

Tolkien y la superación de la teodicea leibniziana: *El Señor de los Anillos* como teodicea poética desde la Tierra Media¹

Tolkien and the Surpassing of Leibnizian Theodicy: *The Lord of the Rings* as a Poetic Theodicy from Middle-earth

Juan Guillermo Ortiz Martínez²



Fecha de recepción: 8 de abril de 2026
Fecha de aprobación: 21 de junio de 2026

Resumen

La teología se ha ocupado, a lo largo de su historia, de explicar el origen del mal, el sufrimiento y el dolor frente a un Dios creador omnipotente. Numerosos teólogos han propuesto enfoques distintos para abordar semejante interrogante. Epicuro articuló el problema a través de tres premisas —omnipotencia divina, bondad divina y existencia del mal—, y sobre ellas Gottfried Wilhelm Leibniz elaboró una respuesta sistemática que él denominó teodicea, definida como el intento de justificar la bondad de Dios ante la realidad del mal en el mundo. Sin embargo, esta respuesta racionalista se muestra insuficiente: conduce a un determinismo que vacía de sentido la libertad humana y deja sin respuesta al escándalo del sufrimiento. El presente artículo argumenta que J. R. R. Tolkien, escritor del siglo XX forjado en el horror de la Primera Guerra Mundial, logra, mediante una novela de fantasía, superar la explicación racionalista de la teodicea leibniziana. El objetivo general es mostrar cómo *El Señor de los Anillos* articula, desde una cosmovisión católica, una narrativa teológica encriptada que ilumina el problema del mal, el pecado original, la libertad humana y la redención. La metodología empleada es el análisis teológico-literario de la obra tolkieniana en diálogo con fuentes filosóficas y teológicas clásicas. Los resultados indican que la trama —centrada en la destrucción del anillo único (así denominado pues literalmente Sauron lo forjó en el monte del Destino) por el frágil hobbit Frodo Bolsón— articula los conceptos de falibilidad, libertad, providencia y redención de modo coherente con la antropología cristiana. Se concluye que

¹ Artículo resultado de investigación.

² Médico egresado Universidad El Bosque, Especialista en Ortopedia y Traumatología F.U.C.S, Especialista en Bioética Universidad de La Sabana, Magister en Teología Universidad de La Sabana, Profesor, Facultad de Medicina, Universidad de La Sabana, Chía, Colombia. Correo: juan.ortiz7@unisabana.edu.co. <https://orcid.org/0000-0002-4274-2091>

Tolkien ofrece, desde la narrativa fantástica, una teodicea poética que supera el conformismo filosófico de Leibniz y apunta a la presencia salvífica de Cristo como clave hermenéutica del mal en la historia humana.

Palabras clave:

teodicea, mal, dolor, sufrimiento, libertad, pecado original, Tolkien, *El Señor de los Anillos*, novela fantástica, redención.

Abstract

Throughout its history, theology has endeavored to explain the origin of evil, suffering, and pain in the face of an omnipotent creator God. Numerous theologians have proposed different approaches to this question. Epicurus articulated the problem through three premises —divine omnipotence, divine goodness, and the existence of evil— upon which Gottfried Wilhelm Leibniz constructed a systematic response he called theodicy, defined as the attempt to justify God's goodness in the face of the reality of evil in the world. However, this rationalist response proves insufficient: it leads to a determinism that strips human freedom of meaning and leaves the scandal of suffering unanswered. This article argues that J. R. R. Tolkien, a twentieth-century writer shaped by the horrors of the First World War, manages, through a fantasy novel, to transcend the rationalist explanation of Leibnizian theodicy. The general objective is to show how *The Lord of the Rings* articulates, from a Catholic worldview, an encrypted theological narrative that illuminates the problem of evil, original sin, human freedom, and redemption. The methodology employed is a theological-literary analysis of Tolkien's work in dialogue with classical philosophical and theological sources. The results indicate that the plot —centered on the destruction of the One Ring by the frail hobbit Frodo Baggins— articulates the concepts of fallibility, freedom, providence, and redemption in a manner consistent with Christian anthropology. It is concluded that Tolkien offers, through fantastic narrative, a poetic theodicy that surpasses Leibniz's philosophical conformism and points to the salvific presence of Christ as the hermeneutical key to evil in human history.

Keywords:

theodicy, evil, pain, suffering, freedom, original sin, Tolkien, *The Lord of the Rings*, fantasy novel, redemption.

«Tres anillos para los reyes Elfos bajo el cielo. / Siete para los señores enanos en casas de »piedra. / Nueve para los hombres mortales condenados a morir. / Uno para el señor Oscuro, »sobre el trono oscuro / en la tierra de Mordor donde se extienden las sombras. / Un anillo para »gobernarlos todos. Un anillo para encontrarlos, / un anillo para atraerlos a todos y atarlos en »las tinieblas / en la tierra de Mordor donde se extienden las sombras».

(J.R.R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*, 1993, p. 5)

Introducción

El problema del mal constituye uno de los más antiguos y perturbadores interrogantes de la teología y la filosofía. Ante un Dios que se proclama omnipotente, omnisciente y sumamente bueno, la existencia del dolor, la injusticia y la muerte ha provocado, a lo largo de los siglos, respuestas que oscilan entre la aceptación resignada y la impugnación radical de la fe. En el horizonte de la modernidad ilustrada, Gottfried Wilhelm Leibniz intentó ofrecer una respuesta sistemática —la teodicea— que conciliara la bondad divina con la realidad del mal mediante argumentos de la

razón. Sin embargo, esa respuesta, como se podrá describir en este artículo, resulta filosófica y teológicamente insuficiente.

En contraste, J. R. R. Tolkien (1892-1973), profesor de filología en Oxford y católico convicto, construyó a lo largo de su vida una mitología fantástica que, sin nombrar de manera explícita a Dios ni al cristianismo, articula de manera poética y narrativa una respuesta al problema del mal que se enraíza de manera profunda en la cosmovisión cristiana. Su obra cumbre, *El Señor de los Anillos* (publicada entre 1954-1955), trasciende el género literario para convertirse, según el propio autor, en «una obra fundamentalmente religiosa y católica» (Tolkien, 2006, p.142).

La justificación del presente trabajo radica en la urgencia de repensar el problema del mal desde categorías que superen el racionalismo ilustrado, cuya insuficiencia ha sido puesta de manifiesto tanto por la crítica filosófica posterior (Kant, Schopenhauer, Nietzsche) como por los grandes traumas históricos del siglo XX: la Primera Guerra Mundial, el Holocausto y Hiroshima. En este contexto, la literatura fantástica de Tolkien ofrece un lenguaje alternativo capaz de abordar el misterio del mal desde la experiencia vivida, la imaginación y la fe, sin renunciar al rigor conceptual.

La pregunta que orienta esta investigación es: ¿de qué manera la narrativa de *El Señor de los Anillos* articula una respuesta teológica al problema del mal que supera los límites de la teodicea racionalista de Leibniz? El objetivo general es demostrar que la obra tolkieniana favorece, desde la literatura fantástica, una teodicea poética coherente con la antropología y la soteriología cristiana, en la que los conceptos de pecado original, libertad, providencia y redención adquieren expresión narrativa.

El presente artículo se distingue de los estudios precedentes sobre teología tolkieniana en dos aspectos. Por un lado, trabajos como los de Kreeft (2005), Wood (2003) y Caldecott (2012) abordan la dimensión teológica de la obra desde una perspectiva predominantemente apologética y descriptiva; el presente análisis, en cambio, sitúa la propuesta tolkieniana en el marco del debate contemporáneo entre teodicea y antiteodicia. Filósofos como Ken Surin (1986) y Terrence Tilley (1991) han cuestionado la legitimidad del proyecto de la teodicea pues argumentan que intentar justificar el sufrimiento ante Dios corre el riesgo de minimizar el dolor de las víctimas reales. La «teodicea narrativa» de Tolkien —concepto que el este artículo desarrolla como categoría analítica propia— constituye, a juicio del autor, una tercera vía: ni la teodicea racional de cuño leibniziano, incapaz de rendir cuenta del sufrimiento concreto, ni la pura antiteodicia que renuncia a todo horizonte de sentido, sino una dramatización del mal que preserva su escándalo mientras señala hacia la posibilidad de la redención. Por otro lado, se quiere hacer explícita la clave cristológica que subyace a la narrativa tolkieniana, dimensión que los estudios previos abordan de manera dispersa sin erigirla en eje interpretativo central.

Marco teórico

El problema del mal en la tradición teológica

La pregunta por el origen y el sentido del mal ha recorrido la historia del pensamiento cristiano desde sus inicios. Epicuro formuló el dilema en su versión más canónica: si Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, entonces no es omnipotente; si puede, pero no quiere, entonces no es bueno; si no quiere ni puede, no es Dios; si quiere y puede, ¿de dónde proviene el mal? Este tetralema, conocido como el problema lógico del mal, ha sido retomado y reformulado en múltiples ocasiones a lo largo de la historia intelectual de Occidente (Echavarría, 2012, p. 521).

San Agustín de Hipona sentó las bases de una ontología del mal como privación del bien (*privatio boni*), tesis que sería sistematizada posteriormente por Santo Tomás de Aquino. Para Aquino, el mal no es un ser en sí mismo, sino la ausencia de una perfección debida; de ahí que su existencia no contradiga la omnipotencia divina, sino que sea su consecuencia necesaria al crear seres finitos y libres (Echavarría, 2012, p. 523). Esta perspectiva metafísica, que sigue siendo la más sólida en la tradición filosófica cristiana, distingue entre el mal metafísico (la finitud y limitación de toda criatura), el mal físico (el sufrimiento y la muerte) y el mal moral (el pecado como acto libre de la voluntad que se aparta del bien).

La teodicea cristiana clásica se apoya en tres pilares: la distinción entre el mal moral y el mal físico, la doctrina de la libertad humana como condición de posibilidad del amor genuino y la fe en que Dios puede sacar bien del mal, como lo ilustra paradigmáticamente la cruz de Cristo. Esta perspectiva no ofrece una explicación racional exhaustiva del sufrimiento, sino un horizonte de sentido que trasciende la lógica utilitaria (Greshake, 2014). La teología contemporánea ha subrayado además la dimensión solidaria del sufrimiento de Dios en Cristo, que no permanece ajeno al dolor humano, sino que lo asume desde dentro (Mateo-Seco, 2005).

En el ámbito de la filosofía analítica contemporánea, el debate sobre el problema del mal ha adoptado nuevas formas. Alvin Plantinga desarrolló la «defensa del libre albedrío», según la cual Dios no podría haber creado un mundo con seres libres sin la posibilidad del mal moral (Plantinga, 1974). John Hick propuso, desde una perspectiva ireneana, que el sufrimiento cumple una función de «formación del alma» (*soul-making*), es decir, que el ser humano está llamado a desarrollar su perfección moral a través del enfrentamiento con el mal y el dolor (Hick, 1966). Estas propuestas, aunque diferentes en sus fundamentos, coinciden en reconocer la insuficiencia del optimismo leibniziano.

La teodicea leibniziana y sus límites

El término teodicea (del griego θεός, Dios, y δίκη, justicia) fue acuñado por Leibniz en su obra de 1710 (Leibniz, G. W. 2012) para referirse al intento de justificar la justicia divina frente a la realidad del mal. Su argumento central descansa sobre tres proposiciones: Dios es infinitamente bueno; Dios es omnipotente, y el mundo que Dios ha creado es el mejor de los mundos posibles. El mal, en este sistema, es tolerable como condición necesaria para la maximización del bien global de la creación (Andrade, 2010).

Antes de examinar sus límites, conviene reconocer el mérito filosófico genuino de este proyecto. Leibniz fue el primero en intentar una respuesta sistemática y racionalmente articulada al problema del mal dentro de un marco teísta, hito de primer orden en la historia de la filosofía de la religión. Su distinción entre el mal metafísico —la finitud propia de toda criatura—, el mal físico —el sufrimiento y la muerte— y el mal moral —el pecado como acto libre— constituye una herramienta analítica que la teodicea cristiana posterior, incluida la de raíz tomista, ha aprovechado productivamente. Del mismo modo, su insistencia en que la bondad divina es compatible con la existencia del mal mantuvo abierto el diálogo entre razón y fe en un momento histórico en que ese diálogo amenazaba con cerrarse. La insuficiencia del sistema leibniziano, que se examina a continuación, no cancela estos aportes, sino que invita a superarlos.

El propio Leibniz era consciente de que su respuesta exigía reconocer los límites del entendimiento humano. Señalaba según se lee en Andrade (2010, p 39) que «somos seres finitos que no podemos comprender los designios divinos» y que nuestra experiencia del mal no es más que el complemento lógico de algún bien mayor que no alcanzamos a percibir. Sin embargo, este reconocimiento de los límites de la razón no le llevó a abandonar el proyecto racionalista, sino a construir sobre él un sistema que pretendía ser tanto filosóficamente riguroso como teológicamente solvente.

Las críticas a la teodicea de Leibniz son numerosas y provienen de tradiciones muy diversas. Kant en 1791 diagnosticó con precisión la fragilidad de este edificio argumental al señalar que la razón humana es impotente para penetrar en la relación entre el mundo empírico y la sabiduría suprema (citado en Greshake, 2014, p. 23). La crítica más devastadora vino, paradójicamente, de la historia misma: el terremoto de Lisboa de 1755, con sus más de treinta mil víctimas, dio pie a la sátira de Voltaire y derrumbó el optimismo leibniziano ante la opinión ilustrada. (Voltaire, 1755) Si este mundo es el mejor de los mundos posibles, la pregunta sigue sin respuesta: ¿por qué un Dios bueno y omnipotente permite el sufrimiento del inocente?

En el ámbito teológico, la teodicea racionalista es insuficiente Voltaire, a razón más profunda: convierte el misterio del mal en un problema lógico susceptible de solución racional, cuando en realidad se trata de un misterio que desborda la razón y apela a la fe, la esperanza y la caridad. La respuesta al mal no es solo conceptual, sino existencial: no basta explicar el sufrimiento, es preciso transformarlo. Esta intuición es la que subyace a la teodicea narrativa de Tolkien (Birzer, 2003; Wood, 2003).

La literatura fantástica como lenguaje teológico

Frente a la insuficiencia de la respuesta racionalista, algunos pensadores han apelado al lenguaje simbólico, narrativo y mítico como vía de acceso más adecuada a la verdad sobre el mal y el sufrimiento. C. S. Lewis, colega y amigo de Tolkien en los Inklings, argumentó que el mito y la fantasía pueden transmitir verdades teológicas con mayor eficacia que el discurso abstracto, precisamente porque involucran la imaginación y el corazón del lector, no solo su razón. Para Lewis, los grandes mitos actúan como «bautizos de la imaginación», que preparan al lector para recibir la verdad cristiana con toda su carga emocional e intelectual (Duriez, 2004).

Tolkien distingue entre alegoría —relación de correspondencia directa y unívoca entre la ficción y la realidad— y aplicabilidad —la capacidad de la obra de ser leída desde múltiples perspectivas sin reducirse a ninguna—. Su obra, en este sentido, no es una alegoría cristiana, sino una mitología de resonancias cristianas (Flieger, 2002).

La literatura fantástica, en la tradición tolkieniana, no es una huida de la realidad, sino una profundización en ella. Al crear un mundo secundario, el autor consigue que el lector vea el mundo primario con ojos nuevos y perciba verdades que la familiaridad cotidiana habría vuelto invisibles. Esta función de «recuperación» —uno de los tres objetivos que Tolkien asigna a los cuentos de hadas junto a la evasión y la consolación— es la que convierte a *El Señor de los Anillos* en un texto teológicamente fecundo (Shippey, 2003; Caldecott, 2012).

Desde la perspectiva de la hermenéutica literaria, la narrativa fantástica opera mediante el mecanismo del extrañamiento: desplazar los problemas, permite al lector contemplarlos con mayor distancia y paradójicamente, mayor profundidad. El mal en la Tierra Media no es el mal abstracto de los tratados filosóficos, sino el mal encarnado en personajes, decisiones y consecuencias, lo que lo hace emocionalmente accesible y teológicamente iluminador (Harvey, 1985; Chance, 2001).

Metodología

El presente artículo adopta un enfoque de análisis teológico-literario. Se parte del texto de *El Señor de los Anillos* (Tolkien, 1993) y *El Silmarillion* (Tolkien, 2022) como fuentes literarias primarias, que son leídas en diálogo con fuentes filosóficas y teológicas clásicas: la Teodicea de Leibniz (Leibniz G.W 2012), la filosofía tomista, la soteriología cristiana y la antropología teológica. Las Cartas de J.R.R. Tolkien (2006), editadas por Humphrey Carpenter, son igualmente una fuente primaria de primer orden para comprender las intenciones teológicas del autor.

La investigación se inscribe en el paradigma cualitativo, con un diseño descriptivo-interpretativo. No pretende ser un análisis exhaustivo de la obra tolkieniana —cuya riqueza desborda con mucho los límites de un artículo—, sino una lectura temática orientada por la pregunta de investigación: ¿en qué sentido la narrativa de *El Señor de los Anillos* supera los límites de la teodicea leibniziana desde una perspectiva cristiana?

La metodología de análisis sigue tres pasos. En primer lugar, la identificación de los núcleos temáticos teológicamente relevantes en la obra de Tolkien: el origen del mal, el símbolo del Anillo, la tentación, la libertad, la providencia, la redención y la amistad. En segundo lugar, la confrontación de dichos núcleos con las categorías de la teodicea leibniziana y de la teología cristiana clásica, particularmente en su versión tomista. En tercer lugar, la elaboración de una propuesta interpretativa que muestre en qué sentido la narrativa tolkieniana supera o complementa la respuesta racionalista al problema del mal.

Las fuentes secundarias incluyen estudios especializados sobre la teología en Tolkien (Kreeft, 2005; Markos, 2012; Campo Marqués, 2009; Fanuele, 2018; De Domingo Soler, 2021; Rodríguez, 2007; Birzer, 2003; Wood, 2003; Caldecott, 2012; Rutledge, 2004), así como obras de filosofía del mal (Andrade, 2010; Kolani, 2021; Simon, 2018; Echavarría, 2012; Plantinga, 1974; Hick, 1966) y de teología dogmática (Mateo-Seco, 2005; Ocariz et al, 2010; Greshake, 2014). La selección de

fuentes ha privilegiado los estudios publicados en castellano e inglés, dada la naturaleza del público al que se dirige la investigación.

Tolkien: vida, guerra y fe

John Ronald Reuel Tolkien nació en Bloemfontein (Sudáfrica) el 3 de enero de 1892. Quedó huérfano de padre a los cuatro años y perdió a su madre a los doce, hecho que marcó profundamente su sensibilidad ante la muerte y el sufrimiento. Bajo la tutela del padre Francis Morgan, sacerdote del Oratorio de Birmingham, recibió una formación católica que sería el eje espiritual e intelectual de toda su obra. La temprana experiencia del duelo y la orfandad no generó en Tolkien una actitud nihilista, sino una profunda sensibilidad ante la fragilidad de la vida humana y la esperanza que la trasciende (Carpenter, 1990).

Tolkien vivió en primera línea el horror de la Primera Guerra Mundial. En 1916, como oficial del Regimiento de Fusileros de Lancashire, participó en la célebre batalla del Somme, una de las más sangrientas de la historia, en la que murieron dos de sus amigos más cercanos (Garth, 2004; Carpenter, 1990). La experiencia de las trincheras, las armas químicas, la muerte de compañeros y la desolación generada por la guerra industrial dejaron una huella imborrable en su psique y en su imaginación literaria. No es casual que Samwise Gamgee, el leal escudero de Frodo, encarne a los soldados rasos anónimos que Tolkien conoció en el campo de batalla (Garth, 2004).

La experiencia bélica de Tolkien no fue solo horror y pérdida: fue también el escenario en el que contempló la virtud heroica de los hombres sencillos, su lealtad a los compañeros, su resistencia estoica ante el sufrimiento y su capacidad de mantener la esperanza en las circunstancias más adversas. Estos rasgos quedarían grabados en los personajes de los hobbits —pequeños, no heroicos en el sentido convencional, pero poseedores de una fortaleza moral que los grandes poderes no tienen— y constituyen uno de los aportes más originales de Tolkien a la tradición épica occidental (Shippey, 2007; Pearce, 1998).

En el universo de Oxford, Tolkien encontró en los Inklings —el círculo literario que compartía con C. S. Lewis y Charles Williams, entre otros— un espacio de interlocución intelectual y espiritual. La correspondencia del autor con el padre Robert Murray, sacerdote jesuita, revela con claridad su intención teológica: «El Señor de los Anillos es, por supuesto, una obra fundamentalmente religiosa y católica; de manera inconsciente al principio, pero luego cobré conciencia de ello en la revisión» (Tolkien, 2006, p 142). Esta autocomprensión del autor es un dato hermenéutico de primera importancia: la obra no debe leerse como una alegoría cristiana, pero sí como una obra impregnada de cosmovisión cristiana en todos sus niveles (Campo Marqués, 2009; Birzer, 2003).

La fe católica de Tolkien no era nominal ni convencional. Se tradujo en una vida sacramental intensa y en una profunda meditación sobre los misterios centrales del cristianismo: la creación, la caída, la redención y la escatología. Su mitología de la Tierra Media puede leerse como una gran meditación narrativa sobre estos misterios: *El Silmarillion* es, en gran medida, una teología de la creación y la caída; *El Señor de los Anillos* es, en buena parte, una teología de la redención y la providencia (Flieger, 2005; Caldecott, 2012).

El Señor de los Anillos: el mal, el pecado y la libertad desde Mordor

La cosmogonía tolkieniana y el origen del mal

La obra *El Señor de los Anillos* se enmarca en una cosmogonía más amplia narrada en *El Silmarillion*. Al principio, un único Dios creador, Ilúvatar, existe antes que todo lo demás —evocando el בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים (Biblia de Navarra, 2008, Gn 1,1) y crea a los Ainur mediante la música. Uno de ellos, Melkor —el futuro Morgoth—, introduce la discordancia en la sinfonía primordial y en esa disonancia brota el mal. Esta imagen musical del origen del mal es teológicamente significativa: el mal no es una creación autónoma, sino una distorsión de la armonía originaria, una privación de bien, en perfecta consonancia con la tradición tomista (Flieger, 2002; Harvey, 1985).

Sauron, el Señor Oscuro protagonista de la trilogía, es el heredero de Morgoth: una voluntad corrompida que, habiendo tenido acceso al bien, lo rechaza en un acto soberano de desobediencia. Esta estructura narrativa refleja con precisión la demonología cristiana clásica: Sauron no es un principio eterno del mal coexistente con el bien —como en el dualismo maniqueo—, sino un ser creado bueno que eligió libremente corromperse. Su estrategia para dominar la Tierra Media consiste en forjar el Único Anillo, y depositar en él su poder, su odio y su voluntad de dominio. El anillo es, así, la materialización narrativa del tentador: «sino que cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le atrae y le seduce. Después, la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado, y este, una vez consumado, engendra la muerte» Esto explica que el pecado surge cuando la persona cede a la seducción de la concupiscencia y aclara que Dios, al otorgar la libertad, no es la causa del pecado (Biblia de Navarra, 2008, St 1,14-15).

La cosmogonía tolkieniana resuelve con elegancia narrativa uno de los problemas más agudos de la teodicea: si Dios es bueno y omnipotente, ¿cómo pudo permitir que un ser creado por él se corrompiera hasta convertirse en el origen del mal? La respuesta de Tolkien, consonante con la tradición agustiniana, es que la libertad de la criatura incluye la posibilidad de la negación: el mismo acto de creación que hace posible el amor hace posible también el rechazo. Melkor-Morgoth y Sauron son figuras de la libertad que se destruye a sí misma al absolutizarse (Wood, 2003; Rutledge, 2004).

El Anillo como símbolo del pecado original

El Anillo obnubila, confunde, domina, atrae y hace perder la voluntad del hombre. Aceptarlo equivale al *non serviam*: es asumir la propuesta edénica «seréis como Dios» (Biblia de Navarra, 2008, Gn 3,4-5). Cuando Gandalf y Frodo someten el Anillo al fuego y aparece en él la inscripción élfica —«Un Anillo para gobernarlos a todos, un Anillo para encontrarlos, un Anillo para atraerlos a todos y atarlos en las tinieblas» (Tolkien, 1993, p. 64)—, se desvela su naturaleza: es el instrumento de la esclavitud del ser humano a su propia concupiscencia.

La historia del Anillo recorre generaciones: Sauron lo forja; Isildur, habiéndolo arrebatado al Señor Oscuro, sucumbe a su seducción y no lo destruye; el Anillo arrastra a Sméagol —Gollum— durante quinientos años de posesión obsesiva; Bilbo Bolsón lo posee durante décadas, y finalmente

recae en Frodo. Este recorrido es una metáfora del paso del pecado de generación en generación, de la codicia que se transmite y corroe la voluntad humana. El teólogo Gershom Scholem señaló que toda gran obra literaria lleva impresa la marca del tiempo histórico en que nació; en el caso de Tolkien, el Anillo lleva también la marca de la Primera Guerra Mundial y sus armas de destrucción masiva: la tentación de un poder absoluto que aniquila la libertad del adversario (Garth, 2004).

La figura de Gollum es particularmente reveladora desde el punto de vista teológico. Sméagol, el hobbit que fue, se transformó en Gollum tras siglos de posesión por el Anillo. Su desdoblamiento en dos voces internas —la de Sméagol, que recuerda la bondad originaria, y la de Gollum, esclava del Anillo— representa la escisión interior que el pecado produce en el ser humano: la concupiscencia que lucha contra la voluntad, el «hombre viejo» que resiste al «hombre nuevo» (Biblia de Navarra, 2008, Rm 7,15-23; Ef 4,22-24). San Josemaría Escrivá de Balaguer describía como el «gran pecado» el de «olvidar el pecado» (Illanes Maestre *et al.*, 2015, p. 953), y es exactamente lo que le ocurre a Gollum: vivir durante siglos con el Anillo, su «tesoro», sin reconocer la esclavitud en que se encuentra. La doctrina cristiana sostiene que la falibilidad y la libertad son los dos polos en tensión una vez cometido el pecado y esa tensión es el motor narrativo de toda la trilogía.

La libertad humana y la providencia divina

Frodo toma la decisión de llevar el Anillo hasta los fuegos eternos de la Montaña del Destino en Mordor. Podría haberlo guardado como «tesoro», como hicieron Gollum y Bilbo, pero, desde su libertad, elige lanzarse a la travesía sin certeza de lograrlo. Esta decisión libre, tomada por un ser pequeño e insignificante en el horizonte de los grandes poderes de la Tierra Media, es el eje sobre el que gira toda la narración. Paolo Flores d'Arcais y Joseph Ratzinger reflexionan sobre esta tensión entre libertad humana y omnipotencia divina: «Dios sería impotente ante la miserable voluntad del hombre. Y si “tenía” que crear libre al hombre, nuestra libertad sería decisiva para la suya. Dios coincidiría no ya con su libertad sino con la nuestra» (Ratzinger y Flores, 2008).

Kreeft (2005) identifica en la trama dos principios filosóficos decisivos. El primero es el principio tomista de que la gracia divina no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona y actúa a través de ella, de ahí que la predestinación divina preserve el libre albedrío, porque es Dios quien lo ha creado. El segundo es la distinción boeciana entre eternidad y tiempo: puesto que Dios no está en el tiempo, el destino no implica un determinismo mecánico. Tolkien ilustra esta distinción con la imagen de Gandalf, que actúa como un providencialista práctico: conoce el plan general, pero respeta escrupulosamente la libertad de cada personaje.

Es superior la realidad donde «Dios prefiere actuar por providencia en lugar de milagros, porque ama la naturaleza de todas las cosas que creó y quiere perfeccionarlas en lugar de pasarlas por alto. Es Sauron quien está enamorado de la fuerza bruta descarada» (Kreeft, 2005, p. 54-55)

Esta visión providencialista impregna toda la narración: los innumerables encuentros que el autor los hace ver como accidentales —Bilbo hallando el Anillo, Gandalf guiando a la Comunidad, el inesperado papel de Gollum al final— no son azar, sino providencia que actúa a través de la libertad de criaturas falibles. Tolkien es consciente de que este providencialismo puede parecer ingenuo ante la magnitud del sufrimiento, pero su respuesta es que la providencia no elimina el

sufrimiento, sino que le da sentido, que es algo opuesto y diferente. Esta intuición es coherente con la teología bíblica de la cruz: el mayor mal de la historia —la muerte de Dios— es, paradójicamente, la fuente de la mayor redención (Rutledge, 2004).

La amistad como virtud salvífica

Frodo no emprende solo su misión. La Comunidad del Anillo —Sam, Pippin, Merry, Gimli, Legolas, Aragorn y Boromir— encarna la amistad como virtud cardinal de la gesta. C. S. Lewis, en *Los cuatro amores*, afirmaba que «a los antiguos, la amistad les parecía el más feliz y más plenamente humano de todos los amores; la corona de la vida y la escuela de la virtud» (Lewis, 2006, p. [N]). Tolkien comparte esta valoración: la amistad, en la Tierra Media, no es un accesorio sentimental de la trama, sino una condición ontológica de la victoria sobre el mal.

Sam Gamgee es la figura que mejor encarna esta virtud. Su lealtad a Frodo —rescatándolo de las garras de Ella-la-araña, cargando al hobbit agotado en las laderas de la Montaña del Destino, manteniéndole viva la esperanza cuando la carga del Anillo amenaza con destruirlo— es la respuesta narrativa tolkieniana a la soledad del mal. Frente al individualismo atomizante del poder —que el Anillo simboliza—, Tolkien opone la comunión de personas que se dan mutuamente. Esta dinámica de donación interpersonal es coherente con la antropología personalista cristiana: el ser humano solo se realiza en la entrega de sí mismo, no en la acumulación de poder (Illanes Maestre *et al.*, 2015; Ocariz *et al.*, 2010).

La figura de Boromir merece también atención teológica. Este noble guerrero de Gondor, poseído temporalmente por la tentación del Anillo, traiciona a Frodo, pero se arrepiente antes de morir combatiendo para salvar a Merry y Pippin. Su historia es una miniatura narrativa de la doctrina cristiana de la reconciliación: el pecado es real y tiene consecuencias, pero no es la última palabra; el arrepentimiento y la enmienda son siempre posibles. Aragorn, que recibe su confesión moribunda, encarna la figura del ministro de la reconciliación: acoge la debilidad del otro sin juzgarla, sin negarla, y la transforma en acto final de heroísmo (Pearce, 1998; Stanton, 2001).

La redención y el final mesiánico

El clímax de la obra es teológicamente denso. En el borde del cráter de la Montaña del Destino, Frodo —debilitado por años de carga y tentación— fracasa: no puede arrojar el Anillo. Es Gollum quien, al arrancárselo de un mordisco, cae al abismo. La destrucción del mal no es fruto de la heroicidad individual, sino de la confluencia de la libertad humana con la providencia que actúa a través de los instrumentos más imprevisibles. El más corrupto de los personajes se convierte, paradójicamente, en el instrumento de la salvación. Esta paradoja es coherente con la lógica cristiana de la cruz: Dios puede sacar bien incluso del mayor mal.

La resonancia pascual es inequívoca: cuando el Anillo se funde, la tierra tiembla y el mal es destruido, en paralelo con el momento en que «el velo del Templo se rasgó en dos de arriba abajo y la tierra tembló y las piedras se partieron» (Biblia de Navarra, 2008, Mt 27,51-52). La muerte de Cristo —del mismo modo que la destrucción del Anillo no es solo el final de algo, sino el inicio de una nueva creación. Como escribe Kreeft (2005, p. 26), Menciona que la salvación de Frodo está

directamente vinculada a la liberación de la Tierra Media. Son resonancias Cristológicas. Frodo lleve sobre sí una carga que lo puede destruir y cuyo destino compromete a los demás. Por supuesto esta comparación no es exacta entre Frodo y Cristo, pero ilumina lo asociado al sacrificio, la misericordia y la destrucción del mal.

Días después, en los Puertos Grises, los portadores del Anillo parten hacia el mar. Gandalf, Frodo, Bilbo y los Portadores de los Tres Anillos élficos emprenden el viaje hacia los Puertos Inmortales. La escena opera tipológicamente como figura de la muerte y de la vida eterna: el viaje de los que han cargado el peso del mal hacia un horizonte de paz y plenitud. La tristeza de la separación —Sam queda atrás solo, en los Puertos Grises— no niega la esperanza, sino que la confirma: hay un más allá del sufrimiento que no está al alcance de los que permanecen en la historia, pero que es real y esperable (Noel, 1977; Flieger, 2005).

La teodicea fantástica de Tolkien: más allá de Leibniz

El análisis desarrollado en las secciones precedentes conduce, a juicio del autor, a una conclusión de alcance interpretativo amplio: la obra de Tolkien logra superar la explicación racional del mal propuesta por Leibniz en varios niveles fundamentales. En primer lugar, mientras Leibniz ofrece una justificación teórica del mal como componente necesario del mejor mundo posible —con el riesgo de un determinismo que anule la libertad—, Tolkien propone una dramatización narrativa en la que el mal es real, concreto, personificado en Sauron y el Anillo, y en la que la libertad humana es el escenario donde se juega la salvación. El mal tolkieniano no es un elemento necesario del sistema cósmico, sino el resultado de una libertad que se traiciona a sí misma. Esta diferencia es fundamental: en Leibniz, el mal es, en cierta medida, bienvenido como ingrediente del mejor mundo posible; en Tolkien, el mal es un escándalo que exige ser vencido (Kolani, 2021; Simon, 2018).

En segundo lugar, frente al pesimismo implícito de un sistema donde el mal es necesario para el equilibrio del cosmos, la narrativa tolkieniana sostiene que el mal puede ser derrotado, aunque a un precio altísimo y mediante caminos imprevisibles. Esta convicción es inseparable de la fe cristiana en la Pascua: el mal no tiene la última palabra. La eucatástrofe —término acuñado por el propio Tolkien para designar el giro final de la historia hacia la alegría inesperada— es la trasposición narrativa de la resurrección: la irrupción de la gracia en el momento en que todo parece perdido (Fanuele, 2018; Flieger, 2002).

En tercer lugar, mientras Leibniz pretende explicar el mal desde fuera —con la frialdad del filósofo que contempla el sistema del universo—, Tolkien lo aborda desde dentro: desde la experiencia de las trincheras del Somme, desde la muerte de amigos, desde la desolación de una humanidad que se autodestruye. Su respuesta es, por ello, más encarnada y más compasiva. No es la respuesta del teórico que resuelve el problema del mal en un tratado, sino la del testigo que lo ha vivido y ha elegido, a pesar de todo, la esperanza. Esta diferencia de perspectiva tiene consecuencias epistemológicas importantes: la teodicea narrativa de Tolkien no es una argumentación sino un testimonio y, como tal, apela a dimensiones de la persona que la argumentación filosófica no alcanza (Garth, 2004; Birzer, 2003).

Aquí radica lo que a juicio del autor constituye el aporte más original del presente estudio, la clave de la teodicea tolkieniana no es racional, sino cristológica: la presencia de Cristo en la historia cambia cualquier ecuación filosófica. Frodo, el débil y frágil hobbit, es una figura de similitud Crística: asume de forma voluntaria la carga del Anillo —la cruz—, camina hacia la muerte, fracasa en su propia fuerza, y es redimido por la gracia que actúa a través de la providencia. Como señala Ocariz *et al.*, (2010, p. 326): «la victoria de Cristo sobre el diablo se consumará en la cruz; pero ha comenzado ya —y en forma contundente— mucho antes». La victoria sobre el mal en la Tierra Media no es resultado de la fuerza de los grandes poderes —Gandalf, Aragorn, los elfos—, sino de la debilidad asumida en forma libre por un ser insignificante. Esta lógica de la debilidad salvífica es uno de los aportes más originales y más específicamente cristiano de Tolkien a la tradición de la teodicea (Rutledge, 2004; Corey, 2014).

Aunque el lector desprevenido podría criticar al autor por un «pesimismo antropológico» ante la debilidad de Frodo, este es el realismo de la antropología cristiana: el ser humano no puede vencer al maligno con sus solas fuerzas. Tolkien es así coherente con San Agustín en su polémica contra el pelagianismo (Campo Marqués, 2009, p. 850). El pelagianismo —la creencia en que el ser humano puede alcanzar la salvación por sus propias fuerzas— es, en la narrativa tolkieniana, la herejía de Boromir y de todos los que pretenden usar el Anillo contra Sauron: la tentación de responder al mal con las mismas herramientas del mal, el poder absoluto, la dominación, la violencia.

El problema del mal escapará siempre, en último término, a nuestro entendimiento, por lo que todo intento de aproximación es valioso. Frente a la teodicea como sistema racional de justificación, Tolkien propone la teodicea como narración: una historia en la que el mal es real, la libertad es genuina, la providencia actúa silenciosamente y la redención es posible gracias a quien vence desde la debilidad. Esta propuesta no es una alternativa a la reflexión filosófica sobre el mal, sino su complemento necesario: el logos necesita el mythos para hacerse plenamente inteligible y el mythos necesita el logos para no disolverse en sentimentalismo (Shippey, 2003; Drout, 2007).

Conclusiones

El presente artículo ha argumentado —y sostiene con convicción— que J. R. R. Tolkien, desde su cosmovisión católica y su experiencia histórica de la guerra, articula en *El Señor de los Anillos* una teodicea poética que supera los límites de la respuesta racionalista de Leibniz. A través del análisis teológico-literario de la obra, se han identificado los siguientes hallazgos principales:

Primero, la cosmogonía tolkieniana reproduce la estructura teológica tomista del mal como privación de bien, enraizada en la libertad de una criatura que rechaza la sinfonía del Creador. La imagen musical de *El Silmarillion* sitúa el origen del mal en la libertad de Melkor, no en la voluntad de Ilúvatar, lo que resuelve con elegancia narrativa el problema de la compatibilidad entre la omnipotencia divina y la existencia del mal.

Segundo, el Único Anillo funciona como símbolo narrativo del pecado original, la tentación y la esclavitud de la voluntad humana, con lo cual se establece una correspondencia coherente con la antropología cristiana. La historia del Anillo —de Sauron a Isildur, de Isildur a Gollum, de

Gollum a Bilbo y de Bilbo a Frodo— es una meditación narrativa sobre la transmisión generacional del pecado y sus consecuencias.

Tercero, la trama articula la tensión entre libertad humana y providencia divina desde una perspectiva tomista-boeciana, y rechaza tanto el determinismo leibniziano como el pelagianismo. La providencia en la Tierra Media actúa a través de la libertad de las criaturas, no a pesar de ella ni en lugar de ella.

Cuarto, la figura de Frodo ofrece una tipología crística del redentor que vence desde la debilidad, congruente con la teología pascual. La eucatástrofe del clímax narrativo —la destrucción del Anillo a través de Gollum, instrumento imprevisible de la providencia— refleja la lógica paradójica de la cruz.

Quinto, la narrativa tolkieniana propone la amistad y la comunidad como dimensiones constitutivas de la respuesta al mal, frente al individualismo del poder que el Anillo simboliza. Sam Gamgee, Boromir, Aragorn y el resto de la Comunidad encarnan una teología de la donación interpersonal que es, en sí misma, una respuesta al mal.

Las principales limitaciones de este trabajo residen en el carácter no exhaustivo del análisis literario —la riqueza de la obra tolkieniana permitiría múltiples lecturas adicionales— y en el hecho de que el propio Tolkien fue siempre reticente a interpretaciones alegóricas unívocas de su obra. La decisión metodológica de limitar el análisis a *El Señor de los Anillos* y *El Silmarillion* deja fuera otros textos relevantes como *Los hijos de Húrin* 2007 y el voluminoso conjunto de los *Cuentos Inconclusos* 1980, que aportarían matices adicionales. Fueron obras publicadas de manera póstuma .

Futuras investigaciones podrían profundizar en la relación entre la teodicea tolkieniana y otras tradiciones literarias de respuesta al mal, como las de Dostoievski, Bernanos o Claudel. Asimismo, sería fructífera una investigación sobre el potencial catequético y pastoral de la literatura fantástica como lenguaje teológico para la cultura contemporánea, particularmente en contextos de secularización avanzada donde el discurso teológico explícito ha perdido resonancia.

En última instancia, Tolkien nos recuerda que el mal no se explica solo con argumentos, sino que se vence con personas: personas que, como Frodo, asumen libremente su cruz y descubren que, en esa debilidad, actúa una gracia que supera todo entendimiento.

Referencias

- Andrade, G. (2010). Dos perspectivas sobre el problema del mal: la Teodicea de Leibniz y Cándido de Voltaire. *Revista de Filosofía*, 27(64), 25-47. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18193>
- Birzer, B. J. (2003). *J.R.R. Tolkien's sanctifying myth: Understanding Middle-earth*. ISI Books.
- Caldecott, S. (2012). *The power of the ring: The spiritual vision behind The Lord of the Rings and The Hobbit*. Crossroad Publishing.

- Campo Marqués, J. M. (2009). El catolicismo en Tolkien y en El Señor de los Anillos (II): una aproximación con afecto. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, (479-480), 849-886.
- Carpenter, H. (1990). *J.R.R. Tolkien: Una biografía*. Minotauro.
- Chance, J. (2001). *Tolkien's art: A mythology for England* (2.^a ed.). University Press of Kentucky.
- Coutras, L. (2016). *Tolkien's theology of beauty: Majesty, splendor, and transcendence in Middle-earth*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-55345-4>
- De Domingo Soler, C. (2021). Épica mesiánica en «El Señor de los anillos» y «Juego de tronos». *Athenea Digital*, 21(3), Artículo e2975. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2975>
- Drout, M. D. C. (ed.). (2007). *J.R.R. Tolkien encyclopedia: Scholarship and critical assessment*. Routledge.
- Duriez, C. (2003). *Tolkien and C. S. Lewis: The gift of friendship*. Paulist Press.
- Echavarría, A. (2012). Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica. *Anuario Filosófico*, 45(3), 521-544. <https://doi.org/10.15581/009.45.1074>
- Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. (2008). *Sagrada Biblia* (2.^a ed., 5 vols.). EUNSA
- Fanuele, H. P. (2018). Hablar de Dios desde el lenguaje de fantasía: perspectiva desde un ensayo de J. R. R. Tolkien. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 20(2), 69-85.
- Flieger, V. (2002). *Splintered light: Logos and language in Tolkien's world* (2.^a ed.). Kent State University Press.
- Flieger, V. (2005). *Interrupted music: The making of Tolkien's mythology*. Kent State University Press.
- Garth, J. (2004). *Tolkien and the Great War: The threshold of Middle-earth*. HarperCollins.
- Greshake, G. (2014). *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* (2.^a ed.). Ediciones Sígueme.
- Harvey, D. (1985). *The song of Middle-earth: J.R.R. Tolkien's themes, symbols and myths*. George Allen & Unwin.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Harper & Row.
- Illanes Maestre, J. L., Mateo-Seco, L. F., Alonso de Diego, M., Alva Rodríguez, I. y García García, J. L. (2015). *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* (3.^a ed.). Montecarmelo.
- Kolani, S. (2021). El problema del mal: Una lectura desde la teodicea de Leibniz. *Razón y Fe*, 284(1452), 33-42. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/17005>
- Kreeft, P. (2005). *The philosophy of Tolkien: The worldview behind The Lord of the Rings*. Ignatius Press.
- Leibniz, G. W. (2012). Ensayos de teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal (T. Guillén Vera, Trad.). Abada Editores. (Trabajo original publicado en 1710).
- Leibniz, G. W. (2012). *Ensayos de teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (T. Guillén Vera, Trad.). Abada Editores. (Obra original publicada en 1710).
- Lewis, C. S. (2006). *Los cuatro amores*. Harper Collins.

- Markos, L. (2012). *On the shoulders of hobbits: The road to virtue with Tolkien and Lewis*. Moody Publishers.
- Mateo-Seco, L. F. (2005). *Dios uno y trino* (2.^a ed.). EUNSA.
- Noel, R. S. (1977). *The mythology of Middle-earth*. Houghton Mifflin.
- Ocáriz, F., Mateo-Seco, L. y Riestra, J. A. (2010). *El misterio de Jesucristo* (4.^a ed.). EUNSA.
- Pearce, J. (1998). *Tolkien: Man and myth. A literary life*. HarperCollins.
- Plantinga, A. (1974). *The nature of necessity*. Oxford University Press.
- Ratzinger, J. y Flores, P. (2008). *¿Dios existe?* (1.^a ed.). BAC.
- Rodríguez, F. (2007). El relato fantástico como metáfora de la existencia. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, 195-202.
- Rutledge, F. (2004). *The battle for Middle-earth: Tolkien's divine design in The Lord of the Rings*. Eerdmans.
- Shippey, T. A. (2003). *J.R.R. Tolkien: Author of the century*. HarperCollins.
- Shippey, T. A. (2007). *The road to Middle-earth: How J.R.R. Tolkien created a new mythology*. HarperCollins.
- Simon, A. (2018). *El problema del mal: un diálogo entre la teodicea y la historia* [Tesis de grado, Universidad de los Andes].
- Stanton, M. N. (2001). *Hobbits, elves, and wizards: Exploring the wonders and worlds of J.R.R. Tolkien's The Lord of the Rings*. Palgrave Macmillan.
- Surin, K. (1986). *Theology and the problem of evil*. Basil Blackwell.
- Tilley, T. W. (1991). *The evils of theodicy*. Georgetown University Press.
- Tolkien, J. R. R. (1983). *El monstruo y los críticos y otros ensayos* (C. Tolkien, ed.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (1993). *El Señor de los anillos*. Editorial Planeta.
- Tolkien, J. R. R. (1998). *El hobbit*. Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2002). *Los hijos de Húrin* (C. Tolkien, ed.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2006). *Cartas de J.R.R. Tolkien* (H. Carpenter, ed.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2008). *El libro de los cuentos perdidos* (C. Tolkien, ed.). Minotauro.
- Tolkien, J. R. R. (2022). *El Silmarillion*. Minotauro.
- Voltaire. (1755, November 24). On the earthquake of Lisbon: To M. Tronchin of Lyons (S. G. Tallentyre, Trans.). The Voltaire Society of America. <https://www.whitman.edu/VSA/letters/24.11.1755.html>
- Wood, R. C. (2003). *The gospel according to Tolkien: Visions of the kingdom in Middle-earth*. Westminster John Knox Press.



Cómo citar este artículo

Ortiz Martínez, J. G. (2026). Tolkien y la superación de la teodicea leibniziana: *El Señor de los Anillos* como teodicea poética desde la Tierra Media. *Albertus Magnus* 17(2), 25-39.

<https://doi.org/10.15332/25005413.11844>