

IGNACIO DE LOYOLA, LA ESCUELA DE SALAMANCA Y AMÉRICA: JOSÉ DE ACOSTA

ALCALÁ, SALAMANCA, PARÍS

Cuando por decisión de la autoridad eclesiástica el ya convertido Iñigo de Loyola abandona Jerusalén, donde, a raíz de su conversión tenía el propósito de permanecer «para siempre», tiene que rehacer su proyecto apostólico. Tras una madura reflexión se decide por los estudios; o, como él afirma, después que «entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría, y al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas» (Au, 50) ¹.

El encuentro con el mundo estudiantil y académico de su época (Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Bolonia), durante unos doce años (1524-1537), significó para él algo muy distinto de lo que generalmente suponía para cualquier estudiante de aquel tiempo. No sólo por su edad, unos quince años mayor que el estudiante medio de entonces, sino sobre todo por la amplia experiencia que llevaba consigo: había sido educado según los ideales cortesano-caballerescos que estaban presentes tanto en la tradición familiar de los Loyola como en la que a partir de los quince años fue su domicilio habitual, la familia del contador mayor del Reino de Castilla, D. Juan Velázquez de Cuéllar, que residía en Arévalo y Valladolid. Al estar al servicio de un alto burócrata de la Administración castellana, comparable hoy con un ministro de hacienda, Iñigo estaba formado, antes de que acaeciera el cambio de vida que supuso la conversión, a la edad de treinta años, en asuntos administrativos, pudiendo haber sido gobernador de una «buena tenencia» (Au, 11).

¹ Los textos ignacianos se citan según la edición *Obras de San Ignacio de Loyola*, ed C. de Dalmases - M. Ruiz Jurado (Madrid: BAC, 1991), siguiendo la numeración del texto y con las abreviaturas: Au = Autobiografía, EE = Ejercicios Espirituales, Const = Constituciones.

La formación de soldado profesional o capitán, como tantas veces se ha dicho, hay que descartarla, pues la Corona de Castilla no disponía todavía de un ejército permanente ².

Ignacio inició los estudios universitarios con treinta y cinco años en la Universidad de Alcalá, después de haber hecho unos estudios preliminares de Latín en Barcelona, bajo la dirección del maestro Jerónimo Ardèvol. En el relato autobiográfico se dice: «Estudió en Alcalá cuasi año y medio; y porque el año 24, en la Cuaresma, llegó a Barcelona, en la cual estudió dos años; el año 26 llegó a Alcalá, y estudió términos de Soto y física de Alberto, y el maestro de las Sentencias» (Au, 57).

Cuando Ignacio llega a Alcalá, la Complutense era todavía una universidad joven. Fundada por el cardenal Cisneros, inició la docencia en 1517. Son momentos de gran influjo humanista, de erasmismo y alumbradismo. Era la Complutense una Universidad de orientación renacentista, sin tradición medieval, como le sucedía a Salamanca y a París, abierta a las diversas corrientes europeas, sean filológicas, científicas, filosóficas o teológicas. Cisneros estaba persuadido que para la reforma eclesial que estaba en curso era más que oportuno fundar una universidad que respondiese mejor a las necesidades de su tiempo. Para ello, Cisneros se inspira en el método parisiense. También los estudiantes de Salamanca consiguieron, según M. Andrés, que se implantase este método ya en 1508 ³. Se observa, pues, que hay bastantes lazos comunes entre las tres universidades donde estuvo Ignacio. En efecto, como está probado históricamente ⁴, la renovación teológica realizada por la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto a la cabeza, comenzó como parte de un movimiento europeo que buscaba la renovación teológica en vista de las nuevas exigencias que surgían con el humanismo renacentista.

Por tanto, cuando Ignacio comienza los estudios en Alcalá entra en un ambiente intelectual reformista caracterizado por el deseo de entablar una relación entre escolástica y humanismo. Y aunque el año y medio allí pasado, por su deseo de hacer apostolado y de ayuda a los necesitados, y de haber sido sospechoso de alumbradismo, estando incluso en la cárcel (cf. Au, 58-61), no le permitió poder asistir a los cursos regularmente, sí fue una toma de contacto o un antecedente importante para que cuando llegue a París a hacer unos estu-

2 Cf. R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao: Mensajero, 2000, 34 s.

3 Cf. *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid: BAC, 1976, 88.

4 Cf. J. Belda, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 172.

dios en regla tenga alguna orientación de cómo estaba la problemática universitaria y en particular la teológica.

Algo semejante se puede decir de la breve estancia en Salamanca (julio-septiembre 1527). Ignacio llegó con la esperanza de poder proseguir aquí los estudios interrumpidos en Alcalá, al prohibirle que hiciera apostolado sin haber estudiado suficientemente. La Complutense comenzó aventajando a la Salmanticense; pero muy pronto la vieja universidad de cuño medieval se puso a la altura de la nueva, superándola en la renovación teológica, lo cual se debió a Francisco de Vitoria, que se había formado en París y que precisamente, en el año académico 1526-1527, había impartido su primer curso.

Tampoco aquí pudo Ignacio seguir ningún curso. Llevaba unos doce días, cuando se vio de nuevo involucrado en otro proceso. Esta vez las cuestiones teológicas estaban más en primer plano. En los procesos de Alcalá se trató más de temas de oración y de doctrina cristiana general⁵. Pero ahora los que interrogaban eran nada menos que padres dominicos del convento de San Esteban, donde residía Vitoria, pero que por estas fechas estaba ausente por razón de su participación en la comisión que en Valladolid examinaba los escritos de Erasmo. Precisamente a este tema hacen alusión las preguntas de los dominicos a Ignacio. «Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y de vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras o por Espíritu Santo. No por letras; luego por Espíritu Santo». Aquí estuvo el peregrino (Ignacio) un poco sobre sí (...). Instando el fraile: «Pues ahora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que han engañado al mundo, ¿no queréis declarar lo que decís?».

El peregrino dijo: «Padre, yo no diré más de lo que he dicho, si no fuese delante de mis superiores, que me pueden obligar a ello» (Au, 65-66).

El interrogatorio en el convento de San Esteban desembocó en un proceso eclesiástico que lo llevó a la cárcel y con cadenas. A los veintidós días de estar en prisión se dictó sentencia, que decía: «que no se hallaba ningún error ni en vida ni en doctrina; y que así podrían hacer como antes hacían, enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios, en tanto que nunca definiesen: esto es pecado mortal o esto es pecado venial, si no fuese pasados cuatro años, que hubiesen más estudiado» (Au, 70). O sea, se le permitía enseñar el catecismo y lo más elemental de la fe cristiana, pero se le prohibía entrar en cuestiones de conciencia, que era donde él más quería ayudar a la gente, pues él mismo había sentido la necesidad de tal ayuda, en particular durante su estancia en Manresa, que constituye la etapa más importante para su evolución religiosa y humana;

5 Cf. R. García Mateo, *Ignacio de Loyola...*, o. c., 240 s., 144.

durante la cual vivió una aguda crisis de escrúpulos, llegando incluso a la tentación de suicidio⁶; pero que fue superada a por medio de la oración y de la experiencia mística⁷.

Viendo todas las dificultades que hallaban en las universidades españolas para compaginar estudio y apostolado, decidió trasladarse, como otros estudiantes españoles, a la Universidad de París, que continuaba siendo la más importante de entonces. Entre los muchos colegios que constituían la ciudad universitaria del Sena, Ignacio optó por Montaigu para repetir las humanidades; Saint-Barbe, para los estudios filosóficos (artes liberales); y Saint-Jaques, para la teología⁸. En la Universidad de París se formó, pues, Ignacio intelectualmente. Si sus altas experiencias místicas le comunicaron un conocimiento extraordinario de los misterios de la fe, sobre todo en la ilustración junto al río Cardoner, en Manresa: «Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (Au, 30); el estudio filosófico-teológico le ayudó a dar forma doctrinal correcta a ese conocimiento, que por místico estaba en peligro de una interpretación demasiado subjetiva, como sucede no pocas veces con la experiencia religiosa. En París adquirió Ignacio ciertamente unos conocimientos intelectuales, en los que predominaba el pensamiento aristotélico, en filosofía, y el tomasiano, en teología.

Si Montaigu seguía dentro de la tradición medieval, Saint-Barbe, en cambio, era uno de los centros del humanismo parisino. La rivalidad ideológica y humana que esto provocaba entre ambos colegios la encontrará Ignacio mitigada en Saint-Jaques. En este colegio de los dominicos, donde había estudiado Francisco de Vitoria unos años antes, se había producido un cambio de grandes consecuencias para la teología, a saber, la sustitución del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que había sido el manual básico de los estudios teológicos durante más tres siglos, por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Esto fue la acción del dominico flamenco Peter Crockaert, continuada por Vitoria, que la introdujo también en Salamanca. El redescubrimiento de santo

6 «Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto al lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: ' Señor, no haré cosa que te ofenda'» (Au, 24).

7 Los once meses que pasó en Manresa de camino a Jerusalén (25 de marzo 1522-febrero 1522) culminan en el proceso de conversión iniciado a raíz de la herida de Pamplona durante la convalecencia en Loyola, junio 1521. Cf. Au, 19-32.

8 Cf. R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid: BAC, 1986, 303 ss.

Tomás, en particular aquellas partes de la *Suma* que tratan de la vida moral, espiritual y religiosa, acercaba la teología escolástica a la positiva y al pensamiento humanista.

Se observa, por tanto, que, aunque Ignacio cambió de universidades, la problemática teológica fundamental estaba motivada en las tres por la relación entre escolástica, teología positiva (Escritura, Padres, obras espirituales) y humanismo. Un claro reflejo de ello lo encontramos en los *Ejercicios*, cuando en las Reglas del sentir en la Iglesia se dice: «Alabar la doctrina positiva y escolástica: porque así como es más propio de los doctores positivos, así como san Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los doctores escolásticos, así como de Santo Thomas, San Bonaventura y el Maestro de las Sentencias, etc., el diffinir o el declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias para la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos los errores y falacias» (EE, 363).

Ignacio ve en la distinción entre la forma escolástica de hacer teología y la positiva no dos corrientes contrapuestas, sino dos formas distintas de tratar la fe cristiana, que, lejos de combatirse, se deben complementar y enriquecer mutuamente. Esto llevaba, a su vez, consigo superar la confrontación erasmismo/antierasmismo, que él conocía desde Alcalá, o sea, no rechazar desde un principio las críticas del humanismo renacentista, sino examinarlas para ver lo que ofrecen de provecho⁹.

Ignacio se encuentra, pues, desde París, en sintonía con el programa renovador de la Escuela de Salamanca, pues, como señala J. Belda, las dos opciones que entonces existían, la una (Humanismo, Erasmo, Lutero) progugnaba la teología positiva, buscaba eliminar la Escolástica y realizar la tarea teológica del futuro como algo totalmente nuevo; la otra, en cambio, quería iniciar una revisión a fondo de la teología escolástica, purificándola de los defectos del pasado y al mismo tiempo incorporar los nuevos planteamientos y valores que aportaba la nueva situación cultural del Renacimiento. Este plan lo realizó la Escuela de Salamanca, continúa Belda, citando a Martin Grabmann, «por la unión de Escolástica y Humanismo; y asimismo por la adopción de la *Suma* de santo Tomás como libro de texto universitario»¹⁰.

También la preferencia por la *Suma* del Aquinatense es parte fundamental del programa de renovación teológica propuesto por Ignacio, como se dice en las Constituciones de la Compañía de Jesús cuando se presenta el elenco de las materias a estudiar: «el Viejo y el Nuevo Testamento y la doctrina escolástica de

9 Cf. R. García Mateo, *Ignacio de Loyola...*, o. c., 144.

10 J. Belda, o. c., 207.

Sancto Thomás, y de lo positivo escogerse han los que más convienen para nuestro fin» (Const., 464). El criterio para los estudios es, pues, ayudar a conseguir mejor el fin de la misma Compañía: «la mayor gloria de Dios y el mayor servicio del prójimo»; esto determina todo el programa de estudios en la Compañía. «Y porque, generalmente hablando, ayudan las Letras de Humanidad de diversas lenguas y la Lógica y Filosofía Natural y Moral, Metafísica y Theología escolástica y positiva, y la Escritura sacra; en las tales facultades estudiarán los que se enbian a los Colegios» (Const., 351). Un programa, pues, que coincide en lo fundamental con las líneas generales de la Escuela de Salamanca.

El «modus parisiensis», tal y como Ignacio lo conoció, lo aproximó a unas posiciones teológicas similares a las de la Escuela de Salamanca. Se confirma así la tesis de M. Andrés de que la renovación teológica realizada por ésta no se reduce a las personas y a las instituciones universitarias de la ciudad del Tormes, sino que fue «tarea de muchos», «resultado de la confluencia de muchas fuerzas internas y externas debidamente entrelazadas»¹¹. Ya R. García-Villoslada dejó claro la conexión de la Escuela salmantina con la Universidad de París, como subraya J. Belda, que añade a su vez: «Según esto hay que concluir que efectivamente el movimiento teológico iniciado por Vitoria en Salamanca no es propiamente un movimiento autóctono español, sino que toma muchas cosas de los aires culturales europeos»¹².

A este respecto hay que tener en cuenta que en estos momentos los Estados nacionales no han adquirido todavía la preponderancia de los siglos XVIII y XIX. En materia universitaria se sigue pensando según la idea de la «christianitas» medieval, donde no existen las fronteras entre los reinos cristianos. En este sentido, la Universidad de París no se podía llamar todavía «francesa», sino la institución intelectual más importante de la Iglesia o de la cristiandad. En los documentos pontificios se la alaba con expresiones como «luz de la Iglesia militante»¹³. En ella se formaron estudiantes de todo el mundo cristiano. De lo satisfecho que quedó Ignacio de la Universidad de París da cuenta la carta a su hermano Martín García de Oñaz, aconsejándole que envíe a su hijo a ésta: «Más fruto sacará en la Universidad de París en cuatro años que en otra que yo sepa en seis».

Queda, pues, claro cómo Ignacio asimiló el método parisino no solamente en lo que respecta a lo práctico o pedagógico, sino también, como hemos visto, en lo referente al estudio de la teología positiva, Sagrada Escritura, espiritualidad y moral. De otro lado, la preferencia por el Aquinatense no se ha de

11 M. Andrés, o. c., 247, 249.

12 O. c., 172.

13 M. Andrés, o. c., 246.

entender en el sentido de un seguidismo incondicional. El mismo Ignacio no se ciñó sólo al colegio de los dominicos, sino que asistió también al de los franciscanos. Y las Constituciones dejan siempre abierta la posibilidad de utilizar una *Suma* distinta a la tomasiana (Const., 466).

La sintonía ignaciana con las Escuela de Salamanca favorecerá el que no pocos jesuitas adquieran un conocimiento serio de ella, entre otros, Polanco, Diego de Ledesma, Nadal, Láinez, Salmerón, Maldonado, Suárez; y, en lo que América se refiere, particularmente José Acosta.

LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA: JOSÉ DE ACOSTA

El carácter fundamentalmente apostólico de la espiritualidad ignaciana se concretizó en una intensa actividad evangelizadora «inter fidelibus et infidelibus», como muestra, sobre todo, san Francisco Javier. En lo que respecta a las Indias occidentales, la acción de la Compañía, aunque no se excluye en ningún momento, fue más bien relativamente tardía, comenzando por Brasil, donde llegó el primer jesuita, el portugués Manuel de Nóbrega, en marzo de 1549. Con la misión de la Florida se inició, en 1566, a los diez años de la muerte de Ignacio, la acción evangelizadora en la América hispana, creándose dos años después la provincia del Perú ¹⁴.

Cuando los jesuitas comienzan con la evangelización americana, los dominicos —Montesinos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria— ya habían levantado la voz, cada uno a su modo, poniendo en cuestión la legitimidad de la ocupación y de la conquista de América. Como es sabido, Vitoria parte de la igualdad fundamental de todos los humanos en cuanto seres racionales y libres, creados a imagen de Dios. De donde se deriva que la completa igualdad jurídica de todos los hombres y pueblos, con independencia de sus religiones y de sus costumbres. Esto, a su vez, suponía rechazar los títulos teocráticos del *Requerimiento*, con los que se justificaba la posesión y conquista españolas, y establecer nuevos criterios basados en la «natural sociedad y comunicación libre entre todas las gentes y pueblos del mundo» ¹⁵.

Este nuevo planteamiento se difundió rápidamente en Alcalá, en Coímbra y en otros centros universitarios por medio de los profesores procedentes de la Escuela de Salamanca. La nueva perspectiva salmanticense es también el marco teológico para los jesuitas que se ocupan de esta cuestión, como J. Acosta, F. Suárez, L. de Molina, entre otros. José Acosta, nacido en Medi-

14 Cf. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, 100.

15 J. Belda, o. c., 388.

na del Campo, en 1540, después del tiempo de formación en la Compañía, se ofreció como misionero para el Perú, donde fue enviado por el entonces superior general F. de Borja. Llegó a Lima en abril de 1572; fue el segundo provincial del Perú, a los quince días de su nombramiento convocó a los jesuitas a una Congregación Provincial, donde expuso los métodos para evangelizar. Las ideas se encontraban en su libro, todavía no impreso, *De procuranda indorum salute*.

Acosta había estudiado en Alcalá filosofía y teología, familiarizándose con el pensamiento de la Escuela salmantina, en particular con Vitoria y Soto. El apéndice que acompaña la edición en la serie *Corpus Hispanorum de Pace* de la obra *De procuranda indorum salute* (Madrid: CSIC, 1984) analiza las fuentes de ella, poniendo de manifiesto la fuerte presencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento de J. Acosta. Junto a Vitoria y Soto se elenca a Diego de Covarrubias, Antonio de Córdoba, Alfonso de Veracruz, Juan de la Peña, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, etc. (cf. p. 629 s.).

El motivo más inmediato para la composición de esta obra tal vez haya que buscarlo en los problemas de conciencia que la situación americana suscitó en algunos jesuitas, que con gran embarazo constataban los abusos de conquistadores y encomenderos. Así, Luis López, admirador de Las Casas, escribió unos «Capítulos» contra el rey de España y su Gobierno de Indias, en los que afirma que la entrada de España en América fue injusta, y la posesión subsiguiente peor, por no haber título justo de guerra. Los obispos y gobernadores que el rey manda son indignos, no instruyen a los indios, sólo les mueve el interés personal, cargando sobre los nativos los trabajos pesados¹⁶. De modo semejante, B. Hernández, al ser designado para las misiones en América, escribe al General F. de Borja (29 de diciembre de 1568), comunicándole sus dudas y temores, diciendo que esto le viene de ciertas explicaciones oídas a Domingo Soto y a Vitoria en Salamanca¹⁷.

Tales dificultades y las conversaciones con el visitador P. Plaza, que pidió a Acosta ocuparse de esta problemática, propiciaron la composición de esta obra. Así, Acosta, al comenzar su tarea como superior provincial del Perú, convocó a los jesuitas en una Congregación para tratar con ellos las cuestiones relacionadas con la Compañía de Jesús en el Perú. El mismo título de la obra se puede hallar en las Actas de la Congregación al referirse: *Universae tractationi de procuranda salute Indorum*. La estrecha conexión constatada entre la Congregación y el libro de Acosta lleva a afirmar que en él se encuentra, junto al pen-

16 Cf. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, 94, Madrid 1889, 472.

17 Cf. *Missionalia Hispanica*, II (1955) 91.

samiento de su autor la ciencia y la experiencia adquirida por la Compañía de Jesús en sus primeros ocho años de vida en el Perú.

J. Acosta muestra una forma de sociedad colonial desde la perspectiva moral y ética, propia de la Escuela salmantina. Como dice L. Pereña en su estudio introductorio a esta edición, *De procuranda*, se convierte «en clave de la ética colonial. Ésta es la importancia de la obra y también su interés histórico (...): Urgencia por liquidar definitivamente la polémica sobre licitud de la conquista y legitimidad de la permanencia española en Indias. Urgencia por rectificar abusos y orientar correctamente las nuevas instrucciones de población y pacificación. Urgencia por sentar nuevas bases de humanización y educación para la conversión y recristianización de los indios» (p. 14). Se puede decir que la obra de Acosta implica una aplicación del pensamiento salmantino a la realidad americana. O, en palabras de Pereña: «Acosta representa uno de los cauces más importantes del trasplante de la Escuela de Vitoria al Nuevo Mundo» (p. 13).

Ya el misionólogo León Lopetegui hizo un estudio de la obra de Acosta en la que mostró la estrecha relación que el pensamiento ético-jurídico de Acosta guarda con la Escuela de Salamanca en su tesis doctoral *El P. José de Acosta, SI, y las Misiones* (Madrid 1942). Lopetegui escribió posteriormente, en 1961, un artículo donde estudia con más detalle el influjo de Domingo de Soto en la obra de Acosta¹⁸. En el primer libro del *De procuranda*, que trata de la llamada de los indios a la salvación, no halla Lopetegui mucho influjo salmantino. En cambio, en el segundo, que aborda el modo de evangelización y sus dificultades, toca la problemática formulada por Vitoria y Soto que, como hemos indicado, se refiere a la igualdad de todos los hombres, a la relación entre libertad y violencia y a la licitud de la guerra. Al leer en Acosta, afirma Lopetegui, los capítulos referentes a la guerra justa, «observamos que hace una perfecta síntesis de lo tratado por los grandes maestros que luego cita, y en modo destacado de Soto»¹⁹.

En el libro tercero continúa Lopetegui constatando el influjo salmantino al tratar los títulos de dominio de las Indias, falsos y verdaderos; se exponen luego las cualidades que deben tener los administrados y los gobernantes americanos. Partiendo del principio general de que todo Estado debe confiar los cargos y los poderes públicos a los ciudadanos mejores y más capacitados. Pero cuando se trata, dice Acosta, de gobernar este Nuevo Mundo, «hay que poner no ya sólo cuidado primordial y máximo, sino un esmero completamente extraordinario y singular. Porque es evidente que la ruina y el éxito en todos los

18 Influidos de Fr. Domingo de Soto, OP, en el pensamiento misional del P. José de Acosta, *SI, Estudios Eclesiásticos*, 36 (1961) 57-72.

19 *Ibid.*, 66.

asuntos de indios (...) proviene y se consolida en función de los regidores y gobernantes, de los capitanes, de los jueces y demás ministros de su majestad el rey, como de la fuente provienen las aguas»²⁰.

El libro cuarto se dirige más a los misioneros y a las dificultades y remedios que pueden encontrar en su actividad evangelizadora, la preparación que deben tener en cuanto a las lenguas y ciencias, y de los métodos de instrucción y catequización.

El libro quinto aborda una serie de temas referentes a los contenidos que se han de enseñar a los indígenas acerca de Jesucristo, la Iglesia, la idolatría; mientras que el libro sexto está dedicado a la administración de los sacramentos. Concretado los influjos de Soto en esta parte de la obra, Lopetegui destaca cómo en lo referente al bautismo de los niños Acosta sigue la opinión de Soto de que no es necesaria la voluntad de los padres para recibirlo²¹.

En conclusión, *De procuranda indiorum salute* integra el humanismo apostólico, práctico de san Ignacio y el teológico-jurídico de la Escuela de Salamanca. El resultado es el de un pensamiento muy americano y muy universal; americano, en cuanto que responde a la situación concreta del Perú; universal, porque con ocasión de la problemática americana se reflexiona sobre las directrices de la evangelización en general. Por ello fue considerado muy pronto un libro-guía para la acción misionera de la Compañía en todo el mundo.

ROGELIO GARCÍA MATEO, SJ

20 *De procuranda indiorum salute*, Madrid: Ed. CSIC, *Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid 1984, 405.

21 *Ibid.*, 71.