similibus, quae possent contingere, et iustificare factum. De quo doctores Theologiae d. 28 in 4.²⁸

Secunda pars, in qua est difficultas, probatur:²⁹ quia si pater posset in foro conscientiae filiam exhaerere, esset quia lege regia statutum (loquimur enim de illis qui huiusmodi gubernantur regijs legibus) sed non licet hoc: quia illa lex iniusta est, et ligat minime. Patet: quia est lex data contra libertatem matrimonij, necessario requisitam: nam sic compellitur filia ad ducendum quem vellet pater, et non eum qui sibi placet. Patet: quia timore perdendi haereditariam sortem, consentiet patri, quod directe repugnat libertati.

Secundo.³⁰ Probatur iure canonico. Filia in legitima aetate constituta (quamuis non emancipata) matrimonium contrahit cum quocumque voluerit, neque pater poterit irritare, aut cassare quia quos Deus coniungit, homo non separat:³¹ ergo nullo modo potest exhaereri iuste, alias non est concessa libertas contrahendi. In quo defecit Chassanaeus³² in suo catalogo gloriae mundi p. 12. consideratione 36. qui putat consensum foeminae, etiam de praesenti, non sufficere sine patris consensu: ita vt patre contradicente, tale matrimonium ratum non consummatum dissolui possit, solum quia pater contradicit.

Confirmari³³ potest ratio conclusionis. Quia sic inferior potestas (qualis est secularis) contra superiorem posset, quod est apertum in falsitate, maxime quando de sacramentis Ecclesiae agitur. Sequela est manifesta, si lex Caesarea tantae esset virtutis, vt in foro conscientiae possit filia sic exhaereri, cum iure gentium bona paterna ad filios deuoluantur.³⁴

²⁶ *In margine:* Ratio p. p.

²⁷ *In margine:* Supplementum, d. 28. q. 1. ar. 2.

²⁸ *In margine:* Theologi, d. 28.

²⁹ *In margine:* Ratio 2. p.

³⁰ *In margine:* Ratio 2.

³¹ *In margine:* Matthaeus, 19.

³² *In margine:* Chassaneus.

³³ *In margine:* Confirmatio.

³⁴ *In margine:* Soto, de iustitia et iure, li. 4. q. 3.

Esto implica una dificultad que debe ser notada en cuanto a la primera parte, es decir, que la hija peca mortalmente, por lo menos antes de los 25 años. Consta. En efecto, la hija que está bajo la potestad del padre, tiene la obligación de obedecer. Por tanto, si actúa en contra de la obediencia debida al padre, contrayendo matrimonio, peca y no venialmente, dado que la cosa es muy grave. Por tanto, mortalmente. Por cierto, la pena tan rigurosa aplicada mediante la ley de la desheredación indica la culpa de contraer así. En efecto, si esto fuese venial, tal pena sería aplicada injustamente.

Dije: Por lo regular. En efecto, podría ocurrir el caso en que no habría pecado alguno, como cuando fuese tratada con aspereza por el padre;¹⁷ cuando el padre fuese negligente en entregarla; y en casos similares que podrían ocurrir y que podrían justificar el hecho. De esto tratan los teólogos (*d. 28, in 4*).

Se prueba la segunda parte en la cual hay una dificultad. En efecto, si el padre pudiese en conciencia desheredar a la hija, sería porque está establecido por la ley civil (en efecto, hablamos de aquellos que están gobernados por tales leyes civiles). Ahora bien, esto no es lícito, ya que aquella ley es injusta y de ninguna manera obliga. Consta, ya que es una ley puesta en contra de la libertad del matrimonio, que se requiere necesariamente. Por cierto, así la hija está presionada para que se case con aquel que el padre quisiera y no con aquel que ella quiere. Consta. En efecto, por el temor de perder la fortuna de la herencia, consentirá al padre. Y esto se opone directamente a la libertad.

Segundo. Se prueba mediante el derecho canónico. La hija que se encuentra en edad legítima (aunque no emancipada) contrae matrimonio con quien quiere y el padre no podrá irritarlo o invalidarlo. En efecto, a aquellos que Dios une, el hombre no los separa.¹⁸ Por tanto, de ninguna manera puede ser desheredada justamente. De otra manera, no está concedida la libertad de contraer. Y en esto se equivocó Cassaneo en su *Catalogus gloriae mundi* (*p. 12. consideratione 36*), quien sostiene que el consentimiento de la mujer, inclusive *de praesenti*, no es suficiente sin el consentimiento del padre, de manera que, si el padre se opone, tal matrimonio rato y no consumado puede ser disuelto solamente porque el padre se opone.

Se puede confirmar la razón de la conclusión. En efecto, la potestad inferior (como la secular) tendría así el poder en contra de la potestad superior. Y esto es claramente falso, sobre todo cuando se trata de los sacramentos de la Iglesia. La consecuencia es clara si la ley civil tuviese una fuerza tan grande que en el fuero de la conciencia la hija puede ser desheredada así. En efecto, según el derecho de gentes, los bienes paternos se devuelven a los hijos.¹⁹

¹⁷ Tomás de Aquino, *Supplementum*, d. 28. q. 1. ar. 2.

¹⁸ Matthaëus 19.

¹⁹ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, li. 4. q. 3.

Hanc conclusionem tenet³⁵ ex Iurisperitis Hostiensis et Abbas in c. 1. De sponsalibus impuberum. Et Alexander, consi. 97. in 1. volumine. Et Felinus in 1. illo cap. Et dicit eam communem. Et Decius in ca. Ecclesia, de constitutionibus. Et ex iunioribus Palacios Rubios in illa praeclara sua repetitione cap. Per vestras, de donatione 3. not. 9. cum sequentibus. Et Rodericus Xuarez in lib. 2. de matrimonio, lib. fori. Et Couarrubias³⁶ dicit hanc communem assertionem locum tenere, siue filia nubat turpi, vel indigno, etiam si pater vellet eam dare: aequo digno, quamuis, contrarium dicat Baldus nouellus, de dote, 6. par. Ex Theologis nostris Paludanus sic tenet, et cum eo alij non poenitendi authores ex magistris nostris, qui putant hanc regiam legem iniustam, et minime in foro conscientiae seruandam, licet Caietanus in opusculo, ad 17. quaesita, responsione 12. dubitet, et ad Iuristas remittat, cum leges humanae possint priuare vero dominio.

Sequitur ex hoc,³⁷ quod pater exhaeredans filiam hac ratione: quia contra eius voluntatem contraxit, quamuis impune iuxta caesaream legem priuet filiam suo patrimonio in conscientia tamen nullo modo, et sic nec venit absoluendus. Et alij fratres, ad quos deuoluitur haereditas, tenentur sorori restituere. Neque mirum debet videri, aliqua permitti secundum leges humanas caesareas, quae locum non habent in foro conscientiae, vt de meretricibus solet exemplum poni.

Sequitur et vnum aliud³⁸ quod si filia (etiam ante vigesimumquintum annum) alicui honesto nupsit, etiam inuito patre, cui promisit dotem, quod pater potest compelli ad id, sic³⁹ Abbas in dicto ca. De sponsalibus impuberum. Et Ioannes Lupus in dicto, 9. Et Ripa in 1. digest. Solut. matrimonio dicit omnes doctores conuenire in hac opinione. Imo etiam si filiae non promittat dotem, dicunt doctores in casu tali patrem teneri ad constituendam dotem.

Dixi, si honesto nupsit, nam si inhonesto, quamuis pater non possit eam priuare haereditate, non tenetur dotem constituere, etiam si filiae promittat, vt⁴⁰ Archidiaconus 36. q. 1. et glossa in ca. De raptoribus. Et Ioannes Andreas. Et Cardinalis. Et Antoninus in c. Accedens, De procuratoribus. Hoc intelligitur, vbi filia, vel, maritus essent diuites: nam si pauperes, pater esset compellendus ad alimenta ministranda, ex textu, Quum haberet, de eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium. Haec omnia probat Couarrubias in loco supra allegato.

³⁵ *In margine:* Abbas; Alexander; Felinus; Decius; Palacios Rubio; Rodericus, Baldus, Paludanus, d. 28. c. 2; Victoria; Caietanus.

³⁶ *In margine:* Epitome, 4. decre. 2. p. c. 5. n. 17.

³⁷ *In margine:* Corollarium 1.

³⁸ *In margine:* Corollarium 2.

³⁹ *In margine:* Abbas; Lupus; Ripa; Baldus; Angelus; Paulus; Iasson.

⁴⁰ *In margine:* Archidiaconus; Ioannes Andreas; Cardinalis; Antoninus.

Entre los juristas, sostienen esta conclusión el Ostiense, el Abad (c. 1. *De desponsatione impuberum*),²⁰ Alejandro de Imola (*consi. 97. in 1. volumine*), Felino (en aquel primer capítulo), quien dice que ésta es la opinión común; y Decio (c. *Ecclesia, De constitutionibus*). Y, entre los más contemporáneos, Palacios Rubios en su brillante *Repetición* (c. *Per vestras, De donatione, 3. not. 9. cum sequentibus*), Rodrigo Xuaez (*lib. 2. De matrimonio, lib. fori*). Y Covarrubias dice que esta afirmación común merece una consideración, incluso si la hija se casa con un hombre sin fama o sin nobleza,²¹ aunque al padre le gustaría entregarla a un varón igualmente noble; aunque Baldo Novelo diga lo contrario (*De dote, 6. par.*). Entre nuestros teólogos, el Paludano piensa así y, con él, otros excelentes autores entre nuestros maestros, quienes sostienen que esta ley civil es injusta y que de ninguna manera debe ser observada; aunque Cayetano dude (*opusculo ad 17 quaesita, responsione 12*) y la remita a los juristas, dado que las leyes humanas pueden privar del dominio verdadero.

A partir de esto se sigue que el padre que deshereda a la hija por esta razón, porque contrajo en contra de la voluntad de él, aunque impunemente según la ley del César prive a la hija de su patrimonio, sin embargo, no así en el fuero de la conciencia y así no deberá ser absuelto. Y los demás hermanos a los cuales se les otorga la herencia, están obligados a restituirla a la hermana. Y no debe sorprendernos que según las leyes del César se permitan algunas cosas, que no tienen lugar en el fuero de la conciencia; como suele ponerse el ejemplo de las prostitutas.

Se sigue también otra cosa. Si la hija (inclusive antes de los 25 años) se casó con un hombre honorable, aun sin el beneplácito del padre, a la cual le prometió la dote, se sigue que el padre puede ser forzado a cumplir. Así dice el Abad en el citado capítulo *De sponsalibus impuberum*, y Juan Lupus (en dicho capítulo 9). Y Ripa (*1. Digestum, soluto matrimonio*),²² dice que todos los doctores coinciden en esta opinión. Inclusive, aunque no prometa la dote a la hija, dicen los doctores que en tal caso el padre tiene la obligación de constituir la dote.

Dije: Si se casó con un hombre honorable. En efecto, si se casó con uno sin fama, aunque el padre no puede privarla de la herencia, no está obligado a constituir la dote, aunque la prometa a la hija, como dice el Archidiácono (*36. q. 1 et glossa, c. De raptoribus*),²³ Juan Andrés, el Cardenal y San Antonino (c. *Accedens, De procuratoribus*).²⁴ Esto se entiende cuando la hija (o el marido) fuesen ricos. En efecto, si fuesen pobres, el padre debería ser presionado a proporcionar los alimentos, según el texto *Quum haberet, De eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*.²⁵ Todas estas cosas las prueba Covarrubias en el lugar antes citado.

²⁰ X. 4.2.1.

²¹ Covarrubias, Epitome, 4. decre. 2. p. c. 5. n. 17.

²² D.24.3.2.

²³ C.36 q.1 c.3.

²⁴ X. 1.38.10.

²⁵ X. 4.7.5.

Ad omnes leges simul⁴¹ quas conguessit Palacios Rubios in 3. nota 8. in repetitione dicendum, omnes tales esse sublatas iure canonico. Neque habent obligationem, quia contra superiorem. Faciunt enim contra libertatem matrimonij,⁴² quae est maxime requisita, quia indissolubile vinculum est. Non enim potest lex Caesarea obligare filium, aut filiam vt petat patris consensum, sed hoc est Pontificis potestatis,⁴³ vt Ioannes Andreas, alias pater canonistarum dictus, in c. Statutum in 1. De haereticis in 6. Et Felinus in c.1. De sponsalibus. Et in ca. Ecclesia, de constitutionibus. Et ibi Decius. Et consilio 231. Et Ioannes Lupus in repetitione, nota 3, 9. et in 3 ante probat quod princeps laicus nihil potest statuere, quod matrimonij liberum consensum impediat. Et sic respondendum, leges tales (licet videantur ad bonum reipublicae conducere pro parte) in foro conscientiae non obligare, tum quia per architectonicam potestatem sunt correctae, tum quia contra ius naturae videntur esse, cum tollant libertatem filiorum, quam habent in contrahendo matrimonium, Et haec de quaestione sufficient.

Neque debet quis mirum existimare aliquas leges etiam iustas tenere in foro exteriori, quae non tenent in conscientia, cum lex de occisione adulterae a viro (secundum probatos viros)⁴⁴ non teneat, in sensu quo diximus supra in parte prima articulo 24. conclusione 2. et in hac tercera parte, articulo 4. in fine dubij. Et lex de illo qui damnificauit citra medietatem iusti praetij, et de praescriptionibus. De quo alias.

⁴¹ *In margine:* Ad argumentum.

⁴² *In margine:* Matthaeus, 16.

⁴³ *In margine:* Medina, de restitutione, q. 37. d. 10. ca. Constitutiones; Ioannes Andreas; Decius; Ioannes Lupus.

⁴⁴ *In margine:* Medina, de restitutione, q. 3. causa 4; et Soto de iustitia, li. 5. q. 1. art. 3.

Acerca de todo el conjunto de leyes que Palacios Rubios reunió en su *Repetición* (3. nota 8) hay que decir que todas ellas han sido eliminadas del derecho canónico, y no tienen la fuerza de obligar, ya que se oponen a una ley superior. En efecto, se oponen a la libertad del matrimonio, que es totalmente requerida, ya que el vínculo es indisoluble.²⁶ En efecto, la ley civil no puede obligar al hijo o a la hija a pedir el consentimiento del padre. Ahora bien, esto corresponde a la potestad del Pontífice,²⁷ como dice Juan Andrés, denominado el padre de los canonistas (*c. Statutum in l. De haereticis, in 6*); y Felino (*c.1. De sponsalibus, c. Ecclesia, De constitutionibus*). Y aquí Decio (*consilio 231*). Y, en la *Repetición* de Palacios Rubios (*nota 3, 9 y 3*), Juan Lupus prueba que el príncipe laico no puede mandar ninguna cosa que impida el libre consentimiento del matrimonio. Y se debe responder así, que tales leyes (aunque parece que conduzcan al bien de la república *pro parte*) no obligan en el fuero de la conciencia, sea porque son corregidas por una autoridad superior, sea porque parece que se oponen al derecho natural, ya que quitan aquella libertad que los hijos tienen cuando contraen matrimonio. Y sean suficientes estas cosas acerca de la cuestión.

Nadie debe sorprenderse de que algunas leyes, inclusive justas, obligan en el fuero exterior, mismas que no obligan en el fuero de la conciencia, como no obliga la ley de matar a la adúltera de parte del marido (según autores prudentes),²⁸ en el sentido que dijimos antes en la primera parte (artículo 24, conclusión 2) y en esta tercera parte (artículo 4, al final de la duda). Así como la ley acerca de aquel que defraudó más allá de la mitad del justo precio. Y la ley de las prescripciones. Y de esto trataremos en otra parte.

²⁶ Matthaesus 16.

²⁷ Medina, Miguel de; De restitutione, q. 37. d. 10. ca. Constitutiones.

²⁸ Medina, Miguel, de; De restitutione, q. 3. causa 4; Soto, Domingo, de, De iustitia, li. 5. q. 1. art. 3.

PERORATIO

Per Dei gratiam ad finem Speculi deuentum est. Et quidem licet ante plures annos fuerit compositum, sicut illa quae ante ad rem attinentia in diuersis tractata doctoribus legimus, et perlegimus, et adduximus, sic quae postea scripta sunt, antequam opus escuderetur, perlustrauimus, doctoribusque ipsis citatis in medium produximus, quando oportuit. Haec dixerim, vt intelligat lector, nos non socorditer, aut oscitanter opus elaborasse, citationibus aliorum contenti, sed quae vidimus, testati sumus ex nostris quidem orthodoxis, et classicis patribus, et theologis scholasticis. Qui quidem sunt.

Augustinus	Ambrosius	Antonius Flo.	Abulensis.
Altisiodorem.	Albert. Pighius.	Albert. Pighius.	Arboreus.
Bernardus.	Boetius.	Burgensis.	Cyprianus.
Chrysosto.	Caietanus.	Clictouaeus.	Chassenaeus.
Catharinus.	Castro.	Diony. Areo.	Damascenus.
Diony. Cartu.	Driedo.	Doctor. Stepha.	Eusebius.
Erasmus.	Ekius.	Gregorius.	Gerson.
Guilliel. Parisi.	Hieronymus.	Hieronymus.	Hugo de S. Vict.
Isidorus.	Ioannes Stobae.	Lactant. Fir.	Magist. Histo.
Mirandulanus.	Nicolaus de Lyra.	Natal. Beda	Origenes.
Rostensis.	Sedulius.	Simancas.	Tertulianus.
Vualdensis.	Virues.	Viguerius	

Ex Theologis Scholasticis

Albertus magnus.	Alexan. Halensis	Aegidius Ro.	Augu. de Anco.
Adrianus.	Adamgodam.	Almayn	Bonauentura.
Bassoris.	Celaya.	Caietanus.	Durandus.
Grego. Arimi.	Gabriel.	Ioannes Scotus.	Ioan. Mayor.
Magis. senten.	Maironis.	Marsilius.	Martinus de Ma.
Medina.	Mich. de Medina.	Marti. de Ledes.	Monachus.
Olchor.	Ocam.	Paludanus.	Petrus de Taran.
Ricardus.	Rainierus.	Rubion.	Supplementum.
Soto.	Sepulueda.	Tho. de Aquino.	Tho. de Argenti.
Vuandelinus.	Victoria.		

Ex iuris vero Pontificij et Caesarei sunt

Abbas.	Panor.	Ancharranus.	Antonius.
Arcidiaconus.	Albertus de Rosa.	Alexander.	Alua. de planctu.
Asten.	Alciatus.	Baldus.	Barbatus.
Bartolus.	Bellamera.	Butrio.	Boerius.
Calderinus.	Cardinalis.	Castillo.	Corasius.
Couarruias.	Curiel.	Decius.	Dida. Gonzalez.
Dinus.	Do. Franciscus.	Felinus.	Fortunius
Glossator.	Gracianus.	Gulliel. Bene.	Giraldus.
Guili. de monte.	Hostiensis	Henricus.	Hugo.
Innocentius	Imola.	Ioan. Andreas.	Iason.
Iacob. de bel. vi.	Ioan. Lupus.	Iacoba. de conci.	Igneus.
Laurentius.	Loazes.	Lapus.	Matth. de affli.
Monaldus.	Nouellus.	Nauarro.	Oldraldus.
Praepositus.	Perusinus.	Paris de puteo.	Palacios Ru.
Roderi.	Robertus sena.	Speculator.	Socinus.
Sigismundus.	Tiraquellus.	Turrecremata.	Vincentius.
Veruecen.	Villadiego.	Xuarez.	Zabarela.
Zasius.			

PERORACIÓN

Gracias a Dios se llegó al final del *Speculum*. Por cierto, aunque fue compuesto hace muchos años, así como hace tiempo habíamos leído, releído y citado los cosas pertinentes a nuestra materia que habían sido tratadas por diversos doctores, así también, hemos revisado aquellas cosas que fueron escritas después, antes de que la presente obra fuese editada, y hemos profundizado en los mismos doctores citados, cuando ha sido necesario. Quise decir estas cosas para que el lector entienda que nosotros no hemos elaborado la obra con negligencia o con indolencia, limitándonos a citar a los demás, sino que hemos demostrado aquellas cosas que hemos visto, a partir de los padres griegos y latinos y de los teólogos escolásticos que son los siguientes:

Augustinus	Ambrosius	Antonius Flo.	Abulensis.
Altisiodorem.	Albert. Pighius.	Albert. Pighius.	Arboreus.
Bernardus.	Boetius.	Burgensis.	Cyprianus.
Chrysosto.	Caietanus.	Clictouaeus.	Chassenaues.
Catharinus.	Castro.	Diony. Areo.	Damascensus.
Diony. Cartu.	Driedo.	Doctor. Stepha.	Eusebius.
Erasmus.	Ekius.	Gregorius.	Gerson.
Guilliel. Parisi.	Hieronimus.	Hieronimus.	Hugo de S. Vict.
Isidorus.	Ioannes Stobae.	Lactant. Fir.	Magist. Histo.
Mirandulanus.	Nicolaus de Lyra.	Natal. Beda	Origenes.
Rostensis.	Sedulius.	Simancas.	Tertulianus.
Vualdensis.	Virues.	Viguerius	

Ex Theologis Scholasticis

Albertus magnus.	Alexan. Halensis	Aegidius Ro.	Augu. de Anco.
Adrianus.	Adamgodam.	Almayn	Bonaventura.
Bassoris.	Celaya.	Caietanus.	Durandus.
Grego. Arimi.	Gabriel.	Ioannes Scotus.	Ioan. Mayor.
Magis. senten.	Maironis.	Marsilius.	Martinus de Ma.
Medina.	Mich. de Medina.	Marti. de Ledes.	Monachus.
Olchor.	Ocam.	Paludanus.	Petrus de Taran.
Ricardus.	Rainierus.	Rubion.	Supplementum.
Soto.	Sepulveda.	Tho. de Aquino.	Tho. de Argenti.
Vuandelinus.	Victoria.		

Ex iuris vero Pontificij et Caesarei sunt:

Abbas.	Panor.	Ancharranus.	Antonius.
Arcidiaconus.	Albertus de Rosa.	Alexander.	Alua. de planctu.
Asten.	Alciatus.	Baldus.	Barbatus.
Bartolus.	Bellamera.	Butrio.	Boerius.
Calderinus.	Cardinalis.	Castillo.	Corasius.
Couarruias.	Curiel.	Decius.	Dida. Gonzalez.
Dinus.	Do. Franciscus.	Felinus.	Fortunius
Glossator.	Gracianus.	Gulliel. Bene.	Giraldus.
Guili. de monte.	Hostiensis	Henricus.	Hugo.
Innocentius	Imola.	Ioan. Andreas.	Iason.
Iacob. de bel. vi.	Ioan. Lupus.	Iacoba. de conci.	Igneus.
Laurentius.	Loazes.	Lapus.	Matth. de affli.
Monaldus.	Nouellus.	Nauarro.	Oldraldus.
Praepositus.	Perusinus.	Paris de puteo.	Palacios Ru.
Roderi.	Robertus sena.	Speculator.	Socinus.
Sigismundus.	Tiraquellus.	Turrecremata.	Vincentius.
Veruecen.	Villadiego.	Xuarez.	Zabarela.
Zasius.			

PERORATIO

Accesserunt et his Summistae. Quorum primus.

Angelus.	Armillā.	Caietanus.	Nauarro.
Patauini summa.	Pisana.	Rosella.	Reperto. Inquisi.
Syluester.	Tabiena.		

Quod si deueniamus naturales, et morales Philosophos, quibus datum est Diuinitus, vt lumine intellectus aliqua inuestigarent, vt nobis suppeditarent argumentum dilatandi, accedat primus, et antiquus.

Aristoteles.	Auicena.	Auerrois.	Aulus Gellius.
Apuleius.	Aelianus.	Alex. ab Alex.	Alciatus.
Arrianus.	Budaeus.	Cicero.	Celuis.
Diony. Alicar.	Hesiodus.	Harmenupulus.	Iulius Caesar.
Ioan. Rausinus.	Licurgus.	Lucianus.	Macrobius.
Plato.	Plinius.	Plutarchus.	Petrus Blecen.
Paulus diaco.	Quintilianus.	Seneca.	Suetonius.
Sabellicus.	Valerius Maxi.	Xenophon.	

Predictos igitur vidimus omnes et conciliati sumus, non contenti citationibus, et allegationibus aliorum: hoc enim fallit aliquando. Reuoluimus (inquam) quando hoc opus fuit elaboratum, vt pro posse nostro et facultate in omnibus exhiberetur Speculum hoc sine macula, et sic pensum nostrum absolueremus. Pro omnibus gratiae Deo reddantur immensae, a quo accepimus quidquid habemus. Accipite tandem christiani lectores, ministrique dignissimi huius noui orbis hoc Speculum. Quod si votis vestris non fuerit factum satis, mentem sanam recipite. Et si quid negligenter scriptum, aut quod vestras mundas offendat aures occurrat, cuiuscumque christiani pectoris admitto, et expostulo virgam censoriam. Tantum abest vt aegre feram, erratum corrigi. Quod si arduum, et sublime fastigium nostrae professionis attingat, atque a recta quam firmiter tenemus, et praedicamus fide etiam per latum vnguem recedat, annullamus, et cassamus, et supremum illum, et primum Catonem quem e caelo descendisse credimus Christum Iesum in suo vicario Paulo 4. qui sceptrum tenet, recognoscimus.¹ Cuius regula (non lesbia) indeuiabilis manens, deuium, et obliquum in rectitudinem reducat suam. In quam sententiam pedibus (vt aiunt) et manibus libentissime imus. At si solum probante indigeant calculo istae nostrae lucubrationes, lucernamque sapientes inueniantur, et consonae inaccessibili lumini, ipsi (a quo omne datum optimum, omneque donum perfectum descendens est) gratias reddamus omnes. Interim tamen hoc vnum obnixē ab omnibus peto, vt librum hunc Mexici excussum, ad manus habuerit (scio non pauca esse exemplaria) non magni faciat:

¹ *In margine*: Protestatio authoris.

PERORACIÓN

Se añaden también los Sumistas, de los cuales el primero es Ángelo.

Angelus.	Armillá.	Caietanus.	Nauarro.
Patauini summa.	Pisana.	Rosella.	Reperto. Inquisi.
Syluester.	Tabiena.		

Y, si pasamos a los filósofos naturales y morales que nos fueron dados por inspiración divina para que con la luz del intelecto investigasen algunas cosas, para que nos ayudasen a confirmar los argumentos, citamos el primero y el más antiguo.

Aristoteles.	Auicena.	Auerrois.	Aulus Gelius.
Apuleius.	Aelianus.	Alex. ab Alex.	Alciatus.
Arrianus.	Budaeus.	Cicero.	Celuis.
Diony. Alicar.	Hesiodus.	Harmenupulus.	Iulius Caesar.
Ioan. Rausinus.	Licurgus.	Lucianus.	Macrobius.
Plato.	Plinius.	Plutarchus.	Petrus Blecen.
Paulus diaco.	Quintilianus.	Seneca.	Suetonius.
Sabellicus.	Valerius Maxi.	Xenophon.	

Por tanto, hemos visto a todos los autores aquí enumerados y nos hemos identificado con ellos, no limitándonos a las citas y a las razones de otros. En efecto, esto, a veces induce al error. Una vez que fue elaborada esta obra, la hemos revisado (digo) para que, según nuestra posibilidad y facultad, se exhibiese este *Speculum* sin mancha en todos los aspectos, absolviendo así nuestra tarea. Por todo esto se eleven gracias infinitas a Dios, de quien hemos recibido todo lo que tenemos. En fin, lectores cristianos y ministros dignísimos de este Nuevo Mundo, reciban ustedes este *Speculum*. Que si no se cumplió satisfactoriamente con las expectativas de ustedes, reciban la buena intención. Y si ocurre que algo ha sido escrito con negligencia o que ofenda vuestros castos oídos, admito y suplico la vara censoria de cualquier cristiano. Falta mucho para que me disguste que se corrija lo que está equivocado. Si esto atañe el arduo y sublime rango de nuestra profesión, y si esto se aparta aún mínimamente de la recta fe que firmemente tenemos y predicamos, lo anulamos y lo eliminamos; y en su vicario Paulo IV que tiene el cetro, reconocemos aquel supremo y primer Catón, Cristo Jesús, que creemos que descendió del cielo. Su regla (no lesbia) que perdura sin desviaciones, vuelva a conducir a su rectitud lo que está desviado y torcido. Y con muchísimo gusto seguimos la sentencia de Él. Ahora bien, si estas nuestras elucubraciones necesitan solamente de un voto aprobatorio y si resulta que saben a candil (*lucernamque sapientes*) y que son acordes con la luz inaccesible, le damos todas las gracias a Aquél mismo (por el cual todo lo óptimo ha sido dado y desde el cual todo perfecto don desciende). Entre tanto, solamente esto les pido firmemente a todos, que cuando tengan en sus manos este libro editado en México (se que existen no pocos ejemplares) no lo consideren como una gran cosa.

PERORATIO

quia in hac 2. editione Salamantina multa addita, et aliqua deleta, et nonnulla in alia forma sunt apposita. Quapropter hunc in lucem emissum recognosco, et velut vltimam meam voluntatem probo. Alium vero informem declarans, reijcio. * Post hanc secundam editionem Concilium sacrosanctum Tridentinum absolutum, et perfectum est, in quo, vt patet in sessione 24. multa sunt variata, quae iuris communis erant. Quapropter in hac tertia editione necessarium fuit antiqua limitare iuxta concilij decreta, et quae necessaria videbantur declarare, vt hic noster labor, sicut ante concilium deseruiebat, et post concilium, omnibus, tam in nouo orbe quibus praecipue opus est elaboratum quam in antiquo sit proficuus, atque per modum appendicis, omnia quae addenda erant apposuimus. Et ad literam in gratiam ministrorum in nouo orbe priuilegium Adriani sexti, et Leonis 10 et Pij quinti, qui nunc praeest cum literis regijs ad eius executionem adduximus, et cum multa in fauorem Indorum per summos Pontifices sint concessa, et pro ministris eorum nouissime per Pium quintum, vltra id quod concessit, vt in fine appendicis adduximus. Ne ministri ordinum mendicantium in nouo orbe iniuriam patiantur a potestate seculari, qui se solent intromittere in formandis processibus, et informationibus contra eorum priuilegia proprium motum in haec verba dedit, anno praesenti 1571. die 2. Augusti, Pontificatus eius anno 6.

*Pius Papa quintus ad perpetuam rei memoriam, decet Romanum Pontificem praecipuum libertatis Ecclesiae assertorem personas ecclesiasticas, et praesertim sub iugo religionis viuentes a foro iuditij secularium eximere, et perpetuo liberare. Cum itaque sicut accepimus, non sine animi nostri displicentia in partibus Indiarum, iudices seculares contra dilectos filios fratres ordinum mendicantium in illis partibus residentes, libellos, et processus in spretum libertatis Ecclesiae, et regularis obseruantiae, ac priuilegiorum eisdem fratribus mendicantibus concessorum, vt plurimum conficere, et exhibere soleant, Nos pro nostro pastoralis officij debito dictorum fratrum statim in praemissis consulere volentes, motu proprio, et ex certa scientia, ac de Apostolicae potestatis plenitudine, quibuscumque iudicibus secularibus, sub excommunicationis pena, ipso facto in euentum contrauentionis incurrenda: ne contra dictos fratres libellos, et processus formare, et exhibere minusve in causis illos concernentibus, directe, vel indirecte, quouis quaesito colore se intromittere audeant, vel praesumant districtibus inhihemus: et si quae introductae sunt, et coram illis pendeant in decisse illas ad nos harum serie auocamus:

PERORACIÓN

En efecto, en esta segunda edición Salmantina, han sido añadidas muchas cosas; algunas han sido eliminadas y no pocas han sido expresadas de otra forma. Consecuentemente, reconozco esta última edición y la apruebo como mi última expresión. En cambio, rechazo la otra, declarándola como superada. * ¹ Después de esta segunda edición, terminó y concluyó el sacrosanto Concilio de Trento, en el cual, como consta en la sesión 24, se cambiaron muchas cosas que eran del derecho común. Consecuentemente, en esta tercera edición fue necesario ajustar algunas cosas antiguas según los decretos del Concilio, y aclarar aquello que parecía necesario, para que esta nuestra obra, así como servía antes del Concilio, así también después del Concilio sea proficua para todos, sea en el Nuevo Mundo, para los cuales ha sido elaborada esta obra, como en el Viejo Mundo. Además, hemos puesto a manera de apéndice todas aquellas cosas que debían ser añadidas. Y para su aplicación hemos puesto a la letra el privilegio de Adriano VI, de León X y de Pío V (que ahora gobierna) en favor de los ministros del Nuevo Mundo, junto con los documentos regios. Y, dado que muchas cosas han sido concedidas por los Sumos Pontífices en favor de los Indios y, muy recientemente, por Pío V en favor de los ministros de ellos, además de aquello que éste había concedido; las hemos añadido, como consta al final del apéndice. Ahora bien, para que los ministros de las Órdenes Mendicantes en el Nuevo Mundo no padezcan injusticia de parte del poder secular que suele entrometerse en la formación de los procesos y de las informaciones, concedió un *motu proprio* en contra de los privilegios de ellos, en este año 1571, el dos de agosto, año sexto de su pontificado, con las siguientes palabras:

* ² Pío V, para la perpetua memoria del asunto. Conviene al Romano Pontífice, principal defensor de la libertad de la Iglesia, eximir y liberar perpetuamente del fuero judicial de los seculares a las personas eclesiásticas, especialmente a aquellas que están en la vida religiosa. Por tanto, dado que, como supimos con mucho disgusto de nuestro ánimo, en las tierras del Nuevo Mundo, en contra de los dilectos hijos los frailes de las Órdenes Mendicantes que radican en aquellas partes, los jueces seculares suelen frecuentemente redactar y exhibir libelos y procesos en desprecio de la libertad de la Iglesia, de la regular observancia y de los privilegios concedidos a los mismos frailes mendicantes, Nosotros, por nuestro deber del oficio pastoral, queriendo tomar luego una decisión en las causas de dichos frailes, inhibimos estrictamente a cualquier juez secular, *motu proprio*, y con ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica, bajo pena de excomuni3n a incurrirse *ipso facto* en el momento de la contravenci3n, para que no se atrevan o presuman redactar y exhibir libelos y procesos contra dichos frailes, o entrometerse con restricciones directa o indirectamente, bajo cualquier pretexto, en las causas que a ellos les conciernen. Y, si algunas causas han sido introducidas y est3n pendientes ante ellos para ser decididas, nos apoderamos de ellas seriamente.

¹ El asterisco (*) señaala un texto a3adido a la edici3n 1556 del *Speculum coniugiorum*.

² El asterisco (*) señaala un texto a3adido a la edici3n 1556 del *Speculum coniugiorum*.

PERORATIO

et ipsos per iudices ecclesiasticos iuxta tenorem priuilegiorum eisdem mendicantibus concessorum cognosci, et decidi volumus. Sicque per quoscumque iudices, et commissarios quauis autoritate fungentes sublata eis, et eorum cuilibet quauis aliter iudicandi, et interpretandi facultate, et autoritate iudicari, et diffiniri debere. Et sic secus super hos a quoquam quauis autoritate scienter, vel ignoranter contigerit attentari irritum, et inane decernimus. Quo circa venerabilibus fratribus Mexicanis, ac de Lima archiepiscopis, et episcopo Tucumanensi, seu dilectis filijs in spiritualibus vicarijs, seu officialibus generalibus, motu simili mandamus quatenus ipsi vel duo aut vnus eorum per se, vel alium seu alios praesentes literas et in eis contenta, quaecumque vbi et quando opus fuerit, ac quoties pro parte dictorum fratrum fuerint requisiti solenniter publicantes, illisque in praemissis efficacis defensionis praesidio assistentes faciant autoritate nostra fratres praefatos, illorumque singulos praemissis omnibus iuxta praesentium continentiam et tenorem, pacifice frui et gaudere, non permittentes illos desuper per quoscumque quo modo libet indebite molestari, perturbari, et inquietari contradictores quoslibet et rebelles, et praemissis non parentes per censuras et poenas ecclesiasticas, aliaque oportuna iuris remedia appellatione postposita compescendo: necnon legitimis super his habendis seruatis processibus illos censuras et poenas incurrisse, declarando ne non eas etiam iteratis vicibus aggrauandi inuocato etiam ad hoc si opus fuerit auxilio brachij secularis, non obstantibus feliciter regnantis Bonifacij papae octauo, praedecessoris nostri, et alijs apostolicis, ne non in prouincialibus et sinodalibus concilijs, editis generalibus et specialibus institutionibus et ordinationibus ac priuilegijs dictis iudicibus secularibus, quomodolibet concessis, approbatis, et innouatis: quibus omnibus et singulis, etsi pro illorum sufficienti derogatione de illis, eorumque totis tenoribus specialis, specifica, et expressa mentio, seu quaeuis alia expressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc seruanda foret illis, alias in suo robore permansuris hac vice dumtaxat, specialiter et expresse derogamus contrarijs quibuscumque aut si dictis iudicibus secularibus, vel quibusuis alijs communiter, vel diuisim ab apostolica sit sede indultum, quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possint per literas apostolicas non facientes plenam et expressam, et de verbo ad verbum, de indulto huiusmodi mentionem. Datis Romae apud sanctum Petrum sub anulo piscatoris die 2. Augusti 1571. pontificatus nostri, anno sexto. Et vltra hoc idem Pius Quintus confirmauit, et de nouo concessit omnia priuilegia concessa a suis predecessoribus religiosis mendicantibus ministrantibus in conuersione Indorum, et manutenentia eorum in mense Septembris, anno 1571, ad instantiam fratris Ferdinandi de Paz ordinis praedicatorum, prouinciae Mexicanae, et idem pontifex, anno millesimo quinquagesimo sexagesimo septimo,

PERORACIÓN

Y queremos que sean investigadas y que sean juzgadas por los mismos jueces eclesiásticos, según el tenor de los privilegios concedidos a los religiosos mendicantes mismos. Y así queremos que deban ser juzgadas y definidas por aquellos jueces y comisarios que fungen con una autoridad a ellos conferida, y a cualquiera de ellos con cualquier otra facultad de juzgar y de interpretar. En cambio, si ocurriese que acerca de estos casos hubiese sido intentado por cualquiera, con cualquier autoridad, a sabiendas o no, lo declaramos como inválido y nulo. Por lo cual, a los venerables Hermanos Mexicanos, a los Arzobispos Limenses, al Obispo de Tucumán, a los dilectos hijos en las vicarias espirituales y a los oficiales generales, en la medida en que ellos mismos o dos, o algunos de ellos por sí mismos, o por otro, o por otros, cada vez que fuesen requeridos de parte de dichos frailes, con el mismo *motu proprio*, nosotros mandamos que publiquen solemnemente, dónde y cuándo fuese necesario, el presente documento y cualquier cosa en él contenida. Y que los asistan en las causas con la protección de una eficaz defensa. Y por nuestra autoridad hagan que los frailes susodichos y cada uno de ellos, usen y gocen pacíficamente de todas las cosas allí dichas, según el contenido y el tenor de este documento. Y que no permitan que sean indebidamente molestados, perturbados e inquietados por cualquiera y de cualquier modo. Y que a los opositores que son rebeldes y que no obedecen a las disposiciones, los repriman mediante censuras, penas eclesiásticas y algunos otros oportunos remedios del derecho, postergada la apelación. Además, que declaren que aquellos incurrieron en las penas y en las censuras, acerca de aquellas cosas que deben ser observadas en los legítimos procesos a celebrarse. Y que las agraven repetidas veces, invocando para ello también, si fuese necesario, el auxilio del brazo secular, no obstante los decretos del Papa Bonifacio VIII felizmente reinante, nuestro predecesor, y no obstante los demás decretos apostólicos; además de aquellos que fueron editados en los Concilios Provinciales y Sinodales, en las instituciones y ordenanzas generales y especiales, y en los privilegios de alguna manera concedidos, aprobados y renovados para tales jueces seculares. Y a todos y a cada uno de ellos, aunque para su suficiente derogación hay que tener una especial, específica y expresa mención en todos los sentidos, o cualquier otra expresión, o bien se deberá observar alguna otra forma apta para ello, de parte de aquellos que, por otro lado permanecerán activos por lo menos para esta ocasión, derogamos especial y expresamente, no obstante cualquier cosa en contrario, o bien, si a tales jueces seculares o a cualquier otro en conjunto o por separado hayan sido privilegiados por la sede apostólica, no pueden ser vetados, suspendidos o excomulgados mediante documentos apostólicos que no hagan plena, expresa y literalmente mención de tal indulto.

En Roma, cerca de San Pedro, bajo el anillo del pescador, el 2 de agosto del año 1571, sexto de nuestro pontificado y, además de esto, por instancia de Fray Fernando de Paz, de la Orden de los Predicadores de la provincia mexicana, el mismo Pío V confirmó y concedió nuevamente todos los privilegios concedidos por sus predecesores a los religiosos mendicantes al servicio de la conversión y de la asistencia de los Indios; en el mes de septiembre del año 1571.

PERORATIO

13. die mensis Martij viuae vocis oraculo supplicante ministro generali minoritarum frater Oloysus de Puteo, cuius supplicationis tenor est. Supplicatur Sanctissimo D. Nostro Pio Papa Quinto, vt sua sanctitas dignetur confirmare et concedere omnia priuilegia, et quascumque gratias etiam viuae vocis oraculo concessas per (bonae memoriae) Paulum Papam quartum, et alios Romanos pontifices praedecessores sanctitatis suae cum singulis clausulis decretis, et derogationibus in eis contentis, fratribus ordinis minorum regularis obseruantiae, ita vt illis gaudere et vti possint, toties quoties opus fuerit, et eis videbitur, et quoad illa ex eis quae sunt restricta seu derogata per concilium Tridentinum etiam vti possint in foro conscientiae tantum, et Pontifex dixit fiat, etc. Haec concessio, etsi in foro conscientiae maxima tamen est, haec libuit in fine apponere, vt non pereat istorum memoria.

PERORACIÓN

Y lo mismo concedió de viva voz el Pontífice el 13 del mes de mayo del año 1567, suplicando el ministro general de los minoritas Fray Oloysus del Pozo, de cuya petición este es el tenor: Se suplica al Santísimo Señor nuestro Papa Pío V, para que Su Santidad se digne confirmar y conceder los privilegios y cualquier gracia concedidas de viva voz por el Papa Paulo IV (de feliz memoria) y por los demás romanos Pontífices predecesores de Su Santidad, con cada una de las cláusulas decretadas y de las derogaciones contenidas en ellas, para los frailes de la Orden de los Menores de la regular observancia; de manera que puedan gozarlos y usarlos cada vez que fuese necesario y les pareciera. En cuanto a aquellas cosas que están restringidas o derogadas por el Concilio de Trento, también puedan ser usadas en el fuero de la conciencia solamente. Y el Pontífice dijo: Hágase, etc. Esta concesión, aunque sea en el fuero de la conciencia, es muy importante. Quise poner estas cosas al final para que no se pierda la memoria de ellas.