

Jonathan Edwards: Una introducción a su pensamiento de Oliver D. Crisp y Kyle C. Strobel ofrece una guía accesible pero profundamente erudita para adentrarse en los aspectos más complejos del pensamiento del influyente teólogo norteamericano. Lejos de ser una introducción general a toda su obra, los autores se concentran en explorar los textos más desafiantes —como sus cuadernos tempranos, misceláneas y tratados filosóficos—, brindando una interpretación clara y coherente incluso para lectores no especializados. Con una sólida base académica, Crisp ilumina los debates sobre la ontología, idealismo y expiación en Edwards, mientras que Strobel profundiza en su teología trinitaria, soteriología y visión estética. Ambos autores logran presentar a Edwards como un pensador sofisticado cuya obra, al ser leída en su contexto histórico-teológico, enriquece tanto la mente como el corazón. Esta obra es altamente recomendable para pastores, estudiantes y estudiosos interesados en comprender la riqueza teológica de Edwards con claridad y profundidad.

Joseph T. Cochran
Trinity Evangelical Divinity School

Con un enfoque claro y didáctico, este libro es ideal para estudiantes y lectores que deseen comprender la complejidad y profundidad del pensamiento de Edwards sobre la Trinidad, la creación, la expiación y la salvación. *Jonathan Edwards: Una introducción a su pensamiento*, de Oliver D. Crisp y Kyle C. Strobel, es una guía accesible y bien estructurada que presenta al lector los temas clave de la teología y filosofía de uno de los pensadores más influyentes del cristianismo estadounidense. Una lectura esencial para acercarse al legado teológico de este gran avivador del siglo XVIII.

Eerdmans

Esta obra se trata de una excelente introducción a la teología de Jonathan Edwards. Basada en los últimos estudios y en el dominio de los escritos de Edwards, está bien escrita y es exhaustiva y concisa. Espero que se utilice ampliamente en el aula y que se convierta en un punto de referencia estándar en el campo.

George Hunsinger
Princeton Theological Seminary

Escrito por dos de los comentaristas contemporáneos más sagaces sobre Jonathan Edwards, este volumen presta un valioso servicio al centrarse en temas destacados del pensamiento filosófico de Edwards que actualmente interesan a la comunidad en general. Al destacar estos temas, los autores hacen que Edwards forme parte de una larga tradición, al tiempo que señalan sus singulares, y a veces controvertidas, soluciones a muchas cuestiones filosóficas y teológicas clave.

Kenneth Minkema
Jonathan Edwards Center, Yale University

JONATHAN EDWARDS

Una introducción a su pensamiento



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

OLIVER D. CRISP
y
KYLE C. STROBEL

Impreso en Lima,
Perú

JONATHAN EDWARDS: UNA INTRODUCCIÓN A SU PENSAMIENTO

Autor: ©Oliver D. Crisp y Kyle C. Strobel

Traducción: Yarom Vargas

Revisión de estilo: Yarom Vargas

Diseño de cubierta: Angela García-Naranjo

Título original: *Jonathan Edwards: An Introduction to His Thought*

All rights reserved. WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY. 2006
44th Street SE., Grand Rapids, MI 49508, United States. ©2018 Oliver D. Crisp
& Kyle C. Strobel.

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneira 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Junio del 2025

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2025-05372

ISBN Tapa blanda: 978-612-xxxx-xx-x

Se terminó de imprimir en Junio del 2025 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Edwards, Jonathan, 1703-1758. | BISAC: RELIGIÓN / Teología cristiana / Historia. | RELIGIÓN / Teología cristiana / General. | BIOGRAFÍA Y AUTOBIOGRAFÍA / Religión.

Clasificación: LCC BX7260.E3 C665 2018 | DDC 230/.58092-dc23

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	IX
ABREVIATURAS.....	XI
INTRODUCCIÓN.....	1
ESTADO DEL ARTE	4
PANORAMA DE LOS CAPÍTULOS	8
CAPÍTULO 1: CONTEXTO INTELECTUAL.....	13
CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO	15
CONEXIONES FAMILIARES	20
FORMACIÓN INTELECTUAL	26
CARÁCTER Y HÁBITOS PERSONALES.....	35
LUGARES Y ESPACIOS.....	43
CONCLUSIÓN.....	45
CAPÍTULO 2: DIOS DE BELLEZA Y GLORIA.....	47
LA TRINIDAD	47
EMANACIÓN Y REMANACIÓN	62
BELLEZA Y EXCELENCIA.....	70
CAPÍTULO 3: DIOS Y EL IDEALISMO	83
IDEALISMO	83
ANTIRREALISMO INMATERIAL.....	89
TEOLOGÍA DEL SER PERFECTO	92
SIMPLICIDAD DIVINA.....	95
ACTO PURO	99
TEOLOGÍA DEL SER PERFECTO SEGÚN EDWARDS.....	102
EL DIVINO ACTO SIMPLE Y PURO	104
COMPLICANDO EL PANORAMA: LA TRINIDAD.....	108
RESUMEN	110
CAPÍTULO 4: DIOS Y LA CREACIÓN	113
COMPRENDIENDO A EDWARDS SOBRE LA NATURALEZA DIVINA Y LAS DISPOSICIONES.....	113
CUATRO INTERPRETACIONES RECIENTES SOBRE LAS DISPOSICIONES EDUARDIANAS	116

EVALUACIÓN DE LAS CUATRO INTERPRETACIONES DE EDWARDS SOBRE LAS DISPOSICIONES.....	128
CONSECUENCIAS DEL MODELO EDUARDIANO	141
DETERMINISMO DIVINO	145
EL RESULTADO.....	149
CAPÍTULO 5: LA EXPIACIÓN.....	153
AMOR EXPIATORIO	155
LAS RELACIONES DE AMOR COMO FUNDAMENTO DE LA EXPIACIÓN	159
SABIDURÍA EXPIATORIA.....	163
EL EJEMPLO DE CRISTO	175
EL MECANISMO DE LA EXPIACIÓN	177
CAPÍTULO 6: LA SALVACIÓN COMO PARTICIPACIÓN	185
PERSONA DIVINA, PARTICIPACIÓN Y <i>THEŌSIS</i>	187
ENCARNACIÓN: UNIDAD EN EL ESPÍRITU.....	195
CRISTOLOGÍA DEL ESPÍRITU	196
REGENERACIÓN Y JUSTIFICACIÓN.....	202
BALANCE GENERAL	213
CAPÍTULO 7: VOLVIÉNDOSE HERMOSO	215
ANTROPOLOGÍA	216
AFECTO RELIGIOSO	231
TEOLOGÍA MORAL.....	236
RECAPITULACIÓN: EL AMOR, LA SUMA DE TODO	242
CAPÍTULO 8: CONVERTIRSE EN EDUARDIANO	249
UNA LECTURA ECLESIAL	250
LA TRASCENDENCIA DE DIOS	252
IMPLICACIONES	267
BALANCE GENERAL.....	269
LA TEOLOGÍA DESPUÉS DE EDWARDS.....	272
LECTURAS COMPLEMENTARIAS	275
I. OBRAS DE EDWARDS.....	275
II. OBRAS SOBRE EDWARDS	278
ÍNDICE.....	287

Para George Marsden,

*“un notable ejemplo de verdadera y eminente piedad
cristiana
en el corazón y en la práctica”
(Jonathan Edwards)*

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas nos han ayudado en la redacción de este volumen. Kenneth Minkema y Adriaan Neele, del Jonathan Edwards Center de la Universidad de Yale, nos ofrecieron información y asistencia en todos los temas relacionados con Edwards. Les estamos muy agradecidos por su ayuda a lo largo de los años. Mark Hamilton leyó y comentó varias secciones del manuscrito a medida que se desarrollaba. George Marsden nos ha permitido (y a muchos otros lectores de su obra) tener una visión más completa de Edwards. Le dedicamos este libro como muestra de nuestro agradecimiento por su trabajo seminal. Gracias también a nuestras respectivas instituciones, el Fuller Theological Seminary y la Biola University, por su apoyo a lo largo del camino.

También nos gustaría dar las gracias a las personas individualmente. Primero, el agradecimiento de Oliver: David Kling, Ava Chamberlain y Douglas Sweeney fueron de considerable ayuda en la redacción del primer capítulo. Doug también ofreció sugerencias para la sección de Lecturas Complementarias al final del libro. Gerald McDermott y Michael McClymond me ayudaron a ver conexiones que había pasado por alto y me presionaron en varias cuestiones importantes de detalle, incitándome a evaluar aspectos del pensamiento de Edwards con más cuidado. También he contado con la ayuda de Stephen Crocco, Stephen Holmes, Stephen R. C. Nichols, Amy Plantinga Pauw y William Wainwright. Han leído y comentado material y han respondido a las preguntas que les he planteado a lo largo de los años. También he contado con el ojo crítico de Brian Lee, que ha leído y comentado varios capítulos, y de mi ayudante de investigación, Tim Scheuers. Como siempre, mi familia me ha apoyado en todo tipo de aspectos prácticos, ayudando a una persona muy poco práctica.

Y ahora los agradecimientos de Kyle: Mientras trabajaba en mis capítulos, varias personas me proporcionaron generosamente comentarios críticos. Gracias en particular al Grupo de Lectura de Teología de Biola. Es increíble contar con un grupo tan selecto de teólogos que reflexionan sobre mi trabajo, y me siento humilde y animado por su amistad. En medio de la escritura de este libro también tuve la oportunidad de dar una charla plenaria en el Congreso Jonathan Edwards en Melbourne sobre la antropología teológica de Edwards. La gente del congreso, y mi amigo Rhys Bezzant en particular, me sirvieron de útiles compañeros de conversación sobre diversos temas tratados en mis capítulos. James Merrick, Kent Eilers y Matt Jenson aportaron comentarios útiles sobre la conclusión, y sus ideas, como de costumbre, la hicieron mucho mejor. Mi amigo Jamin, que siempre está disponible para debatir ideas, y Robbie Goforth y Ty Kieser leyeron los capítulos y aportaron comentarios útiles. Les estoy muy agradecido a todos. A mi esposa, Kelli, a mi hija, Brighton, y a mi hijo, Oliver, son tan valiosos para mí. Gracias por su alegría, ánimo y risas en medio de mi trabajo.

ABREVIATURAS

La edición tipográfica crítica estándar de las obras de Edwards es la publicada por Yale University Press (1957-2008) en veintiséis volúmenes. La lista de estas obras figura en la sección titulada Lecturas Complementarias, al final de este libro. Todas las referencias a las obras de Edwards corresponden a la edición de Yale y se indican como WJE, seguida de la referencia de la página (por ejemplo, WJE 1:50). En el Yale Center for Jonathan Edwards (<http://edwards.yale.edu/>) se puede encontrar en línea una edición de libre acceso de las obras de Edwards en la que se pueden realizar búsquedas. Esta base de datos incluye una gran cantidad de esbozos de sermones y fragmentos no publicados en la edición impresa de las obras de Edwards; la versión en línea de las obras es, por tanto, mucho mayor que la versión impresa. También se hace referencia a esta versión en línea de la edición de Yale de las obras de Edwards en lo que sigue, citado como WJE Online, seguido de la referencia.

INTRODUCCIÓN

El educador y estadista estadounidense del siglo XIX George Bancroft escribió en una ocasión:

Quien quiera conocer el funcionamiento de la mente de Nueva Inglaterra a mediados del siglo pasado [es decir, XVIII] y las palpitaciones de su corazón, debe dedicar sus días y sus noches al estudio de Jonathan Edwards.¹

Retomando estas palabras en la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Edwards en Andover, Massachusetts, en 1903, Frederick Woodbridge declaró:

El tiempo ha puesto por fin un límite a la verdad de tales observaciones. Para comprender la filosofía y la teología de hoy en Nueva Inglaterra o en el país en general, el estudiante debe sin duda buscar sus fundamentos en otro lugar distinto del pensamiento de Jonathan Edwards.²

Si las revoluciones del tiempo desde principios del siglo XX no han demostrado que los comentarios de Woodbridge fueran infundados, sí han demostrado que su pesimismo era prematuro. El estudio del Sabio de Northampton, como a veces se llama a Edwards, ha florecido desde el final de la segunda guerra mundial, y hoy existe una rica y variada

¹ George Bancroft, "Jonathan Edwards," en *The New American Cyclopedia*, ed. George Ripley and Charles A. Dana (New York: D. Appleton and Co., 1867), 7:20.

² Frederick J. E. Woodbridge, "Jonathan Edwards", *The Philosophical Review* 13, no. 4 (1904): 393.

literatura sobre casi todos los aspectos de su pensamiento. Parte de ella es de carácter histórico. Pero cada vez se interesan más por él teólogos, filósofos, críticos literarios y estudiosos de la cultura y la religión. Aunque no toda esta literatura se ocupa de rehabilitar las ideas de Edwards, también se han realizado muchos trabajos recientes en esta dirección. Ya no es sólo una figura interesante e importante, aunque quizá algo excéntrica, de las páginas del pasado. Su pensamiento se sitúa ahora junto al de otros teólogos y filósofos comparables de la modernidad temprana de primera fila. Se considera que tiene un interés intrínseco, además de ser un recurso para la filosofía y la teología constructivas contemporáneas.

Este libro ofrece una visión general del pensamiento de Jonathan Edwards. Se hace hincapié en dejar clara al lector la importancia y originalidad de sus ideas sin tratar de domesticarlas o disculparse por aspectos de su obra que puedan parecer extraños o poco familiares al lector moderno. En particular, se presta atención a la forma y coherencia de los diferentes aspectos de su pensamiento, con referencia al significado teológico y filosófico de las ideas que defendió. Dado que es importante garantizar que dicha exposición se haga con sensibilidad hacia los contextos intelectuales y culturales, así como hacia la historia y el desarrollo de las ideas, también intentamos dar una idea de la rica variedad de su producción con algún relato de su lugar en la historia. No obstante, este libro se centra principalmente en Edwards como teólogo de talante filosófico.

Resulta tentador escribir un libro considerablemente más extenso, que pudiera captar más de la profundidad y hondura de la obra de una gran mente como la de Edwards. Hay muchas cosas en sus variadas publicaciones que son intelectualmente fascinantes y merecedoras de un serio interés académico—quizá demasiadas para ser tratadas adecuadamente en un libro como éste. Pero también hay lugar para una introducción más breve que pueda ayudar a quienes se acercan a Edwards por primera vez, o a quienes necesitan una visión más

maneja de los temas clave de su obra. Este es precisamente uno de esos volúmenes.³

Al centrarse en los aspectos centrales del pensamiento de Edwards, el lector es introducido a algunas de las áreas más importantes de su reflexión. Algunas de las conclusiones en los capítulos siguientes son controvertidas en los estudios contemporáneos sobre Edwards. Pero si se tomara cualquier doctrina teológica o filosófica interesante y se considerara la bibliografía al respecto, se encontrarían expresadas todo tipo de opiniones polémicas. Tal es la naturaleza de la empresa académica, y tal es el efecto de casi cualquier enigma importante en el pensamiento de los curiosos intelectuales. La obra de Jonathan Edwards es como una astilla en la mente, que se abre camino en el pensamiento del lector mucho después de haberla dejado. Como otros grandes pensadores, Edwards puede ser a la vez fascinante, cautivador y notablemente perspicaz, así como frustrante, peculiar y, en ocasiones, desconcertantemente miope. Pero, como atestiguan casi todos los que han tratado con Edwards, leerle y comprometerse con él es encontrarse con un individuo singular, cuyo pensamiento desafía y desestabiliza lo que hasta entonces se creía seguro y convencional. Estas características marcan sin duda la presencia de una gran mente, y proporcionan una muy buena razón para tomar a Edwards con el fin de interrogar sus puntos de vista por uno mismo. Si este libro facilita esa búsqueda, entonces habrá servido a su propósito.

³ Para obras más amplias sobre la teología de Edwards en su conjunto, véase Oliver D. Crisp, *Jonathan Edwards on God and Creation* (New York: Oxford University Press, 2012); Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, edición ampliada (Princeton: Princeton University Press, 2000); y Kyle C. Strobel, *Jonathan Edwards's Theology: A Reinterpretation* (London: Bloomsbury, 2013). Los lectores también pueden consultar Michael McClymond y Gerald McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 2011), así como la guía anotada de lecturas adicionales sobre Edwards que figura al final de este libro.

Estado del Arte

Otra razón para escribir una breve introducción al pensamiento de Edwards en esta coyuntura tiene que ver con el estado actual de la erudición sobre Edwards. Cuando Bancroft escribió sus palabras de admiración a mediados del siglo XIX, las obras de Edwards eran ampliamente leídas y apreciadas, y su pensamiento había fructificado en las diversas ramas de la Teología de Nueva Inglaterra, un movimiento que floreció durante un siglo tras la desaparición de Edwards. Pero a principios del siglo XX, los comentarios mordaces de Woodbridge estaban más de moda. Edwards se había convertido en una vergüenza; su filosofía ya no estaba de moda y su teología ya no era aceptable para una era de progresismo liberal.

Edwards permaneció en una relativa oscuridad hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el historiador de Harvard Perry Miller despertó un renovado interés por el pensamiento de Edwards.⁴ Este renacimiento condujo finalmente a la publicación de la edición de Yale de las obras de Edwards, cuya producción continuó a principios del siglo XXI. Además del estudio de Miller sobre Edwards y su entorno, Ola Winslow escribió una biografía de Edwards que ganó el Premio Pulitzer.⁵ Ambos estudiosos lo consideraron una figura trágica—un intelecto de primer orden atrapado en el medievalismo de las formas de pensamiento puritanas—que, sin embargo, tuvo momentos de gran brillantez en sus incursiones en las primeras ciencias naturales y la filosofía.

El legado de Miller fue variado. Por un lado, sus esfuerzos fueron importantes para que Edwards fuera escuchado de nuevo por los teólogos e historiadores de la iglesia del siglo XX. Por otro lado, su imagen del “Edwards trágico” era engañosa en aspectos importantes. En el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, el interés por Edwards fue ganando terreno, estimulado por el resurgimiento del

⁴ Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: William Sloane, 1949).

⁵ Ola Winslow, *Jonathan Edwards, 1703–1758* (New York: Collier Books, 1940).

trabajo de los historiadores en las primeras colonias británicas de Norteamérica. Durante este periodo, filósofos como Douglas Elwood, teólogos como Conrad Cherry y estudiosos de la estética como Roland Delattre también realizaron estudios sobre el pensamiento de Edwards.⁶ Cuando las obras de Edwards publicadas en Yale empezaron a salir de las imprentas en 1957, sus introducciones editoriales también supusieron un importante reencuentro con las ideas de Edwards.

El ritmo de producción se aceleró a principios de los años ochenta con los trabajos de Norman Fiering sobre las fuentes del pensamiento de Edwards y Robert Jenson sobre la forma de su teología, así como una hagiografía popular de Iain Murray.⁷ A medida que el siglo se acercaba a su fin, los volúmenes de las Obras de Yale proporcionaron un nuevo impulso al estudio del sabio de Northampton. El interés por Edwards aumentó aún más significativamente con la aparición de la edición en línea de las Obras de Yale, que no sólo puso la amplitud de las obras de Edwards a disposición de un público mucho más amplio en un formato digital totalmente consultable, sino que también estableció un nuevo estándar para los archivos académicos en línea (véase <http://edwards.yale.edu/>).

El siglo XXI comenzó, como el XX, con una controversia sobre el legado de Edwards. Sin embargo, la controversia académica se centra ahora en la interpretación correcta del pensamiento de Edwards, más que en la cuestión de si su pensamiento merece ser interpretado. La batalla del siglo XX sobre el lugar de Edwards entre los teólogos se ha ganado:

⁶ Véase Douglas Elwood, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (New York: Columbia University Press, 1960); Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Bloomington: Indiana University Press, 1966); y Roland A. Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 1968).

⁷ Véase Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought in Its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Robert W. Jenson, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1988); e Iain H. Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988).

ahora se le considera un teólogo digno de estudio junto a Atanasio, Anselmo, Aquino, Lutero, Calvino, Schleiermacher o Barth.⁸

Sin embargo, desde principios de la década de 2000 han surgido dos corrientes opuestas de interpretación de Edwards. La primera de ellas está asociada a la obra del teólogo de Princeton, Sang Hyun Lee. Su estudio, titulado *La Teología Filosófica de Jonathan Edwards* (*The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*), fue una obra de referencia cuando se publicó por primera vez en 1988, y sigue en imprenta en una edición ampliada en de Princeton University Press.⁹ Lee sostiene que la teología filosófica de Edwards es un intento audaz de reconfigurar temas teológicos clásicos en una clave moderna temprana. Los estudios anteriores no han captado plenamente lo modernas que eran las ideas teológicas de Edwards.

Según Lee, el pensamiento de Edwards dependía de manera fundamental de lo que se ha llegado a conocer como una ontología disposicional. Esta es la idea de que el mundo es un nexo de disposiciones y hábitos que Dios actualiza en cada momento, llevándolos de la potencialidad a la actualidad. Mediante esta clave interpretativa, Lee intenta desentrañar la totalidad del pensamiento de Edwards, presentando a los lectores una visión fascinante que tiene implicaciones de gran alcance. El esquema interpretativo de Lee ha sido retomado y adaptado por autores como Amy Plantinga Pauw, Michael McClymond, Gerald McDermott, Anri Morimoto y, en algunos aspectos, también por Stephen Daniel. Esta amplia afiliación de estudiosos con una visión similar (aunque en modo alguno idéntica) de la ontología disposicional de Edwards ha producido una serie de influyentes resultados.¹⁰

⁸ Como prueba de ello, véanse los ensayos reunidos en Kyle C. Strobel, ed., *The Ecumenical Edwards: Jonathan Edwards and the Theologians* (2015; repr, Oxford and New York: Routledge, 2016).

⁹ Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, edición ampliada (1988; Princeton: Princeton University Press, 2000).

¹⁰ Entre ellos figuran (en orden de publicación) Stephen H. Daniel, *The Philosophy of Jonathan Edwards* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Anri Morimoto, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (University Park: University of Pennsylvania Press, 1995); Amy Plantinga Pauw, *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand

Desde 2003, sin embargo, ha surgido una visión bastante diferente del proyecto de Edwards. Esta perspectiva alternativa considera a Edwards mucho más tradicional en su teología. Esta línea de interpretación sostiene que, aunque Edwards es claramente un pensador muy original, su pensamiento no representa un alejamiento tan pronunciado de las normas teológicas clásicas como han sugerido algunos estudiosos. Más bien, intentaba reconfigurar la teología clásica a la luz del pensamiento de la Ilustración temprana. Esta recalibración conduce efectivamente a algunas conclusiones inusuales en el pensamiento de Edwards, como sus opiniones sobre el idealismo, el ocasionalismo y el panenteísmo, pero—lo que es importante—los defensores de esta interpretación sostienen que no pretendía apartarse de la ontología esencialista clásica de sus antepasados, adoptando en su lugar una ontología disposicional.

La presente obra está escrita por dos defensores de esta segunda línea de interpretación de Edwards (¡que también tienen dos visiones ligeramente diferentes de Edwards!). En los últimos tiempos, esta interpretación ha pasado a conocerse como la escuela británica, por oposición a la escuela estadounidense, de los estudios sobre Edwards. La idea que subyace a esta nomenclatura es que los asociados con la segunda línea de interpretación son teólogos y filósofos británicos o han recibido sus doctorados en instituciones británicas, mientras que los eruditos alineados con la interpretación de Lee de Edwards han sido todos instruidos en América.

Los presentes autores no están convencidos de los méritos de estas designaciones, entre otras cosas porque los puntos en cuestión no tienen nada que ver con la geografía y todo que ver con la forma de la ontología de Edwards (es decir, si era disposicional o esencialista). Es más, no hay dos escuelas de pensamiento claramente definidas en los estudios sobre Edwards, y no todos los estudiosos de Edwards entran en uno de estos dos grupos.¹¹ Sea como fuere, hay que advertir a los lectores de que esta

Rapids: Eerdmans, 2002); y Gerald R. McDermott and Michael J. McClymond, *The Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 2012).

introducción adopta un punto de vista particular sobre la interpretación del pensamiento de Edwards, coherente con la noción de que fue un teólogo formado por la teología reformada posterior a la Reforma, que trató de utilizar la filosofía moderna temprana para refundir su herencia teológica clásica en nuevos lenguajes, conservando al mismo tiempo gran parte de la sustancia de la cosmovisión teológica que lo había formado. No creemos que Edwards intentara construir su ontología siguiendo líneas disposicionales, como se verá a lo largo de los capítulos.¹²

Panorama de los capítulos

Esto nos lleva a considerar los temas tratados en el libro. El primer capítulo considera el contexto en el que escribió Edwards. No se trata de un esbozo biográfico, aunque sí hace referencia a los acontecimientos que moldearon su vida. Concretamente, este capítulo se ocupa más de identificar a las personas, lugares, instituciones, etc. que formaron a Edwards como pensador e influyeron en la obra que produjo.¹³ Sostenemos que el *lugar* donde Edwards escribió—es decir, su contexto geográfico—así como la época en que lo hizo, tuvieron posiblemente tanta influencia en el tipo de cosas de las que se ocupó en sus escritos como el efecto que ejercieron sobre él importantes personalidades e ideas en etapas formativas de su carrera.

Edwards fue un intelectual notable para los estándares de cualquier época. Pero su relativo aislamiento geográfico y político de los inicios

¹² Cabe señalar que, como ocurre con cualquier literatura académica, los dos autores de la presente obra han aprendido mucho de los estudiosos de Edwards con los que no están de acuerdo. Además, cualquier desacuerdo de este tipo no debería restar valor a la estima en que tenemos a estos eruditos cuyo trabajo ha proporcionado un gran estímulo al estudio del pensamiento de Edwards.

¹³ Existen varias biografías recientes de Edwards, así como esbozos biográficos en diversos simposios de la última década, a través de los cuales los lectores de Edwards pueden familiarizarse con la cronología de la vida de Edwards. Los lectores interesados pueden consultar la sección de Lecturas complementarias al final de este volumen.

de la Ilustración en Europa y Gran Bretaña, así como la falta de verdaderos pares intelectuales en la Nueva Inglaterra colonial, hicieron que su pensamiento tomara una forma totalmente diferente de la que habría tomado de haber nacido en uno de los grandes centros metropolitanos del saber europeo de la época, como Londres, Edimburgo o París. Crecer en la periferia de lo que entonces se consideraba el mundo civilizado tuvo un efecto profundo e importante en Edwards. Lo convirtió en una urraca intelectual de por vida—recolectando para su nido teológico todo tipo de ideas y nociones conforme las encontraba. Solo si este contexto intelectual se entiende adecuadamente, el lector de Edwards puede comprender por qué se obsesiona con ciertos temas y pensadores a expensas de otros. Y sólo cuando se ha comprendido el trasfondo de Edwards se puede ver por qué las ideas fundamentales que sustentan su teología son, en general, el producto de un cierto eclecticismo intelectual forzado sobre Edwards por su situación social y geográfica al margen de la cultura intelectual del siglo XVIII.

El capítulo dos se centra en la doctrina de Edwards sobre la Trinidad, que, como han sostenido muchos estudiosos recientes, está en el centro de su proyecto intelectual. Nuestro punto de partida es la obra más desarrollada de Edwards sobre el tema, aunque inacabada, titulada *Discurso sobre la Trinidad* (*Discourse on the Trinity*). En esta obra, Edwards ofrece una explicación notable y original de la vida divina, en la que distingue a las personas divinas de maneras que van más allá de la noción de relaciones subsistentes legadas al protestantismo por la teología medieval, mientras mantiene al mismo tiempo una sólida doctrina de la unidad divina.

En esencia, Edwards razona que el entendimiento y la voluntad de Dios son *constitutivos de persona*. Es decir, el entendimiento de Dios *es* la segunda persona de la Trinidad, y la voluntad divina *es* la tercera persona de la Trinidad. Así, según Edwards, solo hay *un* entendimiento y *una* voluntad en Dios. Además, el entendimiento y la voluntad de Dios se interpenetran mutuamente en la vida divina como el Hijo y el Espíritu. Esto significa que la relación entre la unidad (o unicidad) y la diversidad

(o trinidad) en Dios se refuerzan mutuamente, en lugar de ser dos polos teológicos diferentes que tiran en direcciones opuestas. Dios es uno, tiene un entendimiento y una voluntad. Sin embargo, sólo en virtud de este entendimiento y voluntad hay distintas personas divinas. Esta imagen de la vida divina se desarrolla con referencia a otras obras de Edwards—en particular, sus sermones, en los que tiene mucho que decir sobre las relaciones de las personas divinas con respecto a su obra en la creación y la salvación, así como sobre la persona de Cristo.

El tercer capítulo se refiere a la teología filosófica de Edwards y su relación con su doctrina de Dios. Edwards negó la existencia de objetos materiales, afirmando en su lugar que el mundo está compuesto por mentes y sus ideas. Este punto de vista constituye su idealismo. Edwards también imaginó a Dios como un ser perfecto, de acuerdo con la tradición del teísmo cristiano clásico que heredó de la teología ortodoxa reformada y que le formó como estudiante en el Universidad de Yale. Este capítulo ofrece un esbozo del idealismo de Edwards y muestra cómo está íntimamente relacionado con sus opiniones sobre la naturaleza divina.

El capítulo cuarto trata de la concepción de Edwards sobre las disposiciones divinas, el panenteísmo, la creación continua y el ocasionalismo, así como de sus opiniones sobre el determinismo. Dividir el tratamiento de su pensamiento metafísico en dos partes (en los capítulos tres y cuatro, respectivamente) permite al lector ver claramente las formas en que su pensamiento respalda aspectos importantes de la teología cristiana ortodoxa clásica, al tiempo que empuja los límites de lo que se considera comúnmente como opiniones teológicamente aceptables sobre Dios y Su relación con la creación. Aunque Edwards afirma la teología del ser perfecto, también sostiene algunas ideas inusuales sobre la creación como producto adecuado, o quizá necesario, de la creatividad esencial de Dios. También son inusuales sus opiniones sobre la no persistencia del orden creado a través del tiempo y la causalidad inmediata de Dios de todo lo que ocurre en el mundo. Cuando estas ideas se combinan con el determinismo de Edwards, que se aplica

tanto a Dios como a la creación, la imagen que surge—aunque coherente en líneas generales—es mucho más creativa y exótica de lo que a veces se ha apreciado, y no está exenta de problemas.

El capítulo cinco pasa de la metafísica a la teología constructiva, que es el tema central de los restantes capítulos del libro. En concreto, este capítulo trata el tema de la expiación. Aunque Edwards no escribió un tratado sobre la obra reconciliadora de Cristo, desarrolló sus puntos de vista sobre el tema a lo largo de varias series de sermones y en observaciones realizadas en diversos cuadernos. Este capítulo reúne gran parte de ese material para dar cuenta de la opinión de Edwards sobre la expiación, que consideraba una obra de la sabiduría divina en la que Dios Hijo asume el papel de mediador en el *pactum salutis*, o pacto de salvación.

El capítulo seis sigue al capítulo sobre la expiación para centrarse en la concepción de Edwards sobre la salvación. Edwards sostiene que la obra reconciliadora de Cristo en la cruz produce la salvación humana. Pero la aplicación de esta salvación a seres humanos concretos es obra del Espíritu Santo. En estudios recientes, gran parte de la discusión se ha centrado en la cuestión de si la doctrina de la justificación de Edwards representa una visión verdaderamente protestante, o si Edwards era una especie de cripto-católico [Católico encubierto]. Este debate gira en torno a su lenguaje sobre la infusión del Espíritu como gracia y su relación con la imputación, y está asociado particularmente con los estudios de Anri Morimoto. En lugar de intervenir en ese debate, este capítulo replantea la discusión en términos del lenguaje de la participación en la vida de Dios que está en el corazón de la comprensión de Edwards de la vida cristiana. Desde este punto de vista, la justificación y la regeneración (el acto por el que los seres humanos caídos son reavivados moral y espiritualmente por la obra secreta e interior del Espíritu Santo) se consideran parte de un cuadro más amplio, a saber, la acción misericordiosa de Dios al redimir a los seres humanos para que puedan participar en la vida de Dios glorificándolo y disfrutando de Él para siempre.

El séptimo capítulo trata de la comprensión que Edwards tiene del ser humano (antropología teológica) y de su pensamiento moral. Según Edwards, la buena vida tiene que ver con la verdadera virtud. Algunos pensadores cristianos han concebido la teología moral principalmente en términos de vivir según los mandamientos de Dios. Edwards tiene cosas que decir sobre este tema, pero su teología moral—que forma parte de sus preocupaciones más amplias sobre la participación en la vida de Dios—se centra más bien en la aprehensión de la *verdadera* virtud. La recepción de la verdadera virtud requiere la acción misericordiosa de Dios en el corazón humano. Dios regenera a la persona humana, de modo que, por medio de un “nuevo sentido de las cosas” otorgado por la gracia divina, es capaz de deleitarse en la presencia de Dios y de desear de nuevo encontrar placer en las cosas de naturaleza religiosa. El Espíritu Santo activa la virtud en el corazón humano, que ordena adecuadamente la naturaleza humana para que los seres humanos puedan participar eficazmente en la vida de Dios—el fin al que están llamados.

El octavo y último capítulo trata de recuperar el proyecto de Edwards preguntándose si la obra de Edwards puede servir, y en qué medida, a la teología sistemática actual. Para abordar este tema, volvemos a considerar la relación entre Dios y la creación, así como las opiniones de Edwards sobre el libre albedrío. Sostenemos que hay problemas significativos con la doctrina de Edwards en su estado actual y que puede ser necesaria alguna adaptación de sus puntos de vista—dando un paso atrás en su ocasionalismo y (quizás) en algunos aspectos de su doctrina de la creación continua—para que su obra sea útil para la teología contemporánea.

Como ya se ha indicado, el libro contiene también una guía de lecturas complementarias sobre la literatura de y acerca de Jonathan Edwards, que sirve de ayuda para profundizar en el estudio de su vida, obra y legado intelectual.

CAPÍTULO 1: CONTEXTO INTELLECTUAL

En un ensayo reciente sobre la forma de la tradición reformada, el distinguido historiador de doctrina, Brian Gerrish, escribe que “Schleiermacher fue el mayor teólogo de la iglesia reformada entre Calvino y Barth”. De todos los demás teólogos entre estos dos gigantes de la tradición reformada, sostiene que “sólo Jonathan Edwards se le acerca”.¹ En otro lugar, llega a decir que Edwards es el teólogo más grande del mundo de habla inglesa.² Incluso si no es *el* teólogo más grande de habla inglesa, sin duda es uno de los más grandes. En el firmamento de los teólogos de habla inglesa, la estrella de Edwards brilla con fuerza, aunque hay otros teólogos de habla inglesa cuya obra es igualmente luminosa—el puritano John Owen es un ejemplo notable.

Sin embargo, Edwards es un teólogo diferente a muchos otros. No solo estaba familiarizado tanto con la tradición teológica reformada como con la tradición occidental (en un sentido más amplio); también era un pensador que se involucraba con la filosofía moderna temprana de vanguardia. Sin embargo, esto no es lo que le distingue como el teólogo más importante de habla inglesa. Lo que le convierte en una figura tan singular en la historia de la teología es su sorprendente originalidad. Era una persona que realmente pensaba por sí misma, trazando ideas y argumentos en sus numerosos cuadernos en el

¹ Ver: Brian Gerrish, “Constructing Tradition: Calvin, Schleiermacher, and Hodge,” en *Thinking with the Church: Essays in Historical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 160.

² Gerrish, “Revelation and the Religion of Reason”, en *Thinking with the Church*, 13.

aislamiento de su estudio durante horas. Se dedicó literalmente a resolver problemas filosóficos y teológicos escribiendo. En su obra no tuvo miedo de afirmar antiguas verdades teológicas utilizando las herramientas de la emergente filosofía de la ilustración para demostrar que, lejos de socavar la ortodoxia tradicional, las nuevas ideas en realidad sustentaban y reforzaban el tipo de fe reformada con la que él se alineaba.

La estimación de Gerrish de la importancia relativa de Schleiermacher, Barth y Calvino es bastante común entre los historiadores de la doctrina reformada. Pero la inclusión de Edwards como pensador que sólo está por detrás de Schleiermacher en importancia teológica entre los polos del reformador francés y el dogmático suizo es bastante más inusual. Sin embargo, también en este caso el juicio de Gerrish parece acertado. El genio de Schleiermacher fue reconceptualizar la base para hacer teología cristiana tras los devastadores ataques a la racionalidad del teísmo. Para él, la experiencia religiosa ocupaba un lugar central en la vida cristiana, y la doctrina era la codificación de esa experiencia, que debía someterse a un escrutinio crítico a la luz de otras experiencias similares.

La suya era una especie de versión romántica de la doctrina cristiana. Edwards vivió una generación antes que su sucesor alemán (Schleiermacher nació una década después de la muerte de Edwards), al comienzo de los cambios sísmicos que señalaron el fin del período de la ortodoxia protestante en la postreforma y el comienzo de la ilustración. Al igual que Schleiermacher, Edwards era un teólogo del corazón. Es decir, le preocupaba no sólo la articulación de la doctrina cristiana, sino también el modo en que afectaba a la vida del cristiano. La experiencia religiosa era un dato teológico fundamental para ambos pensadores. A diferencia de Schleiermacher, Edwards no intentó recalibrar su comprensión de la relación entre doctrina y experiencia para hacer comprensible la primera a la luz de la segunda. Tenía una elevada opinión de la inspiración y la autoridad de las Escrituras. Pero unió a ello un interés serio y duradero por la experiencia espiritual. En algunos

aspectos, tanto Edwards como Schleiermacher estaban preocupados por proyectos teológicos similares: cómo reconciliar la religión del libro con la religión del corazón. Pero las soluciones que propusieron eran muy diferentes, aunque la teología de ambos fue, en muchos sentidos, una respuesta a diferentes fases en el desarrollo del mismo cambio cultural e ideológico que estaba arrasando la cultura occidental.

Contexto Sociopolítico

Podríamos llevar la valoración de Gerrish sobre el Sabio de Northampton en una dirección ligeramente diferente. No solo era Edwards, probablemente, uno de los teólogos de habla inglesa más importantes hasta la fecha. También fue el más grande teólogo colonial británico, y posiblemente uno de los más grandes de todos los teólogos británicos. Esto puede parecer a algunos lectores una afirmación audaz, no por el honor que confiere a Edwards, sino por la nacionalidad que le asigna. Pues Edwards suele ser aclamado como uno de los más grandes teólogos *estadounidenses*. Esto es exacto en un aspecto puramente geográfico. Edwards vivió en Nueva Inglaterra y murió en (lo que hoy es) el estado de Nueva Jersey, sin abandonar nunca la costa este del continente americano. Pero en otro sentido, más profundo, Edwards *no* fue claramente un teólogo estadounidense—al menos no como se aplicaría ese término a un pensador estadounidense después de la Guerra de la Independencia que dio lugar a la declaración de una nación independiente de estados federados en 1776. Vivió y murió casi dos décadas antes de que se fundaran los Estados Unidos de América.

Edwards nació en la Nueva Inglaterra colonial, una sociedad que había sido colonizada por refugiados ingleses que buscaban una vida mejor, libres de la persecución religiosa que habían sufrido en el Viejo Mundo. Pero no era una sociedad estadounidense, en el sentido en que hoy usamos el término. Tras las Actas de Unión por las que el Parlamento escocés se fusionó con el inglés en Westminster y Gran Bretaña se convirtió en una entidad jurídica y política, Nueva Inglaterra

pasó a formar parte del Imperio Británico. Comprendía varias de las trece colonias de ciudadanos británicos que debían lealtad a la Corona británica y eran gobernadas por aristócratas nombrados por el gobierno británico. Aunque los padres peregrinos habían buscado construir una sociedad muy diferente en el Nuevo Mundo de la que habían dejado en el Viejo, esto cambió después del fin de la breve Mancomunidad del Protectorado de Oliver Cromwell, y la restauración de la monarquía en Inglaterra después de 1660. Como observa Kenneth Minkema,

El experimento político puritano terminó efectivamente en 1684, con la revocación de la Carta de la Bahía de Massachusetts; la entidad que la reemplazó fue el Dominio de Nueva Inglaterra, y, aunque la cultura religiosa puritana perduró, este fue el comienzo de un proceso por el cual los colonos llegaron a conformarse cada vez más a las formas y medios sociopolíticos de la madre patria.³

Jonathan se formó, creció y terminó sus días en este clima político. Y de una o dos referencias en sus obras se desprende claramente que se veía a sí mismo como inglés y súbdito británico, más que como estadounidense. Por ejemplo, en *Algunas Reflexiones sobre el Avivamiento* (*Some Thoughts Concerning the Revival*) (1743), Edwards ofrece las siguientes observaciones:

Y aunque pueda pensarse que me salgo de mi esfera propia al inmiscuirme en los asuntos de las universidades, me tomaré la libertad de *un inglés* (que dice lo que piensa libremente sobre los asuntos públicos) y la libertad de un ministro de Cristo (que sin duda puede decir lo que piensa con la misma libertad sobre las cosas que conciernen al reino de su Señor y Amo) para dar mi opinión en algunas cosas con respecto a esas sociedades, cuyo propósito

³ Kenneth Minkema, "Edwards's Life and Career: Society and Self", en *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America's Theologian*, ed. Gerald R. McDermott (New York: Oxford University Press, 2009), 17.

original y principal es formar personas y prepararlas para la obra del ministerio.⁴

Por tanto, describirlo como un teólogo estadounidense sin calificativos es caer en la incomprensión y el anacronismo. Así lo reconocen incluso los eruditos eduardianos americanos más consagrados. Kenneth Minkema, que es uno de los historiadores más distinguidos que trabajan sobre Jonathan Edwards en la actualidad, admite que “nosotros, los feos estadounidenses, nos apresuramos a reivindicar a Edwards como uno de los nuestros, como la figura religiosa más significativa de Estados Unidos, pero nuestros colegas europeos, y especialmente los del Reino Unido, tienen razón al señalar que era un súbdito británico, y se veía a sí mismo como tal”.⁵

Es importante comprender algo de este contexto cultural para apreciar el desarrollo de Edwards como pensador. Como escribe su biógrafo George Marsden,

Los británicos del siglo XVIII veían su mundo como monárquico y controlado por jerarquías de relaciones personales. En ambos aspectos, sus supuestos eran casi opuestos a los de la mayoría de los occidentales de hoy, que tienden a pensar que la sociedad es en principio igualitaria y de hecho está controlada por fuerzas impersonales. La sociedad británico-estadounidense del siglo XVIII dependía del patriarcado.⁶

⁴ WJE 4:510. Énfasis añadido.

⁵ Minkema, “Edwards’s Life and Career: Society and Self”, en *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America’s Theologian*, 16. No hay poca ironía en lo que Minkema dice aquí, dado el subtítulo del libro al que su artículo es una contribución. Del mismo modo, George Marsden señala que “Edwards no era un ‘americano’ en el sentido moderno, sino un colonial inglés leal a la corona británica”. Véase su ensayo “Biography”, en *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, ed. Stephen J. Stein (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 19.

⁶ George Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven: Yale University Press, 2003), 3.

El mundo de Edwards era, en efecto, muy diferente del nuestro, algo más cercano a la sociedad reflejada en las novelas de Jane Austen o Samuel Richardson que a cualquier contexto social o político con el que estemos familiarizados. (De hecho, las novelas *Pamela* y *Clarissa* de Richardson se leían y disfrutaban en el hogar de los Edwards). Las sociedades occidentales contemporáneas son mucho más seculares que el mundo en el que vivió Edwards. Como Marsden se esfuerza en señalar en su monumental biografía, es muy difícil simpatizar con Edwards sin entrar imaginativamente en ese mundo. Para Edwards y sus contemporáneos de Nueva Inglaterra, la religión no era un asunto trivial o meramente privado—o peor aún, un malestar del que los seres humanos necesitaban liberarse. En el siglo XVIII, las opiniones teológicas seguían dividiendo a las potencias europeas y eran temas dominantes en el discurso público, una cuestión que influía en la política exterior e interior. Y en la sociedad colonial esto era aún más cierto, a pesar de la gradual atrofia religiosa que se había producido desde la época de los Padres Fundadores, que vio cómo cada vez menos miembros de la sociedad confesaban su fe o se hacían miembros de la iglesia.⁷

La vida cotidiana era muy distinta a la de las modernas democracias liberales complejas, como la democracia que sucedió a la sociedad colonial británica de Nueva Inglaterra. No sólo era de naturaleza esencialmente jerárquica, en la que cada persona era consciente de su lugar en el orden establecido; la sociedad estaba regulada por las exigencias de una cultura mayoritariamente rural y agraria. La Nueva Inglaterra del siglo XVIII apenas empezaba a despertar a los

⁷ Cuando Edwards llegó a la edad adulta, el monopolio religioso de las iglesias congregacionalistas, que durante algún tiempo habían sido de hecho la iglesia estatal de la región, se había erosionado. Los anglicanos, bautistas y otros “no conformistas” eran tolerados. Durante el mismo periodo, menos personas confesaban públicamente su fe o daban los pasos necesarios para convertirse en miembros de pleno derecho de la iglesia. Pero la asistencia a la iglesia seguía siendo la expectativa y la norma. La sociedad colonial de principios del siglo XVIII seguía estando profundamente marcada por las preocupaciones religiosas. Para más información, véase Gerald R. McDermott, *One, Holy, Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992).

monumentales cambios que transformarían el modo de vida de la mayoría de la gente en el siglo siguiente. Esta existencia eminentemente pastoril se reflejaba también en la estratificación social. Había poca libertad personal o movilidad social, y la mayoría de las comunidades eran redes de relaciones familiares y matrimoniales que, para los estándares modernos, serían poco más que aldeas o pequeños pueblos rurales. Había muy pocos centros urbanos en la Nueva Inglaterra colonial, e incluso grandes puertos como Boston o Nueva York—comunidades internacionales y dinámicas de la época—distaban mucho de sus homólogos urbanos modernos.

Los acuerdos políticos de la época sufrían frecuentes alteraciones. La probabilidad de que un municipio se viera envuelto en graves actos de violencia era mucho mayor que en muchas comunidades rurales de hoy en día. Eran frecuentes las escaramuzas con la población indígena local, incluida la tristemente célebre masacre de Deerfield, ocurrida al año siguiente del nacimiento de Edwards y que afectó a su propia familia. También hubo guerras entre los colonos ingleses (como ellos se veían a sí mismos) y otras potencias coloniales de la época, personificadas en conflictos como la Guerra Francesa e India de finales de la década de 1750.

La preocupación de que les arrebataran sus tierras, de que los “civilizados” ingleses fueran asolados por “salvajes” y de que la protestante Nueva Inglaterra fuera entregada a una potencia católica romana eran preocupaciones reales en un momento en que la seguridad del asentamiento protestante en Gran Bretaña distaba mucho de estar garantizada. La rebelión jacobita del “Bonnie” Príncipe Carlos en 1715–16 es quizás el ejemplo más célebre de tal agitación en la madre patria durante la vida de Edwards. Estos acontecimientos impactaron la vida cotidiana de manera tangible para la familia Edwards. Por un breve período, el padre de Jonathan fue capellán militar en la última fase de la guerra de la Reina Ana en 1711 (y escribió una fascinante carta a la madre de Jonathan sobre cómo debían educarse los niños en su ausencia). El mismo Jonathan tuvo que alojar tropas británicas en su casa

en Stockbridge en la última fase de su vida, cuando, mientras servía como misionero a los nativos americanos, las ciudades fronterizas estaban siendo fortificadas contra la agresión extranjera.

Así pues, sería un gran error pensar que la sociedad en la que Edwards creció y trabajó era un idilio apacible y rural. Aunque durante gran parte de su vida adulta Edwards podía salir a pasear para pasar una mañana en oración secreta o dedicar la mayor parte de su tiempo al estudio enclaustrado, se las arregló para vivir de este modo *a pesar* de la interrupción de la inestabilidad política y la violencia, y de los temores y preocupaciones que tal agitación conllevaba. Dada la época en que vivió, tuvo que soportar importantes periodos en los que esa rutina diaria se dejaba de lado en favor de las cuestiones políticas y sociales más acuciantes de la época.

Conexiones Familiares

Esta situación social, política y religiosa moldeó el tipo de persona en que se convirtió Edwards en aspectos importantes. Podemos ver esto considerando la manera en que su familia lo formó. Fue hijo único de un ministro congregacionalista estricto y bastante severo, Timothy Edwards, y de su esposa, Esther, hija de una familia de clérigos acomodados e influyentes de Nueva Inglaterra. Su padre, el abuelo de Jonathan, el reverendo Solomon Stoddard, era uno de los ministros más poderosos de la Nueva Inglaterra provincial fuera de Boston. Stoddard fue conocido en vida como el “Papa del valle del río Connecticut”, tal era la sombra que proyectaba sobre la región. También fue la persona a la que Edwards sirvió más tarde como asistente en Northampton durante la primera fase de su ministerio parroquial allí, antes de convertirse en el único ministro de esa congregación.

Timothy Edwards era de ascendencia galesa. Su familia había llegado a Nueva Inglaterra tras la muerte de su bisabuelo, y su padre, Richard, había sido un próspero tonelero. Por lo que se dice de su comportamiento errático, varios estudiosos de Edwards han llegado a la

conclusión de que la madre de Timothy era una enferma mental, una debilidad que parece haber corrido por su lado de la familia. También era (supuestamente) una adúltera en serie, que incluso tuvo un hijo de otro hombre. Se supone que su comportamiento era tan irregular y alarmante—incluidas amenazas físicas a su marido y un periodo de abandono—que éste acabó divorciándose de ella, algo poco frecuente en aquella época y que conllevaba un estigma social nada desdeñable. Le costó dos intentos conseguir que los tribunales aprobaran el divorcio. Richard volvió a casarse y tuvo otros seis hijos.

Sin embargo, esta historia sobre la abuela paterna de Edwards ha sido cuestionada recientemente: puede que Elizabeth Tuttle, la “notoria” madre de Timothy Edwards, no fuera exactamente la paria que a veces se cree que fue.⁸ No obstante, desprestigió a la familia, y el divorcio en la Nueva Inglaterra colonial no era algo trivial. Sin duda, los escándalos familiares dejaron huella en Timothy, producto de un hogar desestructurado. En vista de ello, quizá no sorprenda que en su vida posterior prestara gran atención a la formación del carácter de sus hijos, especialmente de su único hijo, Jonathan. Su meticulosa supervisión de su desarrollo sugiere una cierta sobrecompensación paterna, como si quisiera asegurarse de que sus hijos recibían la formación adecuada para estar por encima del reproche moral.⁹

El perfeccionismo de su padre hizo que Edwards se sintiera atraído por los elevados niveles de exigencia que se impuso a sí mismo y, en cierta medida, a quienes le rodeaban en su vida posterior. Timothy

⁸ Véase la fascinante monografía revisionista de Ava Chamberlain, *The Notorious Elizabeth Tuttle: Madness and Murder in the Family of Jonathan Edwards* (New York: New York University Press, 2012). Chamberlain trabaja directamente con muchas de las fuentes primarias para ofrecer un relato muy diferente del carácter de Tuttle.

⁹ Además de las acusaciones que se hacían regularmente sobre Elizabeth Tuttle, había informes sobre su familia. La tía de Timothy (tía abuela de Jonathan) asesinó a su propio hijo, mientras que su tío (tío abuelo de Jonathan) mató a su hermana con un hacha. En relación con estos espeluznantes sucesos, Marsden escribe: “A veces se ha criticado a Jonathan Edwards por tener una visión demasiado sombría de la naturaleza humana, pero puede ser útil recordar que su abuela era una incorregible despilfarradora, su tía abuela cometió infanticidio y su tío abuelo fue un asesino con hacha”. Marsden, *Jonathan Edwards*, 22.

Edwards no sólo era su padre y el ministro de la iglesia en la que Edwards se crio. Fue también el maestro de Jonathan y quien le preparó para ingresar en la naciente Collegiate School (más tarde Universidad de Yale) a la tierna edad de doce años.¹⁰

Este estándar de oro paternal no sólo era evidente en la formación intelectual de Jonathan. También estuvo presente en su ambición espiritual. Timothy Edwards era en gran medida un heredero de la teología puritana, que se esforzaba por mejorar la doctrina que predicaba semana tras semana en el púlpito, con la esperanza de que Dios bendijera sus labores con una cosecha de almas convertidas. La primera experiencia de Jonathan con los avivamientos la tuvo bajo el ministerio de su padre en East Windsor, Connecticut. También puede ser que las semillas de algunos de los aspectos menos encomiables del carácter de Jonatán se sembraran a través de su relación con su padre. El orgullo y el distanciamiento de Jonathan en compañía son rasgos que también parecen haber pertenecido a Timothy Edwards y parecen haber contribuido a los tratos bastante difíciles que su padre tenía a veces con su congregación. Este hecho no carece de importancia cuando se consideran los tensos intercambios en las últimas etapas de las relaciones de Jonathan con la iglesia de Northampton que contribuyeron a su despido.¹¹

Sin embargo, sería tremendamente injusto echar toda la culpa de los defectos de carácter de Jonathan a la puerta paterna. Ser el único hijo varón entre once hermanos tuvo importantes implicaciones para el desarrollo de Edwards. Es más, las mujeres de la familia Edwards estaban bien educadas y gozaban de considerable libertad para expresarse, incluso para elegir a sus propios maridos (lo que no era una práctica común en la época). Jonathan no sólo tenía hermanas en abundancia. Esas hermanas fueron educadas para pensar y argumentar tan bien como cualquiera de sus compañeros cuando era niño; y parece

¹⁰ Timothy Edwards complementaba su estipendio ministerial escolarizando a los niños de la localidad. Su considerable biblioteca incluía un número significativo de libros de texto para este propósito. Véase en WJE 26 un inventario detallado y anotado de la biblioteca de Timothy, compilado por Kenneth Minkema.

que adoraban a Jonathan. Marsden comenta: “Jonathan creció rodeado de mujeres. Al ser el único varón, era el centro de atención. Desde temprana edad sus padres lo prepararon para la universidad y el ministerio, y sus hermanas mayores a menudo supervisaban sus lecciones”. No es de extrañar, pues, que en su vida posterior “admirara especialmente la piedad femenina, que vio por primera vez en su madre y sus hermanas”.¹²

De hecho, aunque Edwards se mantuvo dentro de las normas sociales aceptadas para el comportamiento entre hombres y mujeres, y no parece haber cuestionado seriamente el papel servil que casi todas las mujeres tenían en la sociedad colonial de la época, su atención a la piedad de las mujeres y su respeto por la espiritualidad femenina son dignos de mención. Su educación en un hogar casi exclusivamente femenino sin duda explica algo de esto. Pero la relación con su esposa, Sarah Pierpont Edwards, es otro factor importante. Es evidente que Edwards estaba profundamente enamorado de su esposa, y no poco asombrado de su profunda espiritualidad, que parece haber exhibido desde una edad temprana. Cuando era joven y entró por primera vez en contacto con ella, escribió un breve artículo sobre una joven que conoció, que parecía estar siempre en conversación con alguna persona invisible, y cuya mente estaba centrada en las cosas celestiales y en la vida venidera.¹³

Este temperamento espiritual atraía a Edwards en diversos niveles. No sólo era alguien para quien la preocupación espiritual sería un hecho. También era alguien que veía en la (aparentemente) anónima joven algo de la dulzura y la belleza etérea que había empezado a asociar con las cosas más elevadas y mejores de la vida, todas ellas de naturaleza espiritual. Sin duda, Sarah tenía encantos además de su disposición piadosa. El elogio de Jonathan a la dama sin nombre es típico de cierto

¹² George M. Marsden, *A Short Life of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 15.

¹³ El texto completo de esta pieza ocasional de Edwards (llamada su “Apostrophe to Sarah Pierpont”, a pesar de que su tema nunca es nombrado por el autor) puede encontrarse en John E. Smith, Harry S. Stout, y Kenneth P. Minkema, eds., *A Jonathan Edwards Reader* (New Haven: Yale University Press, 1995), 281.

tipo de literatura devocional que puede encontrarse tanto en la piedad puritana como en la católica y que exalta las virtudes espirituales de aquellos considerados particularmente santos. Pero en el caso de Jonathan, su temprana fascinación por la joven y piadosa Sarah se convirtió en una afición de toda la vida. En *Algunas Reflexiones sobre el Avivamiento* (Some Thoughts Concerning the Revival), una de sus primeras obras escritas en torno a la época de la reunión regional en Northampton que presagió el Gran Despertar, Edwards describe el éxtasis religioso del que disfrutaba una persona que parece ser un esbozo apenas velado de Sarah Edwards. En una ocasión, cuando Jonathan estaba fuera predicando en una parroquia vecina, el ministro que ocupaba su púlpito comprobó que la señora Edwards fue invadida por una preocupación espiritual casi hasta el punto de la embriaguez, desvaneciéndose y estallando en cánticos, en un estado de aparente dicha durante varios días después de la reunión del Sabbat.

Quizá no sea excesivo decir que Jonatán consideraba a su esposa un paradigma de la verdadera espiritualidad. Su devoción por los asuntos del corazón parece haber marcado profundamente su visión de los avivamientos. Y es interesante que un hombre tan comprometido con las estructuras aristocráticas de la sociedad colonial de Nueva Inglaterra no se avergonzara de dar crédito a la piedad femenina en la forma en que lo hace en sus escritos, aunque también hay que decir que la información de Jonathan sobre la espiritualidad de Sarah disimulaba su sexo. Si admiraba la piedad femenina, era lo suficientemente consciente del clima social en el que vivía como para asegurarse de no poner en peligro sus publicaciones sobre los avivamientos al sobrepasar las convenciones que tendían a ver la religión femenina con mucho menos entusiasmo.¹⁴

¹⁴ Jonathan también utilizó el testimonio de otras mujeres en sus obras de avivamiento. Entre ellas estaban Abigail Hutchinson, una joven frágil que murió de una obstrucción en el esófago, y Phebe Bartlet, que sólo tenía cuatro años cuando se convirtió, pero cuyo evidente celo religioso y persistencia en su nueva fe impresionaron profundamente a Jonathan. Esto es notable por dos razones. Phebe era muy joven y tanto ella como Abigail eran mujeres, dos razones que normalmente las habrían excluido de una consideración seria como candidatas a una experiencia

Aunque Sarah y Jonathan tuvieron un matrimonio largo y feliz según todos los informes, como todas las parejas tuvieron sus malentendidos y disputas. A veces el matrimonio Edwards se ha presentado como un ideal de unión humana perfecta. (El evangelista itinerante George Whitefield y el discípulo de Edwards y posterior líder del movimiento conocido como la Nueva Divinidad, Samuel Hopkins, fueron conocidos admiradores tempranos del matrimonio de Jonathan y Sarah Edwards). Pero Jonathan era, después de todo, hijo de su padre. Por el contrario, Sarah era una personalidad carismática y una mujer de inteligencia, ingenio y capacidad nada desdeñables. Una disputa registrada pero no publicada entre ellos se refería a algún asunto de prudencia, por el cual Sarah temía que su esposo la azotaría con un látigo y la expulsaría del pueblo, lo cual difícilmente es la respuesta que uno esperaría de un santo desapegado de lo mundano.¹⁵

Más allá del círculo de su familia inmediata, los parientes de Jonathan también desempeñaron papeles importantes en momentos clave de su carrera, a veces, lamentablemente, en detrimento personal y profesional. Por ejemplo, el clan Williams, parientes por parte de madre que habían sufrido pérdidas en la masacre de Deerfield. Hacia finales de la década de 1740, cuando su ministerio en Northampton llegaba a un final infeliz y prematuro, su primo, Solomon Williams, escribió un tratado para desacreditar el cambio de opinión de Jonathan sobre las cualificaciones necesarias para participar en la comunión, que era el asunto que había precipitado la crisis en Northampton. Irónicamente, los feligreses de Jonathan en Northampton patrocinaron la obra de Solomon Williams.

religiosa creíble, dadas las convenciones sociales de la época. Véase Edwards, *A Faithful Narrative*, in WJE 14.

¹⁵ Esta referencia aparece en el esclarecedor ensayo de Kenneth P. Minkema, "Personal Writings", en *Cambridge Companion*, 48. Minkema también detecta una nota subyacente de envidia espiritual en Edwards, "Apostrophe to Sarah Pierpont"— un anhelo de experiencias espirituales que quizá le eludieron a él, pero que eran demasiado evidentes en la vida de su futura esposa. Véase Minkema, "Personal Writings", 47.

Otros miembros del clan Williams que se habían asentado en Stockbridge, la pequeña aldea fronteriza a la que Jonathan se trasladó después de dejar Northampton para ser misionero entre los mohicanos, hicieron que su estancia allí fuera mucho más difícil de lo que habría sido de otro modo. Interfirieron repetida y maliciosamente en su trabajo y tensaron sus relaciones con los nativos y los vecinos coloniales británicos del pueblo.

Está claro que Jonathan Edwards se formó en aspectos importantes por las acciones de su familia, y sus relaciones con él tuvieron implicaciones importantes en momentos cruciales de su carrera ministerial.

Formación Intelectual

Teniendo esto en cuenta, podemos pasar ahora más directamente a la cuestión de la formación intelectual de Jonathan Edwards. A mediados del siglo XX, los estudios sobre Edwards se vieron revitalizados por la obra del historiador intelectual de Harvard Perry Miller. Este concibió a Edwards como un pensador visionario adelantado a su tiempo, una persona cuyo genio se vio frustrado por expresarse en el pensamiento anticuado de la teología puritana, que era el único medio de que disponía en aquel momento. En opinión de Miller, eran las incursiones filosóficas y científicas de Edwards las que indicaban su verdadera sustancia como pensador, no sus sermones ni sus tratados teológicos.¹⁶ Esta concepción de Edwards como intelectual ha sido ampliamente desacreditada por trabajos posteriores sobre la formación del sabio de Northampton.

En primer lugar, la imagen que Miller ofrece de Jonathan Edwards es bastante unidimensional. Lo sitúa como un discípulo vacilante del filósofo inglés John Locke y del científico natural Sir Isaac Newton, como si éstos fueran los dos únicos pensadores importantes que dieron forma a la obra madura de Jonathan. Pero, de hecho, fue una urraca

¹⁶ Véase Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: Sloane & Associates, 1949).

intelectual de toda la vida que recogió indiscriminadamente en su nido ideas y argumentos de muchas fuentes diferentes. Otro problema del relato de Miller es que convierte a Edwards en una figura trágica cuya temprana promesa intelectual se vio truncada por estar encadenado a una teología moribunda. Sin embargo, es indiscutible que desde una edad muy temprana Jonathan consideró que el trabajo de su vida se centraba en la teología y se ocupaba principalmente de la mayor gloria de Dios.

Su estancia en Yale ofrece un importante ejemplo de ello (aunque ni siquiera allí pudo escapar a la influencia de sus parientes). Edwards era un adolescente influenciado cuando se matriculó para cursar sus estudios en la rama de Wethersfield del Collegiate School, como se conocía entonces. En aquella época había dos localidades que competían por ser el lugar en el que se estableciera el colegio. (Finalmente, se decidió levantar los primeros edificios en New Haven, y Edwards y sus compatriotas se mudaron allí para cursar sus estudios). Jonathan obtuvo su título de licenciatura cuando tenía apenas dieciséis años y consiguió su maestría antes de cumplir los veinte, uniéndose a la élite social en una época en que solo una de cada mil personas en las colonias británicas de Norteamérica tenía educación superior.¹⁷

La joven Collegiate School tuvo que enfrentarse a varios escándalos mientras Edwards estudiaba allí. Timothy Cutler, el rector del colegio, se convirtió en una *causa célebre* cuando se convirtió al anglicanismo el año después de que Edwards se graduara con su título de bachiller. Samuel Johnson, otro desertor anglicano, era uno de los tutores principales cuya dudosa ortodoxia llevó a un grupo de estudiantes, entre ellos Edwards, a abandonar la sede oficial del colegio en New Haven para volver a la anterior en Wethersfield, hasta que fue destituido de su cargo hacia el final de los estudios universitarios de Jonathan. Durante su estancia en Wethersfield, la educación de Jonathan fue supervisada

¹⁷ Esta información y mucha más sobre la formación intelectual, social y teológica de Edwards puede encontrarse en el notable y perspicaz libro de Douglas A. Sweeney's remarkable and insightful book *Jonathan Edwards and the Ministry of the Word: A Model of Faith and Thought* (Downers Grove: InterVarsity, 2009), especially 22-39.

por su primo, Elisha Williams. Es destacable que la *quaestio* para la maestría de Jonathan (es decir, su discurso formal, que era un requisito para obtener su título de posgrado) sobre la justificación por la fe, pronunciada el año después de la deserción de Cutler, fue una rotunda defensa del *status quo* teológico y un indicio de su compromiso de toda la vida con el problema planteado por el “arminianismo”.¹⁸

Mientras estudiaba en la Universidad de Yale, Edwards tuvo acceso a la controvertida colección de libros legada por el filántropo Jeremiah Dummer, que incluía muchos autores de moda. El legado incluía volúmenes que exponían ideas alejadas de la ortodoxia calvinista y contribuyeron a la “apostasía” del rector Timothy Cutler y del tutor Samuel Johnson. Basándose en la afirmación de Samuel Hopkins de que Edwards devoró el *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* (Essay Concerning Human Understanding) de John Locke siendo aún estudiante, Perry Miller supuso que Edwards había sido un prodigio intelectual en potencia.

Sin embargo, trabajos recientes han demostrado que es casi seguro que Edwards no tuvo acceso a Locke antes de encontrar su *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* (Essay Concerning Human Understanding) en la colección Dummer. Es más, aunque Locke dejó una influencia duradera en el pensamiento de Jonathan, no fue el único filósofo que afectó a Edwards. Además de Newton, Edwards se sintió atraído por las ideas del cartesiano francés Nicholas Malebranche y de su discípulo inglés John Norris. También le influyeron profundamente de joven los platonistas de Cambridge, en particular la obra de John Smith, cuyas huellas de idealismo pueden encontrarse en las primeras obras científicas y filosóficas de Edwards, como “*La mente*” (The Mind).

¹⁸ Varios estudiosos de Edwards han señalado que en la Nueva Inglaterra del siglo XVIII “arminiano” era un término que se usaba indiscriminadamente para describir una serie de librepensamientos no calvinistas, no todos los cuales habrían sido adoptados por los de la persuasión teológica arminiana. Cuando Edwards tacha a un pensador o punto de vista de arminiano, no siempre queda claro si se refiere al arminianismo histórico o a este “arminianismo” cultural más amplio. Para una discusión al respecto, véase la introducción editorial de Paul Ramsey’s a WJE 1.