


Hobbes y sus monstruos: sobre la posibilidad de una zoópolis hobbesiana

Gonzalo Bustamante KuschelFacultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez ✉ <https://www.doi.org/10.5209/ltl.105893>

Recibido: 14/05/2025 • Aceptado: 30/10/2025 • Publicado: 30/01/2026

Resumen. Por medio de un análisis textual, conceptual y comparativo de la obra de Hobbes, propongo una reinterpretación de su filosofía política desde una perspectiva zoopolítica. Esta lectura, que incorpora humanos, animales no humanos y monstruos, desafía los fundamentos antropocéntricos del pensamiento político moderno. El examen comparado entre la zoología aristotélica y la hobbesiana permite atender la semiótica que Hobbes atribuye a la animalidad, la bestialidad y la monstruosidad, mostrando que su ontología política contiene recursos conceptuales para pensar la comunidad política más allá de los límites de la especie humana. Mediante un enfoque hermenéutico centrado en la distinción hobbesiana entre animalidad y brutalidad, y en la concepción del Estado como autómatas monstruosos, argumento que la lógica del sistema hobbesiano ofrece fundamentos teóricos para ampliar el contrato social hacia una “zoópolis hobbesiana”. Sostengo que Hobbes reconoce en los animales no humanos una igualdad ontológica respecto de los humanos, reservando la brutalidad como condición humana. Asimismo, su concepción de la soberanía, orientada a la preservación de la vida, la prosperidad y felicidad colectivas, permite reinterpretar la *Commonwealth* como empresa destinada a la estabilidad y el florecimiento de todas las formas de vida que la sostienen, reimaginando el Estado moderno como *Commonwealth* multiespecies.

Palabras clave: Hobbes; zoópolis; monstruosidad; brutalidad; bestialidad; leviatán; ontología política.

Hobbes and his monsters: on the possibility of a Hobbesian zoopolis

Abstract. Through a textual, conceptual, and comparative analysis of Hobbes's work, this article proposes a reinterpretation of his political philosophy from a zoopolitical perspective. This approach, which incorporates humans, nonhuman animals, and monsters, challenges the anthropocentric foundations of modern political thought. A comparative examination of Aristotelian and Hobbesian zoology highlights the semiotic framework Hobbes assigns to animality, bestiality, and monstrosity, showing that his political ontology contains conceptual resources for thinking community beyond the boundaries of the human species. Using a hermeneutic approach centered on the distinction between animality and brutality, and on the conception of the State as a monstrous automaton, I argue that the internal logic of the Hobbesian system provides theoretical grounds for expanding the social contract toward a “Hobbesian zoopolis.” I contend that Hobbes recognizes in nonhuman animals an ontological equality with humans, while locating brutality as an exclusively human condition. Likewise, his conception of sovereignty—directed toward the preservation of life, collective prosperity, and happiness—allows the Commonwealth to be reinterpreted as a project aimed at guaranteeing the stability and flourishing of all forms of life that sustain it. This logic opens the theoretical possibility of reimagining the modern State as a multispecies Commonwealth.

Keywords. Hobbes; zoopolis; monstrosity; brutality; bestiality; Leviathan; political ontology.

Sumario: La zoología imaginaria de Hobbes: monstruos y máquinas. Hobbes y la acción brutal: repensar los límites de lo político. El Leviatán como Zoópolis: hacia una mancomunidad multiespecie. Consideraciones finales: hacia una *Commonwealth* multiespecies.

Cómo citar: Bustamante Kuschel, Gonzalo (2026). Hobbes y sus monstruos: sobre la posibilidad de una zoópolis hobbesiana. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(1), 4-16. <https://www.doi.org/10.5209/ltl.105893>

Este artículo propone una reinterpretación sistemática de la filosofía política hobbesiana a través de un minucioso examen textual de su imaginario zoológico. Para ello, aborda una importante laguna en los estudios contemporáneos sobre Hobbes: Mientras que Hobbes ha sido interpretado principalmente a través de la lente de la organización política humana antropocéntrica; su sofisticada comprensión de las distinciones ontológicas entre humanidad y monstruosidad, y entre animalidad y bestialidad, proporciona un terreno fértil para reconceptualizar la comunidad política más allá de los límites antropocéntricos. A través de esta reinterpretación, intento delinear un marco conceptual que desafíe las limitaciones antropocéntricas del pensamiento político moderno y abra un espacio teórico para la incorporación de los animales no humanos a la comunidad política: una zoópolis.

Mediante un meticuloso análisis de la compleja semiótica de los animales y los monstruos en la imaginación política de Hobbes, y situando estas referencias dentro de su contexto intelectual y cultural, sostengo que podemos reconceptualizar el contractualismo hobbesiano de un modo que trastoca los binarios convencionales humano/animal. Un elemento central de este proyecto es la reconsideración del autómatas estatal hobbesiano, en donde distingue de manera crucial la brutalidad de la animalidad. En lugar de confundir a los animales con los brutos —un movimiento común en el pensamiento político occidental—, Hobbes reserva la brutalidad específicamente para los humanos y las bestias mitológicas creadas por los humanos, como el hombre lobo. Esta distinción, sostengo, crea un espacio conceptual para reimaginar la comunidad política más allá de las fronteras de las especies y de un modo que sigue siendo fiel a los compromisos teóricos fundamentales de Hobbes.

El término “zoópolis” tiene su origen en Jennifer Wolch, y refiere a una concepción renaturalizada de las ciudades humanas que disuelve las rígidas distinciones entre civilización humana y naturaleza. Es un concepto que reconoce el imperativo ético de establecer nuevas relaciones contractuales con todos los animales vinculados a la vida urbana, sean estos salvajes o domésticos (Wolch, 1998, p. 124). Posteriormente, Donaldson y Kymlicka (2013) desarrollaron el concepto para establecer un marco más cohesivo para la comunidad de animales humanos y no humanos, aunque diferenciando entre los animales domésticos como co-miembros y co-residentes de la comunidad, y los animales salvajes con derecho al mero respeto. Más recientemente, Rossello (2021) ha desarrollado una concepción arendtiana de zoópolis.

Mi concepto de “zoópolis” coincide en gran medida con el de Wolch: un replanteamiento fundamental de los términos ontológicos y políticos de la coexistencia de animales humanos y no humanos en un territorio compartido. Este enfoque rechaza el marco colonial que concibe el territorio como *terra nullius* antes de la ocupación humana, reconociendo en cambio el carácter multiespecífico y preexistente del lugar. Es importante destacar que no sugiero que el propio Hobbes abogara por una zoópolis; de hecho, sus declaraciones explícitas parecen contradecir a menudo tal posibilidad. Por el contrario, sostengo que la lógica interna de su sistema filosófico, en particular su comprensión del propósito de la soberanía y sus distinciones matizadas entre diferentes formas de animalidad contiene recursos que pueden desarrollarse productivamente para abordar los retos ecológicos contemporáneos.

Para reimaginar la comunidad política más allá de los límites antropocéntricos es necesario abordar visiones zoológicas alternativas a las que han conformado el pensamiento político, incluidas categorías típicamente descartadas en el discurso moderno, como los monstruos. El orden político actual se sustenta en la zoología aristotélica, con sus rígidas jerarquías y fronteras entre especies. Repensar este orden requiere un marco zoológico alternativo, el que Hobbes proporciona a través de su compromiso directo con las taxonomías de Aristóteles y su subversión de las mismas.¹ Así, mediante un retorno creativo a los fundamentos zoológicos del *Leviatán* de Hobbes, pretendo reajustar nuestra brújula conceptual para imaginar una *Commonwealth* que logre su propósito original dentro de nuestro contexto ecológico contemporáneo. En esta línea, sostengo que, en tanto el objeto intrínseco de la Mancomunidad hobbesiana es la prosperidad y la felicidad, esta debe ahora adoptar la forma de una zoópolis.

Una zoópolis así trascendería la política de brutalidad bestial descrita por Aristóteles y reflejada en la imagen hobbesiana del estado de naturaleza “desagradable, brutal y breve.” En su lugar, establecería la paz no solo entre humanos, sino entre humanos y animales a través de la eliminación de la brutalidad. Esta reconfiguración política encuentra su justificación en las consecuencias destructivas que la explotación de los animales y la naturaleza tiene sobre la propia existencia humana. Siguiendo la lógica de autoconservación de Hobbes, argumento que para abordar nuestra crisis ecológica contemporánea se requiere un autómatas que incorpore todas las formas de animalidad, tanto las humanas como las no humanas.

Para desarrollar este argumento, parto por examinar las diferencias fundamentales entre la zoología hobbesiana y la aristotélica y cómo estas diferencias reconfiguran nuestra comprensión de los animales humanos y no humanos. A continuación, analizo la noción hobbesiana de comportamiento bestial para, sobre esta base, concluir el artículo con un argumento a favor de la plausibilidad teórica y la necesidad contemporánea de incorporar a los animales a una zoópolis.

La zoología imaginaria de Hobbes: monstruos y máquinas

La visión zoopolítica de Hobbes surge de un implícito pero profundo diálogo zoológico con Aristóteles. Estudios recientes de Raylor (2018), Tralau (2007; 2013, pp. 119-138; 2016, pp. 61-89) y Struever (2009), entre otros, han analizado la obra de Hobbes en relación con distintos aspectos del pensamiento de Aristóteles,

¹ Sobre esta discusión, ver Jessica Moss (2012) y Jules Tricot (1987).

incluidos sus estudios sobre los animales y la retórica.² Sin embargo, en ellos no se ha prestado suficiente atención a la crucial triple distinción que Hobbes hace entre animales no humanos, animales humanos y autómatas/monstruos, una distinción que reconfigura de modo fundamental a la ontología política.

La teoría política de cada pensador está conformada no solo por distintas interpretaciones de las relaciones entre animales humanos y no humanos, sino también por una zoología imaginaria de la monstruosidad y su relación con las construcciones artificiales. En la *Política*, Aristóteles afirma célebremente que quien no vive en sociedad es o una bestia o un dios (Aristóteles, 1959, I.12), y más adelante caracteriza a ese hombre-bestia asocial como “*the most unscrupulous and savage of animals, and the worst in regard to sexual indulgence and gluttony*” (Aristóteles, 1959, I.12).³ En su *Física*, Aristóteles se ocupa de los monstruos, argumentando que la *génesis* espontánea (*génesis automaté*), como la de los autómatas, es contraria a la naturaleza y característica de los monstruos (Aristóteles, 2007, Libro II.35).

Hobbes, por el contrario, presenta al Estado —que libera a los humanos de la vida brutal del “estado de naturaleza”— precisamente en estos términos: como un autómata. Para él, la existencia del Estado constituye una ruptura con la naturaleza humana, en paralelo al concepto aristotélico de *génesis automaté*. Sin embargo, Hobbes invierte radicalmente este marco: la entidad contranatural, encarnada en un monstruo mitológico transformado en dios mortal, se convierte en el mecanismo para superar la brutalidad humana en lugar de ejemplificarla. Esta inversión es crucial para comprender cómo Hobbes reimagina la relación entre humanidad, animalidad y monstruosidad de un modo que difiere fundamentalmente de la tradición aristotélica. La naturaleza política del *zoón politikón* de Aristóteles es así suplantada en el relato de Hobbes por un estado de naturaleza asocial, que los humanos trascienden a través de tres figuras antitéticas al *zoón politikón*: un dios mortal (que para Aristóteles sería asocial), una bestia monstruosa (igualmente asocial), y una *génesis* correspondiente a lo que Aristóteles consideraba contrario a la naturaleza: *génesis automaté*.

Para Aristóteles, la monstruosidad representa una desviación de la naturaleza, y una de sus características es que se genera como lo hace una máquina. Del mismo modo, los dioses (al igual que las bestias) existen fuera de las relaciones sociales. Tanto los dioses como los monstruos funcionan como categorías ontológicas que, mediante la negación, definen los límites normativos de los seres vivos. Los monstruos representan lo que los seres vivos no son, mientras que los dioses representan lo que no pueden ser: en ambos lo humano se define mediante la exclusión.

En el marco de Hobbes, por el contrario, el conflicto existe exclusivamente entre animales humanos, lo que convierte a los humanos en los únicos animales verdaderamente políticos en un sentido distintivo. La política, inseparable del conflicto, surge de la naturaleza humana, que es fundamentalmente asocial debido a “tres causas principales de disputa” en el estado de naturaleza: “Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria” (Hobbes, 2017 [1651], p. 117). Para Hobbes, solo los animales sin conflicto intrínseco podrían describirse con exactitud como “sociales por naturaleza.” Los humanos, por el contrario, requieren un pacto que los integre en una zoología imaginaria de monstruos, donde un dios mortal —a la vez que una bestia monstruosa— les permite trascender su naturaleza y establecer la paz, el orden y la prosperidad en contra de sus inclinaciones naturales. Esta concepción de la política, como surgida del conflicto y no de la sociabilidad natural, representa una ruptura fundamental con la zoología política aristotélica.

El monstruo funciona, así como una categoría crucial en los imaginarios zoológicos de ambos pensadores, aunque de maneras radicalmente distintas. Como ha demostrado Van Duzer, los monstruos acuáticos ocupaban un lugar destacado en los mapas medievales y renacentistas (Van Duzer, 2013, p. 88), siguiendo las descripciones de Plinio sobre la formación de los monstruos marinos. Plinio caracterizaba el mar como “la parte más salvaje de la naturaleza,” repleta de monstruos. A través del análisis de la cartografía de Waldeemüller, Van Duzer (2012) revela la extendida concepción medieval y renacentista de los océanos como espacios monstruosos, junto con imágenes de reyes montados sobre monstruos acuáticos para simbolizar su capacidad de garantizar la paz y la seguridad.

Un ejemplo de este tipo de imágenes es la del rey Manuel de Portugal surcando las olas a horcajadas sobre un monstruo marino mientras blande un cetro y la bandera portuguesa, proclamando el dominio de Portugal sobre el océano, particularmente el paso a la India por el cabo de Buena Esperanza. Esta imagerie aludía también al título adoptado por Manuel tras el primer viaje de Vasco da Gama a la India: Señor de la Conquista y de la Navegación y el Comercio Etíopes. En conjunto, estas imágenes simbolizaban el dominio humano sobre los peligros oceánicos y, por extensión, sobre los propios mares (Van Duzer 2013, p. 33). El Atlas Vallard⁴ (c. 1547) empleaba, por su parte, una iconografía similar para el monarca francés.

Estos monstruos cartográficos funcionaban como advertencias para los marineros, mientras que las imágenes de reyes montados sobre ellos pretendían domesticar al miedo a través de la representación del dominio monárquico sobre todas las criaturas, incluidas las monstruosas. El asombroso parecido entre estas representaciones cartográficas y la representación de Hobbes del Leviatán sugiere una posible conexión, aunque mi propósito no es establecer una influencia directa, sino más bien reinterpretar el significado político

² En relación con el posible origen aristotélico del vínculo que hace Hobbes entre autómatas y monstruos, y también respecto de la importancia de prestar atención al trabajo de Plinio y a los análisis en el trabajo de Van Duzet, estoy profundamente en deuda con el trabajo de Jimena Bezares, aún sin publicar, titulado “*Therion automatón*. Sobre la bestia espontánea. Lo monstruoso en Aristóteles y Hobbes.” Este trabajo fue presentado en el seminario de Maestría de Historia del año 2018: “Historia conceptual: imágenes y retórica.” en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

³ [Traducción propia: “El más inescrupuloso y salvaje de los animales, y el peor en lo que concierne a la indulgencia sexual y la glotonería.”] (p. 33).

⁴ Ver imagen publicada por el diario *El Mundo*, 15 de octubre 2015: https://www.elmundo.es/album/la-aventura-de-la-historia/2015/10/15/561f84fb46163f75568b45e6_13.html

de los monstruos en la zoología hobbesiana. Así, estos contextos históricos y culturales ayudan a iluminar la compleja labor simbólica que desempeñan los monstruos en el imaginario político de Hobbes.

En la introducción al *Leviatán*, Hobbes sitúa al arte como una extensión de la capacidad creadora divina, equiparándolo a la *natura naturans* (naturaleza como proceso productivo) en lugar de a la *natura naturata* (naturaleza como producto acabado). Para Hobbes, el arte manifiesta un poder transformador ausente de la *natura naturata*. Dicha *natura naturans* representaba un principio de creación ilimitada (Bredekamp, 2020). Esta concepción de la capacidad creativa humana como continua con la creatividad divina establece bases importantes para la comprensión de Hobbes de la *Commonwealth* como una construcción artificial que, sin embargo, posee legitimidad natural.

Esta visión del arte alejó al autor de *Leviatán* de la tradición aristotélica y lo posicionó como un radicalizador de las ideas de Bacon. En Bacon, se encuentra una conexión claramente antiaristotélica entre el arte y la naturaleza. Para Bacon, la similitud entre el arte y la naturaleza reside en su capacidad creativa. Al mismo tiempo, es esa capacidad creativa de la naturaleza la que le permite inspirar al arte. Para Bacon, la naturaleza determina regularidades, tan formales como definitivas. Tales regularidades se repiten tanto en la naturaleza como en el arte. Sin embargo, en ambos ámbitos pueden existir errores y defectos, lo que da lugar a la aparición de monstruos (Daston y Park, 2001, p. 220). En el pensamiento de Bacon, la categoría “monstruoso” no se aplica a un error de la naturaleza *per se*, sino más bien a la capacidad de los defectos para ignorar las reglas. Ese ignorar las reglas permite la aparición, la irrupción, de nuevos órdenes. Por tanto, para Bacon,⁵ no puede haber oposición entre el arte y la naturaleza, ni entre lo natural y lo artificial (Daston y Park, 2001, pp. 223-224). Esta reconceptualización de la monstruosidad como algo potencialmente productivo y no meramente aberrante crea un espacio conceptual para entender la *Commonwealth* —en sí misma una creación monstruosa— ya no como una mera imposición antinatural a la naturaleza humana, sino como una extensión creativa de la misma.

Ampliando esta perspectiva baconiana, Descartes mantuvo la continuidad entre el arte y la naturaleza como capacidades creativas, las que no solo producen obras artísticas o monstruos, sino autómatas o máquinas, esto es, cuerpos capaces de moverse por sí mismos sin voluntad. Para él, las máquinas artificiales y naturales existían en un continuo en el que las máquinas divinas solo se diferenciaban de las humanas por su complejidad. Este marco pretendía demostrar que toda la realidad física funcionaba mecánicamente, por lo que la distinción entre máquina orgánica y máquina inorgánica resultaba, en última instancia, insignificante (Daston y Park, 2001). Hobbes adopta y adapta esta comprensión mecánica de los animales humanos y no humanos, creando así las bases conceptuales para comprender a las comunidades políticas como sistemas mecánicos complejos compuestos de componentes diversos.

Minsoo Kang sostiene que, a medida que los elementos mágicos, monstruosos y sobrenaturales se fueron extirpando de las concepciones mecánicas, las máquinas se convirtieron en pura racionalidad encarnada (Kang, 2011). solo después de la Ilustración la maquinaria volvió a conectar con elementos mágicos. De modo similar, Hanafi señala que los mecanismos automatizados se despojaron de características sobrenaturales y, mediante la secularización, adquirieron propiedades y ambigüedades humanas (Hanafi, 2000, p. 134). Esta transformación histórica en la comprensión cultural de las máquinas proporciona un contexto importante para interpretar la concepción mecánica de la *Commonwealth* de Hobbes.

En este contexto, Hanafi reinterpreta el monstruoso autómata del *Leviatán*, centrándose en la metáfora de la máquina como un animal creado por humanos, y con los humanos, a su vez, como creados por Dios. Las descripciones fisiológicas de Hobbes retrataban al ser humano-animal como fundamentalmente mecánico, un análisis que extendió a todo el cuerpo político. Lo que Hanafi encuentra convincente es la incorporación en el *Leviatán* de características inherentes a la monstruosidad: simultáneamente máquina y entidad orgánica susceptible de deformación por disfunción de sus componentes. En su interpretación, la agregación de múltiples mecanismos (individuos) produce necesariamente un supermecanismo. Sin embargo, la monstruosidad entra a través de la vulnerabilidad de este cuerpo mecánico a la imperfección: la monstruosidad como deformación.

La complejidad del *Leviatán* se intensifica cuando se considera la afirmación de Hobbes de que la providencia opera no solo a través de los seres humanos, sino a través de todos los animales, plantas y seres inanimados (Hobbes, 2017 [1651], p. 281); una posición profundamente antiaristotélica que socava las distinciones jerárquicas tradicionales entre los seres humanos y los demás seres.

Aristóteles concibió a la Física como una explicación de las causas, los movimientos y los principios generativos de la naturaleza. En su *Física*, restringió la *tyché* (suerte) exclusivamente a los seres humanos: “Por tanto, nada de lo que hacen las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elección; para ellos, no hay suerte ni buena ni mala” (Aristóteles, 2007, 197b5-10). Autómata, por el contrario, se refería a la causalidad que afectaba también a los animales. La generación por causalidad se relacionaba así con principios internos:

⁵ En cuanto al contexto de la aparición de monstruos en la obra de Bacon, Daston y Park (2001) afirman: “*Francis Bacon assumed that readers of his Novum organum (1620) were so familiar with ‘strange and monstrous objects, in which nature deviates and turns from her ordinary course’ that actual examples would be superfluous. Among the works in which Bacon and his readers might have encountered such wonders was a richly illustrated compendium of monsters first published by the Italian physician Fortunio Liceti in 1616; its engraved title page provides an enticing sense of its contents.*”

[Traducción propia: “Francis Bacon asumió que los lectores de su *Novum organum* (1620) estaban tan familiarizados con ‘objetos extraños y monstruosos, en los que la naturaleza se desvía y se aleja de su curso habitual’ que los ejemplos reales serían superfluos. Entre las obras en las que Bacon y sus lectores podrían haber encontrado tales maravillas se encontraba un compendio de monstruos ricamente ilustrado, publicado por primera vez por el médico italiano Fortunio Liceti en 1616; su portada grabada ofrece una atractiva visión de su contenido.”] (p. 226).

La casualidad se diferencia de la suerte sobre todo en las cosas generadas por la naturaleza; pero cuando algo se genera contra natura, no diríamos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad. Pero también existe esta diferencia; la causa de un resultado causal es externa, que en lo que se refiere a la generación contraria a la naturaleza, es interna. (Aristóteles, 1992, p. 157)

En cuanto a los monstruos, Aristóteles los clasificó como productos contranaturales (*para phisin*) de generación espontánea, que se desvían de los patrones generales:

Luego, si hay cosas artificiales en las que lo que se produce ha sido hecho correctamente con vistas a un fin, y también otras hechas erróneamente cuando no se ha alcanzado el fin que pretenden, lo mismo puede suceder en las cosas naturales, y los monstruos son los errores de aquellas cosas que son para un fin. Esto debió ocurrir en la constitución inicial de los terneros con rostro humano, ya que si no pudieron llegar a su fin fue debido al defecto de algún principio, como todavía ocurre hoy en ciertos casos a consecuencia de un semen defectuoso. (Aristóteles, 1992, p. 166)

En su *Investigación sobre los animales*, Aristóteles calificó de monstruosas varias irregularidades fisiológicas (Aristóteles, 1992, 562b), entre ellas las anguilas que emergían de la tierra por generación espontánea, propiedad que atribuyó a varias especies de peces (Aristóteles, 1992, 568b).

Hobbes, por el contrario, conceptualizaba a los autómatas y a la naturaleza de un modo tal que colapsaba la distinción entre mecanismos automatizados y acción intencionada. La máquina estatal de Hobbes comprendía a máquinas individuales agregadas. En particular, su extensión de la providencia más allá de la humanidad, hacia entidades no humanas, constituyó una ruptura decisiva con la distinción aristotélica *tyché/automaton*. Así, dentro de su marco filosófico, la monstruosidad se despojó de sus connotaciones contranaturales para convertirse en una categoría que posibilitaba el orden político-social.

Este monstruo Leviatán generado de forma autónoma representaba un nuevo orden, que colapsaba la distinción *tyché/automaton* en favor de este último, creando así un espacio conceptual para incorporar a los animales no humanos al cuerpo político. Al eliminar las barreras metafísicas que tradicionalmente excluían a los animales no humanos de la consideración política, Hobbes levanta inadvertidamente fundamentos filosóficos que, de ampliarse, pueden incluir, bajo condiciones específicas, a los animales no humanos en la comunidad política.

Hobbes y la acción brutal: repensar los límites de lo político

En *De Cive*, Hobbes desafía directamente la concepción de Aristóteles de los animales políticos, argumentando que las comunidades de animales que Aristóteles clasificó como políticas —las abejas y las hormigas— no pueden considerarse propiamente políticas porque persiguen un bien común no disputado,⁶ lo que hace que su gobierno sea consensual (Hobbes, 1991 [1642], Cap. VIII, 5). Sin conflicto, sostiene Hobbes, no existe verdadera política. La política solo surge cuando la competencia por el honor y la dignidad genera odio y envidia. Esta concepción de la política, como surgida del conflicto y no de la sociabilidad natural, representa una ruptura fundamental con la zoología política aristotélica.

Los animales no humanos, argumenta Hobbes, carecen de capacidad para criticar o disentir de su organización social. No experimentan ni la sedición ni la guerra. Ningún animal se considera más sabio que los demás ni intenta la revolución para establecer nuevos órdenes. Los animales carecen de pasiones que generen lenguaje creando ilusiones sobre la verdad o el mal. No experimentan heridas ni tienen miembros adinerados preocupados por el arte de gobernar. En consecuencia, los animales no humanos viven naturalmente en comunidad, mientras que los humanos-animales solo pueden conseguirlo artificialmente a través del contrato (Hobbes, 2017 [1651], pp. 150-151). En este pasaje, Hobbes emplea la noción de “bestia” exclusivamente para los animales no humanos, estableciendo una distinción terminológica que resulta crucial para entender su concepción de la comunidad política.

Las lecturas derridianas han subrayado la importancia de estos pasajes para comprender su pensamiento con relación a la política y la soberanía. Entre estas lecturas, una de las más destacadas (aparte de la de Derrida (2009), por cierto) es la de Geoffrey Bennington (2009), quien destaca la reinterpretación que Hobbes hace de Aristóteles:

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven de forma social una con otra (por cuya razón Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. (Hobbes, 2017 [1651], p. 150)

Para Bennington, esta reinterpretación presentaba a Hobbes una paradoja: el orden político no humano existe sin la complejidad institucional necesaria para la funcionalidad de la *Commonwealth*. Paradójicamente,

⁶ Como ha observado Zatta (2018), las referencias de Hobbes a animales políticos generalmente se ha pensado que provienen del libro primero de *La Política*. Ahí, Aristóteles habla de la naturaleza del hombre como más política que la de las abejas, pero deja sin nombrar a otros animales políticos. Sin embargo, la mención que Hobbes hace en el *Leviatán* de las hormigas muestra que en realidad se está refiriendo a la *Investigación sobre los animales* de Aristóteles y, en última instancia, a su discurso sobre los animales, con el cual su afirmación del libro primero de *La Política* también está conectado. De hecho, es en su *Investigación sobre los animales* que Aristóteles específicamente hace menciones a las abejas, las avispas y las grullas como otros ejemplos de *politika zōa* (1.488a7-10), mientras que las abejas en solitario son mencionadas en el libro primero de *La Política* (Zatta, 2018, p. 226).

otros animales políticos crean orden a pesar de carecer de *logos*. Esta observación da lugar a una pregunta general: ¿cómo podría la ausencia de un *logos* supuestamente humano facilitar el orden político natural? (Bennington, 2009, pp. 28-29). Esta paradoja revela una tensión importante en la zoología política de Hobbes, la que crea un espacio conceptual para reconsiderar la relación entre humanidad, animalidad y comunidad política.

Según Bennington (2009, p. 28), la resolución reside en los seis puntos que Hobbes presenta a lo largo de *Elementos de derecho* (1640), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651). El tercer punto en *De Cive* sostiene:

Thirdly, those creatures which are void of reason, see no defect, or think they see none, in the administration of their Common-weales; but in a multitude of men there are many who supposing themselves wiser than others, endeavour to innovate, and divers Innovators innovate divers ways, which is a meer distraction, and civill warre. (Hobbes, 1983 [1642], pp. 87-88)⁷

En el *Leviatán*, Hobbes reformula esta idea:

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil. (Hobbes, 2017 [1651], p. 151)

Este tercer punto resulta esencial para comprender la resolución de Hobbes de su paradoja central. Sin embargo, Bennington sitúa la clave interpretativa en el cuarto punto de Hobbes:

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, les falta este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que el demonio en comparación con Dios, y aumentar y/o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente. (Hobbes, 2017 [1651], p. 151)

Para Bennington, la importancia de este punto reside en la definición de Hobbes del *logos* humano como lenguaje no meramente racional, sino inherentemente retórico. La retórica, más que una técnica lingüística opcional, constituye el lenguaje mismo, haciendo que la comunicación humana sea intrínsecamente susceptible de manipulación.⁸ Esta comprensión del lenguaje humano como inherentemente retórico, en lugar de meramente racional, crea una importante distinción entre los animales humanos y no humanos en la que toma forma la comprensión de Hobbes de la comunidad política.

Aunque estas interpretaciones ofrecen perspectivas valiosas, ellas siguen centrándose excesivamente en el *logos*, dejando de lado distinciones cruciales entre animales humanos, animales no humanos, bestias, brutalidad y monstruos, las cuales resultan esenciales para comprender la posible inclusión de animales no humanos en la comunidad política.

En *De Cive* (1991 [1642], Cap. VIII, 10), Hobbes indica que el dominio humano sobre los animales o bestias (sinónimos aquí) surge a través del mismo mecanismo que el dominio sobre otros humanos: la fuerza. Esta fuerza opera a través del derecho natural, manifestado en el estado de naturaleza. Y el paralelismo entre las relaciones humano-humano y humano-animal, sugiere que los animales no humanos ocupan una posición en el marco del derecho natural de Hobbes que, aunque distinta de la de los humanos, les confiere no obstante una especie de estatus protojurídico.

En *Leviatán*, Hobbes utiliza inicialmente el término “bestia” como sinónimo de animales no humanos al hablar de su capacidad de deliberación. Más adelante, al examinar la religión, introduce distinciones entre humanos, bestias y monstruos, subrayando la imposibilidad de una contractualidad con las bestias debido a la inconmensurabilidad lingüística. Del mismo modo, sitúa a los “los imbéciles natos, los niños y los locos” fuera de los límites de la ley, junto a las bestias, ya que no pueden discernir los criterios de la justicia (Hobbes,

⁷ [Traducción propia: “En tercer lugar, aquellas criaturas que están privadas de razón no ven ningún defecto, o creen no ver ninguno, en la administración de sus *Common-weales*; pero en una multitud de hombres hay muchos que, suponiéndose más sabios que otros, se esfuerzan por innovar, y diversos innovadores innovan de diversas maneras, lo cual constituye una mera distracción y una guerra civil.”] (pp. 87-88).

⁸ Respecto de este punto, Bennington observa: “*And more generally in Hobbes, as we could quickly verify by looking at Chapter IV of the Leviathan, language as such is as close as can be to its ‘abuses,’ always on the point of drifting into what in a moment we shall probably be calling rhetoric. If logos, as supposedly definitive of the human, were to turn out to be inseparable from rhetoric, for example (and I think that this indeed the case in Hobbes, much to his indignation and dismay), then there might be consequences for how we think about politics more generally. I could also insert here a reading of Chapter XXV of Leviathan, ‘Of Counsell,’ in which there’s an apparently unstoppable drift from a proper exercise of counsel to an improper rhetorical one, and I could also show that these problems show up much more acutely for Hobbes in the case of democracy, which in The Elements of Law he memorably describes as being no more than an ‘aristocracy of orators’. Democracy in Hobbes tends to lead to the ruin of politics just as does the rhetorical drift of language.*”

[Traducción propia: “De modo más general en Hobbes, como podemos verificar rápidamente mirando el Capítulo IV del *Leviatán*, el lenguaje como tal está tan cerca como puede estar de sus ‘abusos’, siempre al borde de una deriva a partir de la cual ya deberíamos estar hablando de retórica. Si el *logos*, supuestamente definitorio de lo humano, resultara ser inseparable de la retórica (y creo que esto es lo que ocurre en Hobbes, para su indignación y consternación), entonces debería haber consecuencias respecto de cómo pensamos la política en un sentido más general. También podría insertar aquí una lectura del Capítulo XXV del *Leviatán*, ‘Del consejo’, en el cual hay una deriva aparentemente imparable desde un ejercicio adecuado del consejo hacia uno retóricamente impropio; y también podría mostrar que estos problemas aparecen con mucha más fuerza para Hobbes en el caso de la democracia, que en *Elements of Law* él describe memorablemente como no más que una ‘aristocracia de oradores’. La democracia en Hobbes tiende a conducir a la ruina de la política del mismo modo que lo hace la deriva retórica del lenguaje.”] (pp. 30-31).

2017 [1651], p. 223). Estas distinciones sugieren que las bestias ocupan una posición jurídica específica en el marco de Hobbes, excluidas de las relaciones contractuales no por motivos ontológicos, sino por motivos prácticos de inconmensurabilidad lingüística.

Finalmente, Hobbes hace una última referencia significativa a las bestias en *Leviatán*, citando las Escrituras para establecer comparaciones entre humanos y animales:

I said in my heart, about the words of the son of Adam (to refine them, God, and that it might be seen that they are like the animals), that the fate of the sons of Adam is the same as the fate of the animal. As one dies, so does the other. And the spirit is the same in all. There is no superiority of man over the animal. Because all is vanity; all go to the same place. Who knows that the spirit of the beast goes down beneath the earth? (Hobbes, 1994 [1651], p. 510)⁹

Hobbes emplea esta cita en su apéndice para rechazar la noción de almas humanas inmortales distintas de los animales. Significativamente, sitúa al animal-humano como ontológicamente igual a otros animales, no superior. Esta afirmación explícita de igualdad ontológica entre humanos y animales no humanos desafía las interpretaciones antropocéntricas tradicionales de Hobbes y crea fundamentos filosóficos para incorporar a los animales no humanos a la comunidad política.

A diferencia de los animales, Hobbes identifica a los monstruos como ficciones (como se establece en *los Elementos* (2013 [1640], part. I, cap. III, 4), pero ficciones que desempeñan un papel crucial en los rituales religiosos y, por tanto, tienen un significado político. Los monstruos funcionan como símbolos instructivos para los animales humanos, produciendo efectos políticos concretos. Hobbes utiliza las menciones al monstruo Empusa en *De Corpore* (1969 [1655], Vol. I, p. X) y a la Hidra en *el Leviatán* precisamente en referencia a esta capacidad simbólica. Esta comprensión de los monstruos como ficciones políticamente significativas en lugar de entidades naturales complica aún más el imaginario zoológico hobbesiano, creando recursos conceptuales adicionales para reimaginar la comunidad política.

Los monstruos más significativos del imaginario político de Hobbes son *Leviatán* y *Behemoth*. *Leviatán* representa la mancomunidad, una imagen popularizada por la reinterpretación de Gregorio Magno de la figura bíblica. Gregorio describió al *Leviatán* como una imagen de “confederación malvada” cuyas “escamas se pegan entre sí.” y son “como escudos fundidos y comprimidos con escamas, unidos de tal manera que no puede pasar aire entre ellos” (Malegam, 2013, p. 237). Como señala Suzanne Lewis, los monstruos representados en la portada y la contraportada de *Leviatán* son paralelos a la imaginería del Anticristo en el *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer (c. 1120) (Lewis, 2010, pp. 1-76; ver también Kristiansson y Tralau, 2014). Estos contextos históricos y culturales ayudan a iluminar la compleja labor simbólica que los monstruos desempeñan en la imaginación política de Hobbes.

Otra fuente potencial, como demuestra Noel Malcolm (2007, p. 34), fue el comentario de Jacques Boulduc sobre el Libro de Job, publicado durante la residencia parisina de Hobbes. Boulduc, asociado con Mersenne, interpretó el *Leviatán* simplemente como un “cuerpo coherente gobernado por un Rey,” afirmando que:

Therefore I would think that the name ‘leviathan’ is also used for kings, no so much allegorically, or by analogy with the whale or the sea-dragon (on the grounds that kings are the greatest of all in their kingdoms in the same way that the whale is the greatest among fishes, as some writers argue quite well), but rather because of the way in which the inhabitants and subjects of the whole kingdom are gathered together in an ordered way and united with their sole head, that is, their king. Kings and rulers ... are called ‘leviathan’ insofar as each of them is the head of one mystical and cohering body, composed of many different parts [‘limbs’, ‘members’] joined together –that is, he is the chief part, on which the life and strength of all the others depend. (Boulduc citado en Malcolm, 2007, p. 35)¹⁰

Esta interpretación del *Leviatán* como un “cuerpo coherente” compuesto de diversas partes unidas bajo una sola cabeza proporciona un contexto importante para entender la posible inclusión de animales no humanos en la *Commonwealth*. Si esta funciona como un complejo sistema mecánico compuesto de diversos componentes, no hay ninguna razón inherente por la que estos componentes deban ser exclusivamente humanos.

Behemoth, por el contrario, simboliza la destrucción de la mancomunidad mediante la acción multitudinaria. Como observó Schmitt (1996), la guerra civil representaba el asalto de *Behemoth* al *Leviatán*. *Behemoth* encarna una institución humana —la multitud— que promueve el caos, la anarquía y la violencia, representando una acción colectiva brutal y rapaz. Esta interpretación de *Behemoth* como representación de la acción humana destructiva en lugar de la ferocidad animal complica aún más el imaginario zoológico de Hobbes y desafía las equiparaciones simplistas de animalidad con desorden.

⁹ [Traducción propia: “Dije en mi corazón, acerca de las palabras del hijo de Adán (para probarlas, oh Dios, y mostrar que son semejantes a las de las bestias), que la suerte de los hijos de Adán es la misma que la suerte del animal. Como muere uno, así muere el otro; y el espíritu es el mismo en todos. No hay superioridad del hombre sobre la bestia, pues todo es vanidad; todos van al mismo lugar. ¿Quién sabe si el espíritu de la bestia desciende debajo de la tierra?”] (p. 510).

¹⁰ [Traducción propia: “Por lo tanto, yo pensaría que el nombre ‘leviatán’ también se utiliza para los reyes, no tanto alegóricamente o por analogía con la ballena o el dragón marino (sobre la base de que los reyes son los más grandes de todos en sus reinos, de la misma manera que la ballena es el más grande entre los peces, como algunos escritores argumentan muy bien), sino más bien por la forma en que los habitantes y súbditos de todo el reino se reúnen de una manera ordenada y se unen a su única cabeza, es decir, su rey. A los reyes y gobernantes se les llama ‘leviatán’ en la medida en que cada uno de ellos es la cabeza de un cuerpo místico y coherente, compuesto de muchas partes diferentes [‘extremidades’, ‘miembros’] unidas entre sí; es decir, él es la parte principal, de la que dependen la vida y la fuerza de todas las demás.”] (p. 35).

Franz Neumann captó la concepción de Hobbes del Behemoth en su análisis de la Alemania nazi: “El Estado nacionalsocialista no es Leviatán ... [Es] un Behemoth, ... la imagen de un no-estado, una situación que se caracteriza por la falta de derecho” (Neumann, 1943, p. 507). Esta aplicación moderna de las imágenes monstruosas de Hobbes demuestra su significado político duradero y su relevancia potencial para la teoría política contemporánea.

Como observa Milanese, Behemoth representa una cultura cuyo desarrollo contradice sus precondiciones existenciales, persiguiendo ciegamente la autodestrucción. En tales contextos, las propias instituciones se asemejan a Behemoth (Milanese, 2016, pp. 71-88). Esta interpretación de Behemoth como representación de instituciones humanas destructivas en lugar de la ferocidad animal desafía aún más las ecuaciones simplistas de animalidad con desorden y crea un espacio conceptual para reimaginar la comunidad política más allá de los límites antropocéntricos.

El Leviatán como Zoópolis: hacia una mancomunidad multiespecie

Como ha observado Annabel Brett, pensadores como Grocio y Hobbes participaron en una corriente filosófica del Renacimiento tardío que subvertía las concepciones tradicionales de la superioridad humana sobre los no humanos (Brett, 2017, p. 257). Estos pensadores se comprometieron con el pensamiento epicúreo, particularmente influenciados por el renacimiento de Lucrecio (Brown, 2010; Palmer, 2007). Para Lucrecio, los humanos representaban una continuidad material con los animales no humanos antes que una distinción ontológica. Esta perspectiva provocó la crítica de Ficino al materialismo lucreciano por sugerir que sucesos aleatorios como el clinamen podían generar todas las entidades. Para Ficino, tales ideas implicaban la generación entre especies, lo que equivale a sugerir que la sabiduría podría surgir de la estupidez, constituyendo lo que Hankins (2013) denomina la crítica “anti-Darwin” de Ficino. En *De rerum natura*, Lucrecio (1990) sitúa a los animales junto a los humanos en la naturaleza, donde el miedo inducido por los animales impulsa a los humanos hacia la sociedad. Posteriormente, los animales no humanos se convierten en colaboradores humanos como compañeros de transporte y de guerra.

Estas corrientes neopicúreas permitieron a Hobbes situar a los animales humanos y no humanos en igualdad natural: “*Forasmuch, therefore as it proceeds from the right of nature, that a beast may kill a man, it is also by the same right that a man may slay a beast*” (Hobbes, 1991 [1642], DC VIII.10, p. 166).¹¹

Brett sugiere que otras influencias filosóficas —el escepticismo, el vegetarianismo antiguo y el estoicismo— desplazaron el énfasis hacia cualidades positivas compartidas entre animales humanos y no humanos. Pensadores como Montaigne y Charron defendieron la racionalidad y la virtud de los animales (Paganini, 2016). Por el contrario, en el marco de Hobbes, la violencia brutal sigue siendo exclusivamente humana y no natural para los animales no humanos.

Dada la posición explícita de Hobbes de que los animales carecen de capacidad política y no pueden participar en contratos, la propuesta del Leviatán como zoópolis parece inicialmente contradictoria. Sin embargo, centrándome en las distinciones entre entidades en el marco zoológico de Hobbes (animales-humanos, no humanos y monstruos) y examinando las motivaciones contractuales, sostengo que la arquitectura conceptual del *Leviatán* contiene recursos compatibles con la reconfiguración zoopolítica, cada vez más relevante como alternativa a la política ecológica autodestructiva de Behemoth.

En primer lugar, debemos identificar con precisión quién posee capacidad para la violencia y la brutalidad en el marco de Hobbes. Su comparación entre lobos y humanos resulta instructiva. Como señala Milanese (2016), la frase *homo homini lupus* en *De Cive* se refiere específicamente a la capacidad humana para la violencia (Milanese, 2016, pp. 71-88). Al respecto, Hobbes escribe:

To speak impartially, both sayings are very true: that a man to man is a kind of God; and that man to man is an arrant wolf. The first is true, if we compare citizens amongst themselves; and the second, if we compare cities. (Hobbes, 1991 [1642], DC, p. 75)¹²

Esta afirmación reconoce el potencial humano para trascender la brutalidad a través de la cultura y la educación, mientras que las relaciones interestatales siguen siendo perpetuamente conflictivas.

Al contrario de las interpretaciones convencionales, la metáfora del lobo de Hobbes no implica que los lobos muestren una brutalidad similar a la humana. Más adelante afirma explícitamente:

The weapons of men, surpass the weapons of brute animals (horns, teeth, and stings), so man surpasseth in rapacity and cruelty the wolves, bears, and snakes that are not rapacious unless hungry and not cruel unless provoked. (Hobbes, 1991 [1642], DH X.3, p. 39)¹³

Este pasaje crucial revela que mientras los animales muestran ferocidad cuando es necesario, solo los humanos demuestran crueldad y brutalidad gratuitas. Este reconocimiento explícito de que los animales no humanos carecen de la capacidad humana para la brutalidad desafía las interpretaciones antropocéntricas

¹¹ [Traducción propia: “Por tanto, así como procede del derecho de la naturaleza que una bestia pueda matar a un hombre, también procede del mismo derecho que un hombre pueda matar a una bestia.”] (p. 166).

¹² [Traducción propia: “Para hablar imparcialmente, ambos dichos son muy ciertos: que el hombre para el hombre es una especie de Dios; y que el hombre para el hombre es un lobo. El primero es cierto si comparamos a los ciudadanos entre sí, y el segundo si comparamos las ciudades.”] (p. 75).

¹³ [Traducción propia: “Las armas de los hombres superan a las armas de los animales brutos (cuernos, dientes y aguijones), así el hombre supera en rapacidad y crueldad a los lobos, osos y serpientes que no son rapaces a menos que tengan hambre y no son crueles a menos que se les provoque.”] (p. 39).

convencionales de Hobbes y, con ello, permite un espacio conceptual en el que incluir a los animales no humanos dentro de la comunidad política: una zoópolis hobbesiana.

Diego Rossello (2012) sostiene que las referencias de Hobbes a los lobos responden a preocupaciones contemporáneas sobre la melancolía y la licantrópia. Nicholas Robbins (2020) sostiene que la metáfora del lobo de Hobbes no se refiere a lobos reales sino a hombres-lobo, alineándose con la figura del tirano hombre-lobo en la filosofía política desde Platón. Aunque Hobbes utiliza “lobo” en lugar de “hombre lobo”, su reconocimiento explícito de la violencia limitada de los lobos reales en comparación con los humanos apoya la interpretación de Robbins. El mito de Lycaon de Arcadia, relatado en las famosas *Metamorfosis* de Ovidio, era ampliamente conocido en la época y por el propio Hobbes, quien siguió la forma ovidiana en su poesía autobiográfica.¹⁴ Esta comprensión contextual de la metáfora del lobo de Hobbes como referencia a hombres lobo mitológicos en lugar de lobos reales desafía aún más las interpretaciones antropocéntricas convencionales de Hobbes.

Dentro de su marco zoológico, entonces, el hombre lobo no representa un animal, sino una figura monstruosa que simboliza la potencial crueldad humana y la violencia interestatal. Los lobos reales, por el contrario, exhiben una crueldad limitada: a diferencia de los humanos, estos nunca se convierten realmente en bestias. Así pues, el obstáculo para incorporar a los lobos y otros animales salvajes a las zoópolis no reside en su brutalidad en relación con los humanos, sino en las barreras lingüísticas que impiden las relaciones contractuales.

Sin embargo, entre los fundamentos de Hobbes para la comunidad política está la Felicidad, la cual él define en términos no aristotélicos como: “El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea en el tiempo, es decir, su perseverancia continua” (Hobbes, 2017 [1651], p. 70). Esta definición se centra en el deseo y la prosperidad perpetuos más que en la mera supervivencia. En el capítulo XXX del *Leviatán*, Hobbes da más detalles:

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado. (Hobbes, 2017 [1651], p. 267)

Este pasaje revela que el propósito de la soberanía trasciende la mera preservación de la vida para garantizar las condiciones de prosperidad esenciales para la felicidad. Esta concepción de la soberanía, dirigida a la prosperidad más que a la mera supervivencia, crea importantes recursos conceptuales para reconsiderar la relación entre humanidad, animalidad y comunidad política a la luz de los desafíos ecológicos contemporáneos. Si la soberanía existe para promover la prosperidad más que la mera supervivencia, y si la dominación humana de los animales no humanos amenaza ahora la prosperidad, entonces el propósito de la soberanía puede requerir de la incorporación de los animales no humanos a la comunidad política.

Para aclarar cómo podría funcionar esta interpretación ampliada dentro del marco conceptual de Hobbes, debemos volver a su concepción de los sistemas automatizados y las máquinas. Para Hobbes, todos los animales, incluidos los humanos, funcionan mecánicamente. El *Leviatán*, como persona artificial, comparte esta naturaleza mecánica. Los humanos pactan el establecimiento del *Leviatán*, precisamente para generar las condiciones necesarias para la prosperidad. El miedo, como reconoce Hobbes, constituye la experiencia histórica, al igual que la felicidad. Nuestra relación histórica con los animales y la naturaleza ha sido de conquista y dominación, prácticas que Hobbes no condena ni cuestiona. Sin embargo, siguiendo la lógica hobbesiana, si esta dominación amenaza la prosperidad al crear una inestabilidad ecológica permanente, la incorporación de entidades no humanas a las relaciones contractuales se hace lógicamente necesaria para cumplir el propósito esencial de la soberanía.

Un elemento crítico de esta reinterpretación reside en la valoración que Hobbes hace de las capacidades de los animales. Los animales no humanos, como concluye Hobbes a través de su análisis de los lobos, no pueden manifestar un comportamiento cruel o brutal más allá de lo necesario para la supervivencia y, por tanto, no pueden amenazar fundamentalmente el orden político humano del modo en que los propios humanos pueden hacerlo. Para él, los conflictos graves entre humanos y animales solo existen en los estados naturales primitivos, no en las *Commonwealths* debidamente constituidas.

En la teoría hobbesiana, los animales no humanos no inspiran un miedo legítimo comparable al que se justifica entre los humanos, ya que carecen de la capacidad distintivamente humana de brutalidad gratuita. Solo los humanos justifican ese temor, ya sea como multitudes transformadas en Behemoth o como hombres lobo. Siguiendo los axiomas de la ley natural de Hobbes, el pacto que establece el *Leviatán* pretende escapar de una vida “desagradable, brutal y breve,” en la que la prosperidad y la felicidad siguen siendo imposibles. En este marco, ni los animales no humanos ni la naturaleza constituyen amenazas reales para la felicidad humana. Sin embargo, su explotación y dominación pueden socavar la prosperidad al poner en peligro la estabilidad ecológica, amenazando así las mismas condiciones de felicidad que el *Leviatán* pretende garantizar. Perpetuar la explotación conlleva el riesgo de transformar la sociedad en Behemoth, cuyas instituciones persiguen la destrucción del *Leviatán* mediante prácticas ecológicas autodestructivas. En estas condiciones, siguiendo la propia lógica hobbesiana, el *Leviatán* debe asumir una nueva forma: la de una zoópolis.

¹⁴ Jean Mathieu (Matheus), quien hizo los grabados para *De Cive* (1642), también ilustró una edición de *Las metamorfosis* de Ovidio en 1619. Ver Moloney (2011, p. 193, n. 5), también Cummings y Gillespie (2009).

Aunque Hobbes nunca abogó explícitamente por la incorporación de los animales no humanos a la comunidad política —de hecho, sus declaraciones explícitas a menudo parecen contradecir tal posibilidad—, la lógica interna de su sistema filosófico, en particular su comprensión del propósito de la soberanía y sus distinciones matizadas entre las diferentes formas de animalidad contiene recursos que pueden desarrollarse productivamente para abordar los desafíos ecológicos contemporáneos. Si nos centramos en la concepción de Hobbes de la soberanía como un medio para promover la prosperidad en lugar de la mera supervivencia, y en su reconocimiento de que los animales no humanos carecen de la capacidad humana para la brutalidad, podemos reimaginar la comunidad política de un modo que siga siendo fiel a los compromisos teóricos fundamentales de Hobbes, al tiempo que aborda los desafíos ecológicos contemporáneos.

La compleja reconfiguración hobbesiana de las categorías aristotélicas forja una ontología política paradójica: aunque aparentemente excluye a los animales no humanos de la comunidad política, en realidad abre vías para su inclusión bajo condiciones específicas. La *Commonwealth*, concebida simultáneamente como mecánica y orgánica, artificial y natural, desafía los dualismos tradicionales y permite reimaginar los límites de lo político. Hobbes transforma la noción de monstruosidad, convirtiéndola en potencia creadora en lugar de mera aberración, generando así un territorio teórico donde los animales no humanos pueden incorporarse a la comunidad política —algo inconcebible en los marcos aristotélicos clásicos—.

Esta reinterpretación de Hobbes ofrece importantes recursos para la teoría política contemporánea. Al centrarnos en la lógica interna de su sistema filosófico más que en sus afirmaciones explícitas sobre los animales no humanos, podemos desarrollar una comprensión más matizada de la relación potencial entre humanidad, animalidad y comunidad política. A la vez que por medio de este enfoque podemos recuperar recursos conceptuales desde su obra, los que pueden desarrollarse de forma productiva para abordar los retos ecológicos contemporáneos sin dejar de ser fieles a sus compromisos teóricos fundamentales.

Un análisis minucioso de su terminología revela una distinción crucial: mientras los humanos poseen capacidad tanto para la brutalidad como para la civilidad, los animales no humanos carecen de esta dualidad. Esta afirmación de una igualdad natural entre especies desafía frontalmente las interpretaciones antropocéntricas convencionales y nos invita a repensar lo político más allá de los confines de lo humano.

Consideraciones finales: hacia una *Commonwealth* multiespecies

La crisis ecológica a la que se enfrenta la sociedad contemporánea presenta retos que Hobbes no podría haber previsto pero que, no obstante, pueden abordarse utilizando recursos de su sistema filosófico. Si la soberanía existe para promover la prosperidad más que la mera supervivencia, y si la dominación humana de los animales no humanos amenaza ahora la prosperidad al socavar la estabilidad ecológica, entonces el propósito de la soberanía puede requerir la incorporación de los animales no humanos a la comunidad política de formas que el propio Hobbes no previó, pero que siguen siendo coherentes con la lógica interna de su sistema filosófico.

Esta reinterpretación sugiere que, si bien Hobbes puede haber excluido explícitamente a los animales no humanos de la comunidad política por motivos prácticos, como hemos visto, de inconmensurabilidad lingüística más que por razones ontológicas de inferioridad natural, la lógica interna de su sistema filosófico —en particular su concepción de la soberanía como dirigida a promover la prosperidad más que la mera supervivencia, y su reconocimiento de que los animales no humanos carecen de la capacidad humana para la brutalidad— contiene recursos que pueden desarrollarse productivamente para abordar los retos ecológicos contemporáneos sin dejar de ser fieles a sus compromisos teóricos fundamentales.

En conclusión, reinterpretar los principios fundacionales de la teoría moderna del Estado desde perspectivas multiespecies, crea un espacio para reconceptualizar las zoópolis basándose en estos mismos principios, no solo para proteger a los animales, como sugiere Horta (2013), sino para la propia supervivencia de la humanidad en medio de la crisis ecológica. Volviendo al rico imaginario zoológico de Hobbes y examinando las complejas relaciones entre humanidad, animalidad y monstruosidad en su obra, podemos recuperar recursos conceptuales que nos permitan reimaginar la comunidad política más allá de los límites antropocéntricos sin dejar de ser fieles a los principios centrales de la teoría política hobbesiana.

Es importante enfatizar que este planteamiento no exige atribuir a Hobbes opiniones que no sostenía. Más bien, se centra en la lógica interna de su sistema filosófico y en los recursos conceptuales que proporciona para abordar los retos contemporáneos. Prestando atención a las sofisticadas distinciones entre las distintas formas de animalidad en su obra, y a su concepción de la soberanía como algo destinado a promover la prosperidad en lugar de la mera supervivencia, podemos desarrollar una comprensión más matizada de la posible relación entre humanidad, animalidad y comunidad política, en la cual se puedan abordar los retos ecológicos contemporáneos sin dejar de basarse en la teoría política hobbesiana.

Este fundamento hobbesiano de la zoópolis difiere significativamente de otros enfoques de la comunidad política multiespecie. A diferencia de los enfoques basados en los derechos, las capacidades o la ética del cuidado, esta zoópolis hobbesiana surge de la lógica interna de la propia soberanía, concretamente del propósito de la soberanía de promover la prosperidad y la felicidad. Si la dominación humana de los animales no humanos amenaza la prosperidad al socavar la estabilidad ecológica, entonces el propósito de la soberanía exige incorporarlos a la comunidad política no como una cuestión de deber moral, sino como una necesidad práctica para cumplir el propósito esencial de la soberanía.

La *Commonwealth*, si ha de cumplir su propósito original en nuestro actual contexto ecológico, debe evolucionar hacia una zoópolis que dé cabida a múltiples formas de subjetividad política más allá de la humana. Esta proposición no surge de imponer valores contemporáneos a Hobbes, sino de seguir la lógica

interna de su sistema filosófico hasta su conclusión. Si la soberanía existe para promover la prosperidad en lugar de la mera supervivencia, y si la dominación humana de los animales no humanos amenaza ahora la prosperidad al socavar la estabilidad ecológica, entonces el propósito de la soberanía requiere incorporarlos a la comunidad política de formas que el propio Hobbes no previó, pero que siguen siendo coherentes a la lógica de su teoría política.

De este modo, el rico imaginario zoológico de Hobbes ofrece recursos inesperados para reimaginar la comunidad política más allá de los límites antropocéntricos. Atendiendo a las sofisticadas distinciones entre las diferentes formas de animalidad en su obra, y a su comprensión de la soberanía como dirigida a promover la prosperidad en lugar de la mera supervivencia, podemos desarrollar un fundamento hobbesiano para las zoópolis que aborde los retos ecológicos contemporáneos sin dejar de basarse en la lógica interna de la teoría política hobbesiana. Este planteamiento ofrece una alternativa productiva a las interpretaciones antropocéntricas convencionales de Hobbes abriendo un diálogo productivo con los enfoques de la comunidad política multiespecie basados en los derechos, las capacidades o la ética del cuidado.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1959). *Politics* [La política] (Harris Rackham, Trad. y Ed.). Harvard University.
- Aristóteles (1992). *Investigación sobre los animales* (Joan Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (2007). *Física* (Guillermo De Echandía, Trad.). Gredos.
- Bennington, Geoffrey (2009). Political animals [Animales políticos]. *Diacritics*, 39(2), 21-35. <https://doi.org/10.1353/dia.2009.0015>
- Bezères, Jimena (2018). *Sobre la bestia espontánea. Lo monstruoso en Aristóteles y Hobbes* [Ensayo inédito]. Universidad Nacional de San Martín.
- Bredenkamp, Horst (2020). *Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001* [El Leviatán. La imagen del estado moderno y sus contraimágenes]. De Gruyter.
- Brett, Annabel (2017). Rights of and over animals in the ius naturae et gentium (sixteenth and seventeenth centuries) [Derechos de y sobre los animales en el ius naturae et gentium (siglos dieciséis y diecisiete)]. *AJIL Unbound*, 111, 257-261. <https://doi.org/10.1017/aju.2017.67>
- Brown, Alison (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* [El retorno de Lucrecio a la Florencia del renacimiento]. Harvard University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1pncphc>
- Cummings, Robert y Gillespie, Stuart (2009). Translations from Greek and Latin classics 1550-1700: A revised bibliography [Traducciones de clásicos griegos y latinos 1550-1700: una bibliografía revisada]. *Translation and Literature*, 18(1), 1-42. <https://doi.org/10.3366/E0968136108000538>
- Daston, Lorraine y Park, Katherine (2001). *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* [Maravillas y el orden de la naturaleza, 1150-1750]. Zone Books.
- Derrida, Jacques (2009). *The Beast and the Sovereign* [La bestia y el soberano] (Vol. 1, Geoffrey Bennington, Trad.). The University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226144399.001.0001>
- Donaldson, Sue y Kymlicka, Will (2013). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* [Zoópolis: Una teoría política de los derechos de los animales]. Oxford University.
- El Mundo (2015, 15 de octubre). La aventura de la historia: Los mapas más bellos del mundo (Imagen n° 13: Atlas Vallard, c. 1547). El Mundo. https://www.elmundo.es/album/la-aventura-de-la-historia/2015/10/15/561f84fb46163f75568b45e6_13.html
- Hanafi, Zakiya (2000). *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution* [El monstruo en la máquina: magia, medicina y lo maravilloso en la revolución científica]. Duke University. <https://doi.org/10.1215/9780822380351>
- Hankins, James (2013). Ficino's Critique of Lucretius [La crítica de Ficino a Lucrecio]. En James Hankins y Francesco Meroi (Eds.), *The Rebirth of Platonic Theology* (pp.137-154). Leo S. Olschki. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1tqx8b6.10>
- Hobbes, Thomas (1969). De Corpore. En William Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (Vol. 1). John Bohn. (Trabajo original publicado en 1655).
- Hobbes, Thomas (1983). *De Cive. English Version* (Howard Warrender, Ed.). Clarendon. (Trabajo original publicado en 1642).
- Hobbes, Thomas (1991). *Man and Citizen: (De Homine and De Cive)* (Bernard Gert, Ed.). Hackett. (Trabajo original publicado en 1642).
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668* (Edwin Curley, Ed.). Hackett. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hobbes, Thomas (2013). *Elements of Law, Natural and Politic* (Ferdinand Tönnies, Ed.). Routledge. (Trabajo original publicado en 1640).
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica civil* (María Luisa Sánchez Mejías, Ed. y Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1651).
- Horta, Oscar (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature [Zoópolis, intervenciones y el estado de naturaleza]. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 113-125.
- Kang, Minsoo (2011). *Sublime Dreams of Living Machines: The Automaton in the European Imagination* [Sueños sublimes de máquinas vivientes: el autómatas en la imaginación europea]. Harvard University. <https://doi.org/10.4159/9780674059412>

- Kristiansson, Magnus y Tralau, Johan (2014). Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of *Leviathan* [El monstruo oculto de Hobbes: una nueva interpretación de la portada del *Leviatán*]. *European Journal of Political Theory*, 13(3), 299-320. <https://doi.org/10.1177/1474885113491954>
- Lewis, Suzanne (2010). Encounters with monsters at the end of time: Some early medieval visualizations of apocalyptic eschatology [Encuentros con monstruos al final de los tiempos: algunas visualizaciones medievales tempranas de la escatología apocalíptica]. *Different Visions*, 2, 1-76. <https://doi.org/10.61302/FSQU1802>
- Lucrecio (1990). *De rerum natura* (Cyril Bailey, Ed.). Oxford University.
- Malcolm, Noel (2007). The name and nature of *Leviathan*: Political symbolism and Biblical exegesis [El nombre y la naturaleza del *Leviatán*: simbolismo político y exégesis bíblica]. *Intellectual History Review*, 17(1), 29-58. <https://doi.org/10.1080/17496970601140196>
- Malegam, Jehangir Yezdi (2013). *The Sleep of Behemoth: Disputing Peace and Violence in Medieval Europe, 1000-1200* [El dormir de Behemoth: disputando la paz y la violencia en la Europa medieval, 1000-1200]. Cornell University. <https://doi.org/10.7591/9780801467899>
- Milanese, Arnaud (2016). The beast and the sovereign according to Hobbes [La bestia y el soberano según Hobbes]. *Philosophy Today*, 60(1), 71-88. <https://doi.org/10.5840/philtoday201611199>
- Moloney, Pat (2011). Hobbes, savagery, and international anarchy [Hobbes, el salvajismo y la anarquía internacional]. *American Political Science Review*, 105(1), 189-204. <https://doi.org/10.1017/S0003055410000511>
- Moss, Jessica (2012). *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought, and desire* [Sobre el bien aparente en Aristóteles: percepción, fantasía, pensamiento y deseo]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001>
- Neumann, Franz (1943). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* (Vicente Herrero Maldonado y José Márquez Rodríguez, Ed. y Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Palmer, Ada (2007). Reading Lucretius in the Renaissance [Leyendo a Lucrecio en el Renacimiento]. *Journal of the History of Ideas*, 73(3), 395-416. <https://doi.org/10.1353/jhi.2012.0023>
- Paganini, Gianni (2016). Hobbes and the French Skeptics [Hobbes y los escépticos franceses]. En John Christian Laursen y Gianni Paganini (Eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (pp. 55-82). University of Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442619722-004>
- Raylor, Timothy (2018). *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes* [Filosofía, retórica y Thomas Hobbes]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829690.001.0001>
- Robbins, Nicholas (2020). Hobbes's social contract as monster narrative: The wolf-man, *Leviathan*, and the politics of monstrosity [El contrato social de Hobbes como narrativa-monstruo: el hombre-lobo, el *Leviatán* y las políticas de la monstruosidad]. *Polity*, 52(4), 466-495. <https://doi.org/10.1086/710686>
- Rossello, Diego (2012). Hobbes and the wolf-man: Melancholy and animality in modern sovereignty [Hobbes y el hombre lobo: melancolía y animalidad en la soberanía moderna]. *New Literary History*, 43(2), 255-279. <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0011>
- Rossello, Diego (2021). The animal condition in the human condition: Rethinking Arendt's political action beyond the human species [La condición animal en la condición humana: Repensando la acción política de Arendt más allá de la especie humana]. *Contemporary Political Theory*, 21(2), 219-239. <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00495-9>
- Schmitt, Carl (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* [El *Leviatán* en la teoría del Estado de Thomas Hobbes: Significado y falla de un símbolo político] (George Schwab y Erna Hilfstein, Trad.). The University of Chicago.
- Struever, Nancy (2009). *Rhetoric, Modality, Modernity* [Retórica, modalidad, modernidad]. The University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226777504.001.0001>
- Tralau, Johan (2007). *Leviathan, the beast of myth: Medusa, Dionysos, and the riddle of Hobbes's sovereign Monster* [Leviatán, la bestia del mito: Medusa, Dionisio y el acertijo del monstruo soberano de Hobbes]. En Patricia Springborg (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, pp. 61-89. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521836670.003>
- Tralau, Johan (2013). El "*Leviatán*" de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre del cocodrilo. *Foro Interno*, 13, 119-138. https://doi.org/10.5209/rev_FOIN.2013.v13.43087
- Tralau, Johan (2016). Gobierno subliminal. Lecciones secretas de la teoría hobbesiana de las imágenes, la representación y la política. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, 5(9), 61-89.
- Tricot, Jules (1987). Introduction. En Aristóteles, *Historie des Animaux* (Jules Tricot, Trad.) (pp. 7-45). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Van Duzer, Chet (2012). Waldseemüller's world maps of 1507 and 1516: Sources and development of his cartographical thought [Los mapas del mundo de 1507 y 1516 de Waldseemüller: fuentes y desarrollo de su pensamiento cartográfico]. *The Portolan*, 85, 8-20.
- Van Duzer, Chet (2013). *Sea Monsters on Medieval and Renaissance Maps* [Monstruos marinos sobre los mapas medievales y del Renacimiento]. The British Library.
- Wolch, Jennifer (1998). Zoopolis [Zoópolis]. En Jacqueline Emel y Jennifer Wolch (Eds.), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands* (pp. 119-138). Verso.
- Zatta, Claudia (2018). The desire to live: Aristotle's animals in Hobbes's philosophy of man [El deseo de vivir: los animales de Aristóteles en la filosofía del hombre de Hobbes]. En Bonnie King & Lillian Doherty (Eds.), *Thinking the Greeks: A Volume in Honor of James M. Redfield* (pp. 216-228). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315616711-16>